I MAMMUT

Platone

Tutte le opere

• Eutifrone • Apologia di Socrate
• Critone • Fedone • Cratilo
• Teeteto • Sofista
• Politico • Parmenide
• Filebo • Simposio • Fedro
• Alcibiade • Alcibiade secondo
• Ipparco • Amanti
• Teagete • Carmide
• Lachete • Liside
• Eutidemo • Protagora
• Gorgia • Menone
• Ippia maggiore • Ippia minore
• Ione • Menesseno • Clitofonte
• Repubblica • Timeo • Crizia
• Minosse • Leggi
• Epinomide • Lettere

Con un saggio di Francesco Adorno
A cura di Enrico V. Maltese

Edizioni integrali

NEWTON CLASSICI

246

Titoli originali:Εὐθύφρων, Ἀπολογία Σωκράτους, Κρίτων, Φαίδων, Κρατύλος, Θεαίτητος, Σοφιστής, Συμπόσιον, traduzione di Gino Giardini;
Πολιτικός, Παρμενίδης, Φίληβος, Τίμαιος, Νόμοι, traduzione di Enrico Pegone;
Φαῖδρος, Πολιτεία, traduzione di Giovanni Caccia;
Ἀλκιβιάδης, Ἀλκιβιάδης δεύτερος, Χαρμίδης, Μένων, Κριτίας, Ἐπιστολαί, traduzione di Umberto Bultrighini;
Ἵππαρχος, Ἐπινομίς, traduzione di Daniela Ternavasio;
Ἐρασταί, Θεάγης, Λύσις, Ἱππίας μείζων, Ἱππίας ἐλάττων, Ἴων, traduzione di Rosa Maria Parrinello;
Λάχης, Κλειτοφών, traduzione di Laura Caliri;
Εὐθύδημος, traduzione di Raffaella Falcetto;
Πρωταγόρας, Γοργίας, traduzione di Augusta Festi;
Μενέξενος, traduzione di Alessandra Riminucci;
Μίνως, traduzione di Stefania Rubatto

Prima edizione ebook: luglio 2013
© 1997, 2009 Newton Compton editori s.r.l.
Roma, Casella postale 6214

ISBN 978-88-541-4405-7

www.newtoncompton.com

Edizione elettronica realizzata da Gag srl

Platone

Tutte le opere

Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone, Fedone, Cratilo, Teeteto, Sofista, Politico, Parmenide, Filebo, Simposio, Fedro, Alcibiade, Alcibiade secondo, Ipparco, Amanti, Teagete, Carmide, Lachete, Liside, Eutidemo, Protagora, Gorgia, Menone, Ippia maggiore, Ippia minore, Ione, Menesseno, Clitofonte, Repubblica, Timeo, Crizia, Minosse, Leggi, Epinomide, Lettere

Con un saggio di Francesco Adorno
A cura di Enrico V. Maltese
Premesse, traduzioni e note di Umberto Bultrighini, Giovanni Caccia, Laura Caliri, Raffaella Falcetto, Augusta Festi, Gino Giardini, Rosa Maria Parrinello, Enrico Pegone, Alessandra Riminucci, Stefania Rubatto, Daniela Ternavasio

Newton Compton editori

Platone nel suo tempo, entro il suo tempo

Ancora un "tutto Platone". Ancora una volta ci rendiamo conto della non univocità e della non sistematicità del pensiero di Platone, teso a far pensare, a non accontentarsi mai del "si dice", momento per momento, socraticamente (almeno il Socrate filtrato da Platone), a rimettere tutto in discussione, sia nella ricerca volta a rendersi conto di ciò che permette un buon rapporto umano (eticopolitico), che permette cioè la "scienza morale", diversa dalle altre (la pratica); *sia nella ricerca volta a determinare le possibilità di una corretta scienza delle cose per quello che sono (la* teoretica), *cercando per ogni scienza i giusti fondamenti. Ogni volta che si torna a Platone sempre di più ci accorgiamo delle infinite facce con cui egli si presenta. Ogni "tutto Platone", o meno (ad esempio una scelta di opere), è indice di come, a seconda delle epoche, dei periodi, degli ambienti culturali, dei tempi diversi, delle "scuole", si ha non un Platone inteso storicamente, in quello che fu il suo linguaggio, con quelli che furono i modi di pensare del suo tempo, ma si ha una serie di interpretazioni* storiografiche, *che corrispondono ad altro. Forse è giusto, ma si tratta sempre di* operazioni, *da non spacciare per* storia *e comprensione storica.*

Entro questi termini, già dal tempo di Platone si ha una serie di interpretazioni sulle problematiche aperte da lui. Ogni opera, ogni personalità, ogni area culturale e geografica, in tutti i tempi, sono tornate a Platone, a seconda dei propri metri. Un

equivoco è, dunque, affermare, ad esempio, che il '400, il '700, o il '900, o l'"800 *romantico, che, si dice, nega il classicismo illuministico, tornano a Platone oppure lo negano, o lo riscoprono. Bisogna vedere come e perché, quali libri di lui si leggono o no e così via; in quali epoche certi libri, in altre altri. Abbiamo detto, ora, Platone, ma ciò vale storicamente per tutti: antichi e moderni. Per ciò, sembra, innanzi tutto opportuno andare a Platone, o a chi per lui, non con il* dopo, *con i nostri modi di pensare e* clichés, *con le nostre esigenze e teoremi, ma con il* prima *(*prima *di Platone e con i modi con cui egli affronta e interpreta, a sua volta, quel suo* prima, *nel linguaggio di quel* prima *e nel suo linguaggio).*

Si pensi, ad esempio, che per Platone la filosofia *come "desiderio di sapere"* (Φιλοσοφία) *non comincia da Talete, Anassimandro, Anassimene (come, invece, sosterrà Aristotele, il cui problema, quello di porre* cause *e* principi, *è altro da quello di Platone, in altri contesti e ricerche, suggerite dallo stesso Platone). La "filosofia", per Platone, prende inizio da Parmenide e da Eraclito, mentre Talete, Anassimandro, Anassimene, sono giustamente considerati* sophoi (σοφοί), *come scienziati, abili nel loro "sapere" (ingegneri, geografi, medici).*

La "filosofia", invece, in Grecia, almeno fino al II secolo a.C. non ha affatto il significato di concezione generale, di sistema, ma di messa in crisi, ogni volta, di un sapere raggiunto e ordinato, essa significa solo 'desiderio di sapere' (Φιλοσοφία) *le condizioni che permettono la correttezza dei singoli sapere (sia etico-politici, sia delle particolari scienze). Platone dirà, come poi Aristotele, che la filosofia è figlia della «meraviglia» (Platone,* Respublica *II 376b;* Theaetetus *155d; Aristotele,* Metaphysica *I 2, 982b 11 sgg.); è, appunto, non accontentarsi del* che, *ma chiedersi il* perché. *Così suona, dunque, il* τί ἐστι;, *il «cosa è?» socratico. Tanti sono i tipi di virtù, ad esempio, o di istituzioni politiche, tanti sono i modi di intendere la giustizia,*

ma cosa è *che fa virtù le virtù, che fa giusta le giustizie?*

Tale la prima indagine di Platone, teso, con Socrate, a far ragionare, *ad esercitarsi al modo* mediante cui (διά) *si* ragiona (διαλέγω), *donde "dialettica" e "dialogo", sì che l'accordo non sia per affetto e per opinione (in tal caso Platone usa il termine* συγχωρησις" *'concordo', ossia "corale", per opinione comune), ma sia perché non si può fare che un* solo *e* uguale ragionamento *(Platone usa il termine* ὁμόλογος); *si trova la* condizione, *ciò che si* dice insieme *(*condicere*), ossia la* condizione *senza di cui non ci sono né le virtù (per un verso), né 'ciò che* c'è', *'la cosa esistente', il* πρᾶγμα *(per altro verso), per cui è possibile scienza. Attenzione va dunque tenuta, leggendo Platone, al significato ch'egli dà a* accordare *e a* convenire (συγχώρησις – ὁμολογία), *che, invece, in genere, vengono ambedue tradotte in lingue moderne con 'accordo'). Di qui, ancora, per altro, la* μακρολογία *(il 'discorso lungo', cattedratico, che scivola sulle premesse) e la* βραχυλογία, *il 'discorso breve' che riconduce alle premesse corrette, non contraddittorie, e, perciò, omologhe).*

Innanzi tutto, dunque, già in Platone due ambiti di ricerca: uno volto a rendersi conto di quali sono le condizioni che permettono la scienza morale, e quali quelle che permettono un giusto rapporto tra gli uomini (ossia la πολιτεία, 'Res-publica'), *e se la virtù sia insegnabile o meno, se è dovuta volta a volta alla capacità dell'uomo di agire, ogni volta ricominciando da capo; il secondo teso a rendersi conto di quali sono le condizioni che permettono di sapere le cose che sono (uomo, cavallo, pelo, sozzura, e così via:* Parmenides *130c-e), ossia volto alla "ragione" in quanto capacità di porre le singole scienze senza uscire da sé e se sia possibile o meno cogliere le cose per quello che sono.*

Platone, dicevamo, prende le mosse da Parmenide e da Eraclito. L'uno e l'altro hanno sostenuto che impossibile, da

parte dell'uomo, è cogliere il ciò che è *delle cose prese in sé. Ciascuna cosa è quello che è, in quanto* ha essere*, per cui tutte le cose che sono, sono perché hanno essere e, perciò, alla fine si risolvono tutte nell'Essere Uno, indiscorribile, perché dell'uno non si può dire se non che l'Uno (l'è) è Uno (*è *è* è*) (Parmenide-Zenone d'Elea); oppure se le* cose *sono nel "giudizio", ossia nel* discorso *(λόγος), ciascuna per sé si risolve nel* discorso, *nel* giudizio, *per cui non si può dire cosa sia ciascuna per sé, fuori dal giudizio (Eraclito).*

Nell'uno e nell'altro caso non resta all'uomo che se stesso, e la consapevolezza che ciascun animale non può uscire da sé. Allora, accantonata la pretesa di cogliere le cose in quanto tali, per sé, e l'Uno, o l'Uno nel suo divenire (λόγος), se non nel com'è che l'uomo giudica *e nel come è possibile che* l'Uno *sia* discorribile, *almeno per l'uomo non resta che il mondo delle parole, che, per un verso, possono, nel sapere* parlare, *coordinare il nostro esserci in rapporto agli altri, in un costituirsi etico-politico (nei tribunali, nel Consiglio, nelle azioni politiche: Gorgia, Protagora, altri sofisti come Ippia e Prodico di Ceo); per altro verso possono, una volta colto come è che funziona il "ragionare", determinare le ipotetiche condizioni che permettono i singoli sapere teoretici, formulando ipotesi non contraddittorie e spiegando i fenomeni senza uscirne, spiegando i fenomeni con i fenomeni (aritmo-geometria, fisica, medicina ippocratica: pitagorici, democritei, Empedocle, Anassagora, Ippocrate).*

Abbiamo ricordato nomi precisi, in particolare Parmenide-Zenone di Elea, in Campania, ed Eraclito di Efeso – vissuti tra la fine del 500 e la prima metà del 400 a.C. – e la crisi in cui la loro discussione sull'impossibilità di cogliere l'Essere per quello che è pone il "sapere", quale si era laicizzato nella Ionia con Talete, Anassimandro, Anassimene di Mileto (fioriti tra la fine del 600 e il primo 500 a.C.), che si pongono a conclusione della lunga problematica ionica. A causa di tale crisi si delineano

nuovi modi con cui – sempre da parte ionica, e, per riflesso, dalla Magna Grecia e dalla Sicilia – si pongono due piani di ricerca: 1) i fenomeni spiegati con i fenomeni, ricorrendo a "ipotesi" (Empedocle e Anassagora, il complesso dei "pitagorici", Democrito, la medicina empirica di Ippocrate durante il 400 a.C.), e, già entro questo quadro Socrate (470-399), quale appare dalle Nuvole *di Aristofane; 2) accantonato il passaggio dall'uomo alla realtà per sé – si veda Gorgia, il lungo frammento del* Non Ente o della Natura *e Protagora, il mito sulla nascita dell'uomo come animale politico, e sulle arti, come risulta dal* Pro – ta gora *(320d-322c) di Platone –, si delinea lo studio di come si costituisce il rapporto umano, entro l'orizzonte degli uomini (si veda ancora di Gorgia* l'Elogio di Elena); *Gorgia di Leontini (vissuto tra il 480 circa e il 375 a.C.), che insieme ad Empedocle di Agrigento (492-432 circa a.C.), si muove nell'ambito della scuola di Elea (Parmenide-Zenone); Protagora di Abdera in Tracia (nato forse nel 480 e morto dopo il 411 a.C.), che si muove nell'atmosfera di Democrito di Abdera e ancora Ippia, Prodico, Ippocrate medico, tra studio delle tecniche e capacità da parte dell'uomo di costruire il proprio mondo. In quest'arco ancora Socrate, sensibile alla circolazione delle nuove idee (scientifiche, come appare dalle* Nuvole *di Aristofane e dalle prime pagine* dell'Apologia di Socrate *di Platone) e durante la guerra del Peloponneso, impegnato a far pensare gli uomini, in Atene per Ateniesi, senza uscire dalla Città.*

Platone, ateniese, nato nel 428-427 a.C. si formò entro l'ambito storico-culturale dei dibattiti ai quali abbiamo fatto cenno. Non spetta qui presentare la vita di Platone, né dire della sua appartenenza alla aristocrazia ateniese, e precisare le sue particolari discendenze sia da parte paterna sia da quella materna. Necessario è, invece, ricordare il suo incontro con Socrate (408 a.C.), e sottolineare l'incidenza che Socrate ebbe su lui – quale appare dallo stesso Platone – che, richiamava

sempre tutti a saper pensare, ad essere se stessi, a saper ragionare con la propria testa, soprattutto in un'Atene caduta in mano a demagoghi, proprio in un momento gravissimo per la Città, in guerra contro Sparta, poi in mano ai Trenta Tiranni. Infine, dopo la morte di Socrate, la Città fu incapace di costituire una πολιτεία, *una 'costituzione' che potesse realizzare un giusto costume, un giusto rapporto; anzi oltre le prevaricazioni e i soprusi decadeva in una "democrazia" che, invece di rea-lizzare una* res-publica, *si trasformava in una* res-privata, *e, perciò, da un conflitto di poteri, si trasformava in dispotismo e tirannide.*

Socrate, dunque, la morte di Socrate: dopo Socrate, da parte di Platone, il tentativo di ripercorrere i vari momenti entro i quali si era mossa la storia culturale di Atene. Platone si riferisce ai singoli pensatori e uomini politici che l'hanno preceduto, ne esamina le giuste ipotesi, sia nel campo delle scienze etico-politiche, sia in quello delle ipotesi scientifiche, per vedere come queste si siano trasformate e corrotte, durante la guerra del Peloponneso e dopo la morte di Socrate.

Platone – è un dato di fatto – non ha mai scritto un trattato, ancorato a un suo "sistema", a una sua "dottrina". Ha scritto "dialoghi", che sono "monografie", dove egli mette in "scena" i capostipiti di precise problematiche, sia relative alla morale e alla politica, sia relative ai possibili sapere scientifici, da inserire in situazioni storiche, vedendone poi, sempre nella storia, le trasformazioni, in bene o in male, che hanno dato luogo ai dibattiti in Atene e in Grecia, dopo la morte di Socrate. Per questa ragione, oltre allo studio di quando Platone abbia scritto i dialoghi, importante è la ricerca delle date *in cui Platone finge che si siano tenuti i vari dialoghi, ciascuno in una precisa prospettiva storica. Basti pensare ai titoli dei dialoghi.*

Etica-politica, religiosità, retorica, poetica, virtù: Eutifrone, Ione, Lachete, Protagora, Gorgia, Menone, Fedone, *fino al*

Convito *e alla* Repubblica. *Scienza e possibilità delle scienze: dal* Par menide *al* Teeteto *(dove l'argomento è proprio la possibilità della 'scienza', della* ἐπιστήμη *e non della mera 'conoscenza', come invece spesso si traduce* ἐπιστήμη), *al* Sofista, *e così via, fino al* Timeo.

A parte l'Apologia di Socrate, *data la situazione morale e politica di Atene e della Grecia, i primi dialoghi di Platone sono dedicati alla presentazione e discussione di problemi che riflettono l'attività pratica, in una* dialettica *(dialogo), mediante cui determinare le condizioni che permettono un "saper ragionare bene" entro la sfera della moralità. In un secondo momento, sulla scia di ParmenideZenone, si delinea lo studio di come sono possibili le scienze, e di quale sia il "saper ragionare bene", in una corretta impostazione delle singole scienze. Si prospettano così, a seconda degli argomenti, due tipi di condizioni che delineano 'ciò mediante cui' (διά) si 'ragiona'* (λέγεσθαι) *bene: due tipi di* dialettica, *anche se sempre con il significato di studio di ciò che permette di* ragionare bene.

In principio "dialettica", dicevamo, ha funzione metodologica d'e-sercizio, *proponendo, per l'aspetto etico, il "dialogo", confutando e, perciò, non scrivendo, poiché lo scrivere non implica il libero dibattito, il farsi del pensiero. Sotto questo aspetto, lo scrivere "dialoghi", in forma monografica, è l'unica possibilità per non scrivere una "filosofia". Per quel che riguarda, dunque, le* virtù *(la virtù,* ἀρετή, *in senso greco 'scegliere', volta a volta, ciò che è bene), per la scienza etico-politica e retorica, si giunge in quanto si riesce dal di dentro, a ridurre tutte le "virtù" a una sola "virtù" (saper ragionare bene) e da essa discendere, percorrendo le singole virtù, tali in quanto divenute virtù per l'unica virtù che le fa virtuose: la "giustizia", la "misura". In un secondo momento, per ciò che riguarda la realtà e la possibilità dei discorsi scientifici,* dialettica *pone il "saper pensare" in questi termini: riduzione di una molteplicità*

di πράγματα *('esistenti') ad una sola unità (a un "genere", o "idea-quantità" – cfr.* Sophista *254b –, a ciò chepermette il generarsi di qualcosa), che, pertanto, non rappresenta una* qualità*, una* forma una *(*idea*), ma un "complesso" indefinito (un* ὅλον*, dice Platone, con precisione tecnica, nei dialoghi ove si tratta di parlare degli "esistenti"). Dal 'complesso'* (ὅλον) *di divisione in divisione,* diaireticamente, dicotomicamente*, si determinano le* idee*, ossia le* specie *(traduzione ciceroniana di* ιδέα*, 'ciò che si vede', da* specio*, 'speculare') del* genere*. La 'definizione'* (ὁρισμός*, da cui anche "orizzonte") è, perciò, possibile in quanto si articola in un "genereprossimo" e "una differenza specifica". Di qui l'altra faccia della dialettica: la "dialettica dicotomica", o "diairetica".*

Discutere dei rapporti umani e delle forme che li determinano è una cosa, ma altro è dire delle cose nella loro esistenza.

Nel Parmenide*, sopra citato, scrive Platone: «[dice Parmenide:]*

Sei in dubbio sul parlare allo stesso modo anche di cose come queste, che in tal caso potrebbero anche suscitare il riso, e cioè come il capello, il fango, il sudiciume e altro che sia, di natura vile e spregevole al massimo grado, sei in dubbio sull'ammettere o no un genere anche di ciascuna di tali cose, separato, il quale sia un'altra cosa delle stesse che tocchiamo con mano? [No, risponde Socrate] […]

[Eppure bisogna pure ammettere ch'esistano tali generi se non li vogliamo chiamare "idee"] «e bisognerà porre e definire un "genere" cui debba riferirsi ciascuna cosa (senza di cui non si avrà dove rivolgere il pensiero), perché chi non ammette la permanenza della nota caratteristica di ciascuna delle cose che sono, distruggerà così l'ipotesi dell'arte dialettica» (Parmenides *130c-d, 135a-c).*

Sia pure in due aspetti paralleli d'indagine (il tipo delle scienze morali e lo studio delle condizioni che permettono altro tipo di scienze, nelle loro facce diverse, e di quale sia per

Platone, nei termini della razionalità la scienza possibile), la ricerca si delinea non come descrizione di ciò che è, ma come esigenza di sapere come è possibile "ragionare bene" per ognuno dei due aspetti (moralità *e* teoresi). *Unico il metodo, diversi i tipi di ragionamento che si risolvono sempre nel "bene", nel "sapere ragionare bene", in qualsivoglia campo. Platone ha sempre sostenuto, fin da quelli che diciamo i primi dialoghi, che bisogna trovare per ogni argomento il "giusto discorso": definire ciò di cui si parla; «dobbiamo rendere corretto il nostro discorso», scrive* nell'Eutifrone *(9d), cogliere i fondamenti che permettono il "dire" corrette proposizioni: corrette proposizioni, intorno alle possibili scienze e corrette proposizioni etico-politiche e retoriche.*

Relativamente al suo "prima" e alla cristallizzazione e decadenza di quel "prima", Platone sottolinea l'importanza degli scienziati, che sanno bene applicare i loro metodi e le loro "ipotesi" e coloro che ben sanno le varie tecniche della retorica (i sofisti). Anzi, prima di Platone, venivano designati per tali (per sofisti) quelli che poi saranno detti i "sapienti", Talete, ad esempio, ma anche "fisici" come Anassagora, riconoscendo, per altro ai sofisti la loro funzione confutatrice, quando non divenisse mentalità ascientifica e demagogica. Si capisce così come Platone, rifacendosi a Socrate, quale simbolo del filosofare, dica che Socrate rappresenta la "nobile sofistica". «La parte dell'educazione che sta nel confutare la falsa opinione di sapienza […] affermiamo che non è altro per noi se non l'arte sofistica, *quella nobile»* (Sophista *231b).*

Per suo conto, invece, Platone, per un verso rifacendosi a Parmenide ed Eraclito, per altro verso a Socrate, per rimettere in piedi i discorsi (Eutifrone) *non si proclama 'dotto'* (σοφός) *in nessuna disciplina, ma "desideroso di sapere" quali sono le condizioni che permettono di 'sapere' (non conoscere, ma* εἰδέναι), *cioè si proclama "filosofo". «Essere desideroso di sapere ed essere filosofo» sono la stessa cosa, scrive Platone*

nella Repubblica *(376b). E nel* Teeteto *(155a) afferma: «Proprio del filosofo è d'essere pieno di meraviglia, né altro cominciamento ha il filosofare che questo»: non accettare nulla per dato, ma "rendersi conto", criticamente: non farsi mai prendere dal fluire immediato, non essere mai "dominati da" (essere passivi e passioni), non vivere la vita quotidiana secondo la moda e i "si dice", poiché in effetti è vita non vita, è vita di morti, ma dominare, sapere "discorrere" e "giudicare", non farsi prendere dalle 'apparenze': «io sono straordinariamente meravigliato di quel che siano queste "apparenze": e talora, se mi ci fisso a guardarle, realmente ho le vertigini [vedo buio]»* (Theaetetus *155cd). Di qui la ragione per cui il "filosofo" desidera morire (morire a questa vita di cadaveri ambulanti dimentichi di sé), per vivere da uomo ricordando sé come giudizio. Ciò implica, come si vede, sia dal* Fedone*, sia dal* Menone*, che non si tratta di due realtà, ma di due nostri modi di atteggiarsi di fronte alla realtà. Ogni giorno bisogna ricominciare da capo, in questo alternarsi di vita-morte e di morte-vita. Filosofare, dunque, come "crisi", in ogni campo;presente, sempre, è "eros filosofo" e il* dubbio *(cfr.* Symposium *202a-204c). Fa dire Platone a Diotima, la sacerdotessa, che amore* (ἔρως) *è un demone, figlio di Penia ('povertà') e di Poro ('ricchezza').*

Fuori mito: amore non è sapienza né insipienza, è presenza in noi (ricchezza) di una mancanza (povertà). Chi sa già tutto non aspira a sapere; e chi è ignorante assoluto, non se ne dà ragione. Nessuno ama ciò che ha, ma ciò che non ha, e che, invece, dovrebbe avere.

Ecco l'"eros filosofo". «Non sai che l'opinare rettamente, quand'anche non se ne sappia dar ragione, non è né scienza – poiché dove non si sa dar ragione, come potrebbe esservi scienza? – né ignoranza – perché ciò che per avventura coglie nel vero come potrebbe essere ignoranza? – e qualcosa di simile è la retta opinione, qualcosa di mezzo tra intendimento e

ignoranza [μεταξὺ Φρονήσεως καί ἀμαθίας] (Symposium *202a).*

Entro la storia della cultura e delle problematiche del "prima" di Platone si è considerato poi l'atteggiamento di lui Platone, cercando di cogliere, a seconda degli argomenti, il significato dei termini che egli usa. Abbiamo insistito nel liberarsi dapprima da nostre interpretazioni "storiografiche". Abbiamo poi sottolineato i diversi significati dati a "dialettica', a "conoscere" e a "idea" (ιδέα, *connesso con* video, *per cui quando Platone scrive* εἰδεῖν, *lo distingue da conoscenza immediata), all'"insieme" (ὅλον), ai "Sofisti" (personalità vissute e che hanno inciso), da "sofistica" come degenerazione delle tecniche sofistiche cadute in mano di chi* sofista *non era. Non, solo, abbiamo cercato di renderci conto dei due modi di atteggiarsi dell'uomo di fronte alla realtà: l'uomo nel suo esserci di fatto, chiuso in sé, passivo e l'uomo come capacità "di giudizio". Sotto questo aspetto, si accantona ogni interpretazione "dualistica" di Platone. E così va fatta attenzione a come Platone usa* ὁμολογία *e* συγχώρησις.

Proprio in quanto Platone tenta di rendersi conto di quella che è l'essenza peculiare dell'uomo, desidera sapere come l'uomo pensa, cerca di cogliere l'uomo per quello che è. Vi sono, in proposito, alcuni testi fondamentali.

Il primo testo, riguardo al significato da dare a ιδέα *e a* εἰδεῖν, *si trova nell'*Eutifrone *(forse dialogo giovanile): si tratta di definire cosa sia "pio" o "empio", santo o non santo. Eutifrone dà una serie di "definizioni". Ma non è questo ch'io desidero, dice SocratePlatone: «Or dunque dimmi che cosa è quello che or ora affermavi* d'εἰδέναι *chiaramente [σαφῶς]? Che cosa è che chiami il pio e che cosa l'empio, sia riguardo all'omicidio sia riguardo ad altre azioni.*

Non è il santo come tale identico sempre a se stesso in tutte le azioni? […], così che viene ad avere […] una sua unica [μία]

idea?»

(Euthyphro *5c-d). Si noti subito l'abilità linguistica di Platone:* εἰδέναι *('vedere'), il cui oggetto è «idea una» (la rappresentazione mentale). L'"idea", perciò, non è qualcosa che sta per sé, ma è ciò senza di cui non sono le* cose, *per cui è* prima *delle cose ed è* sempre *come* rappresentazione mentale *(idea) del "sapere",* dell'εἰδέναι. *E ancora nell'*Epistola *VII, indubbiamente tarda, Platone sosterrà che ciò senza di cui non sono i circoli esistenti (questi o quei circoli nascono e muoiono, possono essere cancellati o no), è il raggio (parafraso), che, dunque, è il prima e il sempre del circolo, è ciò che è richiesto* (postulato: αἴτημα *'causa') perché i circoli siano. Ciò in maniera definitiva con Aristotele, ma già Platone usa l'imperfetto: ciò che per essere "era" (e l'"era" è il sempre, logicamente separato da questo o quel circolo, anche se insieme, ma che per quello che è, si vede con l'occhio della mente).*

E, ora, accanto a questo, un altro testo fondamentale, nel Fedone *(99d-e). Se restiamo presi dall'immediatezza sensibile (ogni rap-presentazione sensibile è sempre vera), dalle ipotesi che non si basino sul 'giudizio', sul* λόγος *restiamo come ciechi, come quando si guarda direttamente il sole: «alcuni infatti ci perdono gli occhi, se non si limitano a considerare l'immagine riflessa [...]. E così*pensai *anch'io, e temetti mi si accecasse del tutto l'anima a voler guardare* [βλέπων] *direttamente le "cose esistenti"* (πράγματα) *con gli occhi* (ὄμμασι) *e a cercare di coglierle con ciascuno dei sensi [secondo il metodo dei "fisici", ottimo in quanto rientra nel loro singolo sapere, come ha fatto Anassagora, qui citato]. E mi parve, invece, che a me bisognasse [in quanto filosofo, ossia desideroso di sapere le condizioni che permettono l'esserci delle cose] rifugiarmi nei* λόγοι *e considerare nei* λόγοι *la verità di ciò che è [l'ὄν, non il* πρᾶγμα], *di ciò che fa sì che le cose siano». Il 'ciò che è',* l'ὄν *delle cose, "si scopre"* (ἀλήθεια: *'verità') nei* λόγοι. *Nei* λόγοι *si "vede"* (σκοπείν – σκοπούμενον) *la* ἀλήθεια *degli* ὄντα, *la*

verità degli ὄντα.

Qui va detto che il termine "vero", accertato nell'area slava e nell'area celtica e germanica (tedesco wahr), *significa 'fede': si ricordi che in tutto il mondo slavo* wer *vuol dire 'fede' (in italiano l'anello matrimoniale, la "fede", è detta anche "vera"). Tradurre, perciò,* l'ἀλήθάνω *greca, ciò che si 'scopre' nel giudizio* (α *privativa e radice di* λανθάνω, *'coprire', da cui Lete, il fiume 'dell'oblio') con* veritas, *cioè con "fede", è non capire Platone, per il quale la "fede", la* πίστις, *significa esser presi da una cosa tanto che si assume* fede *nella esistenza di essa. Diciamo questo per avvertire della difficoltà di capire Platone se non lo si legge nel suo linguaggio e con il peso che hanno le parole da lui usate. Non solo, ma va sottolineata, anche qui, la perizia linguistico-filosofica di Platone: per i* πράγματα, *gli 'esistenti', quali si vedono con l'occhio fisico* (ὄμμα), *Platone usa il verbo* βλέπω *(vedere, appunto, con l'occhio fisico), mentre per cogliere il ciò che è e che si "rivela"* (ἀλήθεια) *usa il verbo* σκοπεῖν, 'vedere con l'occhio della mente', tanto che σκοπεῖν *significa anche 'riflettere'.*

I testi citati, relativi alle condizioni che permettono un 'sapere' (εἰδέναι – ἰδέα) *che non sia solo conoscenza opinabile (tanto nel campo del "sapere" morale, sapere diverso dal sapere teoretico, quanto nel campo delle condizioni che permettono la scienza delle cose), indicano che si coglie* l'ἀλήθεια *('verità') del "ciò che è", degli* ὄντα *e non dei* πράγματα , *nei* λόγοι *(nel 'giudizio').* Πράγματα, *ossia le cose quali appaiono nella loro immediata* esistenza, *si tratti anche della moralità e politicità, quando la si ritenga già* data, *e non frutto del farsi della responsabilità umana, nella "misura". Ciò implica che vi sia una* funzione *propria dell'essere vivente, dell'"animale", che si rivela, per quel che riguarda l'animale uomo, in tre aspetti, nella "sensibilità" (irascibilità e passioni in libertà), nella "vegetatività" (concupiscibilità), e peculiarmente nell'uomo in*

una forma particolare, che è la "razionalità", l'"intelligenza" (miracolosa e, perciò, miticamente divina).

Di qui il passaggio a cogliere come funziona l'"anima razionale", andando oltre Socrate.

Socrate resta nell'orizzonte del farsi umano, in una ricerca aperta, senza determinare il fondamento primo dei possibili sapere. Perché il sapere non si risolva nella ricerca, è necessario cogliere le guise che permettono il sapere che non sia opinione ma scienza. La presa di posizione nei confronti di Socrate se appare dal Carmide, *è chiarissima nel* Clitofonte *e soprattutto nel* Menone *e nel* Convito, *dove, appunto, si passa dal piano dei rapporti umani allo studio di come si pensa. Di qui l'affermazione che se l'uomo è uomo come ogni altro essere vivente bisogna fare l'ipotesi che il ciò che fa sì che esistiamo è l'anima. Anche qui richiamiamo l'attenzione sul termine 'anima' (ψυχή), da non assumere nel significato che prenderà poi, in particolare nella tradizione ebraico-cristiana. Per Platone, nell'area lessicale greco-romana, significa 'forza vitale', 'vento', 'spirito' non a sé, ma come ciò senza di cui non esistono gli esseri viventi. Questo e quell'"animale"possono esserci o non esserci, ma ciò senza di cui non siamo è l'"anima", che, perciò, e* sempre, *sotto questo aspetto* immortale, *sì come il raggio rispetto ai singoli circoli esistenti. L'uomo, dunque, scopre sé come "forza vitale". Ogni animale è sé nel suo particolare modo d'essere; proprio dell'uomo è d'essere "anima che calcola" (in greco 'calcolare' è* λογιζομαι *in latino* ratio *è connesso con* reri, *che vuol dire 'calcolare'), che, perciò, sa* interlegere, *'trascegliere' con misura, ossia con 'intelligenza'*(νοῦς), *con 'intelletto'* (νόησις *ovvero 'giudizio').*

Ciò che dunque fa dell'uomo un animale diverso dagli altri "animali" (non superiore o inferiore), è l'"anima razionale", condizione dell'uomo; perciò l'"anima razionale" è "prima" di questo o quell'uomo, è non mortale come invece lo sono i singoli. Se vogliamo l'uomo, se l'uomo risulta per un verso

passività, ma, per altro verso, il suo "contrario" (si veda il Fedone) *ossia "attività", che si esplica in "giudizio" è necessario supporre che l'anima è "sempre" (*Meno *80e sgg.;* Phaedo *72e-74a).*

Si ritrova così che la 'verità' (ἀλήθεια) "degli enti" è nei λόγοι, e che l'"uomo-uomo" (non l'uomo "dimentico di sé"), è chi sa pen-sare "calcolatamente", sia nella vita morale (un tipo di calcolo), sia nella capacità di cogliere le possibili scienze, "ricordando sé" ("reminiscenza") nella sua 'essenzialità' (οὐσία), non preso da spinta di passioni e di mode, frantumato, individuo, irrazionale, "apolitico". Ancora, una volta, dunque, non due mondi, ma due modi di atteggiarsi di fronte alla realtà.

Nell'approfondimento del come è che l'uomo è uomo in quanto pensante, si pongono alcune considerazioni.

Innanzi tutto ci si volge a cogliere sé come attività che non ha con-tenuti, e che si risolve volta a volta nella capacità di porre "misura", a seconda dei casi. L'anima dell'uomo si rivela come capacità di "calcolare". Il calcolo in quanto tale è proprio del modo di ragionare umano, è nella sua natura. Non a caso nel Menone *(81b-86c), il ragazzo che non sa, aiutato da Socrate, non trova in sé, in quanto le avrebbe "innate", le "idee" (cani, cavalli, o che sia), ma riesce, pur non sapendo nulla, a procedere in un ragionamento aritmogeometrico:proprio dell'uomo, della "natura" umana, è saper "pensare" in termini matematici che permettono di oltrepassare l'"opinione" e di farsi, nel giudizio, le "idee". Calcolo è, dunque, la razionalità, che, sul piano etico-politico, si rivela come calcolo etico, nel saper pensare giustamente, come è bene, con misura, in una tensione a oltrepassare le individuali e private giustizie storiche, in nome di una* res *che sia* pupblica (res-publica) *e non* privata, *per cui la* res-publica *giusta si pone, come prototipo dietro le spalle, ma in quanto chiusi negli Stati di fatto essa si pone come "dover essere", dinanzi agli occhi, per*

cui ogni giorno si deve ricominciare da capo, indicando così una morale e una politica aperta (Respublica *IX, conclusione).*

In secondo luogo ci si volge a cogliere sé come capacità di pensare le "cose che sono". Esse si possono intendere traducendo il tutto mediante il nostro modo di pensare che è, appunto, quello aritmogeometrico. Diviene così impossibile cogliere la realtà per quello che è, cioè diviene impossibile una scienza della natura (la "fisica"), poiché tra noi e la realtà vi è sempre il nostro modo di pensare e la parola. Sotto questo profilo dal Parmenide *in poi, per un verso si propone come sia possibile "dire" le cose, ricercandone le condizioni senza di cui il "ciò che è" è impensabile e non predicativo. Si ricordino i cinque generi del* Sofista: *il "ciò che è", l'"identico", "quiete", "moto", "il diverso" da (ogni cosa è quella che è perché non è l'altra), che si articolano nel sesto genere dell'essere che è, appunto, il* λόγος (Sophista *253b-264b); i quattro generi, o cause, in quanto condizioni dell'esserci del* Filebo: *"definito", "indefinito", "esserci" o "misto", "causa efficiente"* (Philebus *15d-77a, 23b-17d); le condizioni dell'esserci del* Timeo: *"finito" o "non nato", "spazio", "esserci", "divenire" (in termini aritmo-geometrici), e "causa efficiente", ossia* anima mundi, *termine medio, miticamente il "demiurgo"* (Timaeus *27d-37c, 47e-52d).*

Non vogliamo presentare e spiegare una presunta concezione platonica, ma indicare le proposte di lui, perché sia possibile "dire" e "definire" il "ciò che è".

Interessa qui indicare problematiche aperte da Platone. Sembra, perciò, utile sottolineare anche il modo con cui egli imposta il rapporto "anima" ('forza vitale') e "corpo": non l'"anima" da una parte e il "corpo" dall'altra (realtà per sé); l'"anima" come automovimento, condizione dell'esserci dell'uomo, è sempre; per altro non si può dire dell'"anima" perché nel definirla la perderemmo, come attività, dando perciò realtà al corpo, che, invece, non può essere che limite dell'anima

stessa. Di essa e del corpo non si può parlare se non con un mito. Ricordiamo che Platone usa il mito come tecnica retorica per farsi intendere dai più: volta a volta, a seconda delle persone alle quali si rivolge, per cui si assume uno o altro mito.

Più significativamente usa il mito come ipotesi, *ossia non come dimostrazione, ma come ciò che è "immaginabile"* (εἰκός *'immagine', 'verosimile'). Nel* Fedone *(78c-80b) l'anima è tale in quanto non può essere che identica a sé, una e individua, anche se principio di moto, per spiegare, invece, come possa divenire molte, nell'affermazione di sé, frantumandosi, Platone, nel* Fedro, *ricorre al mito.*

«L'anima è immortale;perché ciò che sempre si muove è immortale. Ora, ciò che provoca movimento in altro ed è mosso esso stesso da qualcos'altro, se subisce un arresto di movimento smette di vivere. Solo dunque ciò che muove se stesso, in quanto non può abbandonare se stesso, mai cessa di essere in moto; anzi è scaturigine e principio di moto di tutte le cose che sono mosse. Ora, il principio non è generato perché, mentre ogni cosa che nasce deve per forza nascere da un principio, questo invece non deve esser generato da niente: se altrimenti il principio procedesse da qualcosa, cesserebbe di essere ancora il principio. Inoltre, dal momento che non è generato, per forza sarà immortale; perché se il principio venisse a mancare, né questo potrebbe nascere da altro, né altro da esso, visto che è necessario che tutto abbia un principio [...] Dell'immortalità dell'anima si è parlato abbastanza; ma quanto alla sua idea [ciò per cui è quella che è] c'è questo che dobbiamo dire: definire quale essa sia, sarebbe una trattazione che assolutamente solo un dio potrebbe fare e anche lunga, ma parlarne secondo immagini *[per come sia immaginabile:* ᾧ δὲ ἔοικεν] *è impresa* umana *e più breve.*

Questo sia dunque il modo del nostro discorso. Si raffiguri l'anima come la potenza d'insieme di una pariglia alata e di un auriga. Ora tutti i corsieri degli dèi e i loro aurighi sono buoni e

di buona natura, ma quelli degli altri esseri sono un po' sì e un po' no. Innanzitutto, per noi uomini, l'auriga conduce la pariglia; poi dei due corsieri uno è nobile e buono, e di buona natura, mentre l'altro è tutto il contrario ed è di natura opposta. Di qui consegue che, nel nostro caso, il compito di tal guida è davvero difficile e penoso. Ed ora bisogna spiegare come gli esseri viventi siano chiamati mortali e immortali. Tutto ciò che è anima si prende cura di ciò che è inanimato, e ruota per l'intero cielo [οὐρανόν, *ossia ciò che raccoglie il visibile, per cui ciò che si vede con l'occhio della mente è* iperuranio*]* assumendo secondo i luoghi forme sempre differenti. *Così, quando sia perfetta ed alata, l'anima spazia nell'alto e governa il mondo; ma quando un'anima perda le ali, essa precipita fino a che non s'appiglia a qualcosa di solido, dove* si accasa [κατοικισθεῖσα], *e assume un corpo di terra che sembra si muova da solo, per merito della potenza dell'anima»* (Phaedrus *245c-246c).*

Il corpo, dunque, non è realtà a sé stante, ma è "limite" dell'anima. Platone non dice che l'anima "cade" nel corpo e si definisce molti-plicandosi nelle anime e nei corpi. Platone sottolinea che quando l'uomo dimentica sé per quello che è ("anima" razionale) e, guardando sé, si delimita, definendosi, la stessa anima si limita e 'fa sua casa' (οἰκίζομαι) *il corpo. I corpi sono, perciò, anime corpose, per cui non sono le anime nei corpi, ma i corpi nelle anime, come interpreterà Plotino la pagina del* Fedro (Enneades *IV 3, 23), in quanto delimitazioni, affermazioni di sé, dispersione, irrazionalità (il mondo di tutti i giorni, degli uomini non uomini). Perciò bisogna stare attenti al termine* οἰκίζομαι, *che non vuole dire "caduta" dell'anima in corpi già esistenti, di un'anima anch'essa per se stante (come spesso indifferentemente si traduce la "caduta" nel corpo, presi da altre, più tarde, interpretazioni). Ancora una volta, per altra via, non due mondi, ma due modi di atteggiarsi.*

Sempre sul significato storico dei "termini" usati "prima" di Platone e nella discussione con quel "prima" da parte di lui (vedi sopra), altre poche osservazioni. Platone non ha mai formulato un sistema.

Ha lasciato molte vie aperte, mostrato quali sono i problemi, ha suggerito non soluzioni, ma linee di discussione. Ha proposto questioni etico-politiche e questioni più strettamente teoretiche, relative alle condizioni che permettono le scienze (suggestioni relative alla "fisica" e all'analisi del discorso, λόγος*), solubili in termini aritmogeometrici, per cui, alla fine, Platone ritiene impossibile, nell'ambito teoretico, una "fisica" come scienza. Sempre, invece, il suo intento è, coerentemente, volto a indicare come è che si "pensa bene" sia nell'etica-politica (un tipo di "bene"), sia nella teoretica (altro tipo di bene); il sapere pensare bene, in campo aritmo-geometrico, significa non solo sapere questo o quel teorema, ma come è bene e giusto pensare. Per questa ragione, tale sapere non si può determinare (almento che non si esprima con un "mito"), se non rendendosi conto che quelle operazioni non si possono "scrivere", o "dire" a parole, ma solo sensibilizzare in calcoli, formule e teoremi, che indicano il saper pensare bene, il bene, in quel campo. Tali formule, teoremi e così via, disegnati su tabelloni (si andava a sentir Platone, scrivono Aristotele e Aristosseno, credendo che, parlando del "bene" egli discutesse di morale, e invece, discorreva di aritmo-geometria, come risulterebbe da uno scritto il* De bono*), sono quelli che verranno indicate come le 'dottrine non scritte di Platone', gli* ἄγρρητος δόγματα *che, perciò, sono "indiscorribili", non 'retoricizzabili'* (ἄρρητος)*. Si tenga qui presente che in greco tanto 'scrivere' quanto 'disegnare' si dice* γράΦειν*. Le "formule" o i "disegni geometrici", disegnati, diremmo, alla lavagna (ad esempio, per noi, 2 π√l/g) sono disegnati, ma non sono scrivibili. Tale sapere implica numeri e teoremi, che permettono di tradurre la realtà in termini aritmo-geometrici, ma non si possono interpretare da*

parte nostra come *un sapere nascosto. Mai – dice Platone* nell'Epistola *VII*egli *ha scritto un sistema intorno alla "natura" (alla "fisica"), ma da sempre si è dedicato alla ricerca aperta, in tutti i campi, rifiutando ogni sapere divulgato in pillole, che, anzi, sarebbe dannoso per i più.*

Chi parla per clichés, *chi ritiene di avere una sua teoria e un suo sistema, e che non ricerca più, non è – scrive Platone – filosofo, «ma sono persone che hanno soltanto una coloritura di opinioni, come la gente abbronzata al sole, che vedendo quante cose si devono imparare, quante fatiche si deve sopportare, come si convenga a seguire tale studio, la vita regolata di ogni giorno giudicano che sia una cosa difficile e impossibile per loro; sono quindi incapaci di continuare a esercitarsi, ed alcuni si convincono di conoscere sufficientemente il tutto, e di non avere più bisogno di affaticarsi»* (Epistula *VII 340d-e).*

«Io posso dire di tutti quelli che hanno scritto o scriveranno dicendo di conoscere ciò di cui mi occupo per averlo sentito esporre o da me o da altri o per averlo scoperto essi stessi, che, a mio giudizio, non capiscono nulla di questi argomenti. Su tali argomenti non c'è né mai vi sarà un mio scritto. Di quello che è il loro oggetto non si deve parlare [ῥητόν [...] οὐδαμῶς ἐστίν*], come si fa per le altre scienze* [μαθήματα], *ma quando si ha lunga dimestichezza con tali problemi, quando con essi si vive, allora la verità brilla improvvisa nell'anima come la fiamma dalla scintilla, e di se stesa in seguito si nutre. Eppure io almeno so questo, che tali argomenti scritti o detti da me sarebbero detti nel modo migliore. Se ritenessi che fosse opportuno mettere per scritto* [γραπτέα] *tali cose in adeguata maniera per essere intese dalla massa, e che si possono dire [ῥητά], cosa avrei potuto cogliere di più bello nella mia vita se non scrivere [γράψαι] di tali verità utilissime per gli uomini e trarre alla portata di tutti la natura [φύσις]? Ma io non penso che tale occupazione [...] sia giovevole a tutti; giova soltanto a quei pochi che da soli, dopo qualche indicazione, possono progredire*

fino in fondo alla ricerca; gli altri ne trarrebbero un ingiustificato disprezzo o una sciocca e superba presunzione, quasi avessero appreso qualche cosa di augusto» (ivi, *341b-e).*

Due campi, dunque, che s'intrecciano, ciascuno mantenendo il proprio metodo. La "scienza morale", che implica il giusto rapporto tra uomini (virtù, πολιεία, *come tensione a realizzare una giusta* res-publica), *è resa possibile mediante il dialogo, in discorsi che si fanno volta a volta, e che non possono essere chiusi in uno scritto, che resterebbe muto e si ergerebbe a sistema adialogico («è il discorso che si scrive, insieme al sapere, nell'anima di chi impara»:*

Phaedrus *275a-c; 276a-c; 277a). La scienza, come ricerca delle condizioni che permettono il pensare le cose che sono, implica altro metodo, poiché altro è il suo contenuto; possibile per Platone è la "matematica", come* μάθησις *aritmo-geometrica, per cui impossibile è la "fisica". Sotto questo aspetto si hanno più momenti: 1) che traducendo in termini "aritmo-geometrici" le cose, esse vengono 'disegnate'* (ὑπογράφω) *su "tabelloni", in formule, che sono quindi "disegnate", sì, ma che non sono scrivibili* (γράφω) *e non daparlare (retoricizzabili:* ῥητά; *si noti che Platone non usa* Φημί, *che ha valore "mistico"; 2) che relativamente alle singole scienze, abbiamo per un verso le istituzioni di ciascuna, che restano chiuse in sé, per altro verso lo studio di quelle che sono le condizioni che permettono il processo e la ricerca delle scienze stesse. «Non è, questa mia, una scienza come le altre: e non si può in alcun modo comunicare, ma come fiamma si accende…»* (Epistula *VII 341c). Scrive Giorgio Pasquali che tale illuminazione improvvisa non si può intendere come illuminazione mistica. «Un'illuminazione mistica non può progredire gradatamente: non appena la mente di Dante è percorsa da un fulgore "in che sua voglia venne meno" la* Divina commedia *cessa. Qui, invece, questo qualcosa, una volta nell'anima nutre di sé se stessa»* (Le Lettere di Platone, *Firenze 1938, p. 56). Sotto questo aspetto la*

tensione verso il processo delle scienze, in una spinta a determinarne la natura, non è da mettere in parole (ῥητά), non si può tradurre in un trattato scritto, non solo ma non è bene parlarne ai più: sarebbe dannoso per i più, perché formeremmo "pappagalli delle Muse altrui", non solo ma gente che si compiacerebbe di quel "sapere in pillole" non bene, come male viene, da sempre, usato il sapere accattato, per cui si crede di saper tutto, ad esempio di medicina, e si accusano mali inesistenti, quando tale sapere passa attraverso, diremmo oggi, i mass media*, e gli* slogan*. Si rendono gli altri schiavi e supini: è "acultura". E si badi bene, non si tratta di esoterismo, né di misticismo. Come sempre, per Platone, è un appello a sapere pensare e a essere ciascuno quello che è bene che sia, ciascuno uguale all'altro se fa "bene" ciò per cui è quello che è.*

Ancora una volta: attenzione a non credere "cultura" ("coltivazione", che si realizza giorno per giorno) e "sapere" quell'abbronzatura di sole che dura per pochissimo e arresta la ricerca scientifica.

Meglio ancora, a questo testo si avvicina un passo del Fedro *(276b), dove, dopo avere sottolineato che la "cultura" ("coltivazione") seria è come l'"agricoltura dell'anima", si sottolinea che v'è un altro atteggiamento, quello di far bella figura, simile all'opera di un agricoltore che si adopera solo per il dì della festa e per mettersi in mostra: «Forse che l'agricoltore intelligente, seminando in estate, in tutta serietà, i semi che gli stanno a cuore e vuole diano frutti, nei giardinetti di Adone, si rallegra, vedendoli venir su rigogliosi, in otto giorni? O lo farà solo, se anche lo farà, per divertimento e per via della festa?».*

Ma qui basta. Solo un invito a leggere un altro "tutto Platone".

FRANCESCO ADORNO

Al lettore di Platone

Già, «leggere un altro tutto Platone». Eppure chi raccolga l'invito di Francesco Adorno – tanto più seguendo la sua autorevole e suggestiva proposta di una lettura (o rilettura) non rituale, anticonformistica, insomma, socraticamente insoddisfatta di sé e diffidente di ogni "conquista" o sicurezza intellettuale – si trova subito di fronte a un paradosso: a leggere, cioè, la parola scritta dell'intellettuale antico che più di ogni altro, e con più chiarezza, si è pronunciato contro la "filosofia scritta".

Avverso alla parola scritta, e devoto invece all'indagine che si esprime nella dialettica "non immobile" della conversazione, Platone ha affidato la sua ricerca a libri scritti. Si tratta, innegabilmente, di un'incongruenza, e a volerla rimarcare è facile osservare come sotto questo aspetto la fedeltà di Platone all'insegnamento socratico sia addirittura inferiore a quella di un Epitteto, che oltre quattro secoli più tardi, e beninteso senza intrattenere con Socrate lo stretto rapporto di un discepolo diretto, evitò rigorosamente di mettere per iscritto le sue dottrine, lasciando che fossero altri (l'allievo Arriano) a pubblicare il contenuto delle sue lezioni.

I fatti, ossia i pronunciamenti di Platone nei riguardi della scrittura, sono incontrovertibili. I libri scritti, dice Socrate nel Protagora, *non hanno «nulla da rispondere, né da chiedere» ai lettori sul proprio contenuto, e, come vasi bronzei percossi, si limitano a risuonare in modo sempre identico. Così fanno pure retori e sofisti, i cui interminabili discorsi restano chiusi a ogni*

precisazione o approfondimento: sono pochi, invece, quelli capaci di affrontare il dibattito, in cui occorre saper rispondere in modo breve e persuasivo, e ricoprire i vari compiti dell'interlocutore (esporre, domandare, rispondere) (329a-b). Come appunto, per le vie e i ginnasi di Atene, fa Socrate. Un'analoga immagine ricorre nel Fedro. *Questa volta Socrate si produce in un'articolata contestazione dell'uso della scrittura, che conclude accostando la fissità della "lettera morta" alla fissità di un dipinto: «Le creazioni della pittura ti stanno di fronte come cose vive, ma se tu rivolgi loro qualche domanda, restano in venerando silenzio» (275d). La scrittura è dunque irredimibile stasi, negazione del fermento e del moto dialettico. Come appare dal mito della sua invenzione, attribuita al dio egiziano Theuth (ivi, 274c275b), essa non arreca alcun giovamento agli uomini, poiché non li spinge all'esercizio della memoria, a interrogarsi e rispondersi, bensì, all'opposto, produce le circostanze atte all'oblio: «confidando nella scrittura», l'uomo non cerca più in sé, «con uno sforzo interiore», di pervenire alla verità, ma demanda ogni risultato raggiunto – il quale è solo presupposto di un nuovo risultato – a un archivio di «segni esterni», vacui e sterili. Al più, la scrittura può avere valore ipomnematico (ovvero lo strumentale compito di "rammentare"): ma certo non produce sapienza. Anzi – e qui è un secondo punto della critica platonica alla "cultura scritta" – la presenza e la disponibilità di libri producono un ancor più grave danno: chi li avrà letti, senza averne tratto alcun insegnamento si crederà in possesso di molte cognizioni, presumendo di sapere (ciò che inibisce all'origine il vero lievito del sapere, la socratica consapevolezza del proprio ignorare).*

Si è osservato che queste affermazioni, comparendo in bocca a Socrate, potrebbero anche riflettere solo la posizione del maestro, senza impegnare necessariamente le scelte del suo allievo. Naturalmente chi pensa così è tra quanti considerano

non autentica l'Epistola *VII, nella quale ritroviamo, questa volta "inprimapersona", il medesimo energico rifiuto della scrittura quale strumento dell'attività filosofica: «su ciò [sull'oggetto del mio studio] non esiste, né mai vi sarà, alcun mio scritto; perché questa disciplina non è assolutamente, come le altre, comunicabile, ma dopo una lunga convivenza e dimestichezza con questi problemi, improvvisamente, come luce che si sprigiona dalla fiamma, essa nasce nell'anima e nutre ormai se stessa» (341c-d). A prescindere dall'effettiva paternità dell'*Epistola, *il contesto è assolutamente in sintonia con quanto si afferma nel* Fedro*: essere cioè la scrittura uno strumento improprio e dannoso, che può giungere nelle mani di chiunque, anche di ignoranti e presuntuosi, diffondendo cose su cui l'autore non può più tornare a esprimersi, e che rischiano di essere scambiate, per «una superba e vuota fiducia», con «qualcosa di sublime» (341d-e). Data la situazione, pare semplicistico risolvere il problema di fondo sostenendo che qui non sia Platone a parlare, ma qualcuno che si limita a riecheggiarne il pensiero, e che in* Protagora *e* Fedro *Socrate "parli per sé" (e del resto nei nostri testi Platone non prende mai le distanze, su questo punto fondante, dal maestro).*

L'aporia, dunque, rimane, poiché in ogni caso rimane senza smentite, negli scritti platonici, il primato che si riconosce all'oralità rispetto alla scrittura. È un primato che riguarda esclusivamente la composizione di trattati sistematici (questo parrebbe il contesto specifico in cui il problema è assunto nell'Epistola *VII), o anche di dialoghi? Da questa domanda dipende, com'è chiaro, una nostra minore o, rispettivamente, maggiore percezione dell'"incongruenza" di Platone. Alla domanda non si può rispondere in maniera definitiva, ma è chiaro che il comportamento di Platone, prolifico autore di dialoghi, mostra come il rifiuto della scrittura filosofica valesse in modo insuperabile, in definitiva, solo come rifiuto di mettereper iscritto un compendio sistematico (un "trattato"). i*

dialoghi ai quali affidò le sue riflessioni dovevano, evidentemente, costituire un'eccezione compatibile con l'idea di fondo. Ma perché? Forse perché la forma del dialogo meglio di qualunque altra risponde all'articolazione viva del processo dialettico condotto oralmente, Socratico more. *Il dialogo platonico sarebbe la traduzione letteraria (scritta) mimetica del parlato. Una forte inclinazione verso la mimesi dialogica era, oltre che il naturale esito dell'apprendistato socratico, una caratteristica personale di Platone, che, stando a una testimonianza a lungo ripetuta dalla tradizione, amava i mimi del siracusano Sofrone, al punto di averli «sempre tra le mani» (Ateneo, XI 504b), o accanto al letto, veri* livres de chevet. *Se ammettiamo che simili tradizioni biografiche, sotto il velo di manipolazioni aneddotiche variamente motivate, possano contenere un fondo di verità, o almeno una traccia utile alle nostre ricostruzioni, può avere qualche significato il fatto che una parte della tradizione riporti che Platone dapprima compose tragedie, in seguito, prima dell'incontro con Socrate, le sconfessò e diede alle fiamme, per indirizzarsi ai mimi di Sofrone. Può avere un senso la contemporaneità che viene a instaurarsi tra l'abbandono della tragedia (di quella poesia, cioè, che sarà poi oggetto di pesante condanna e di bando dall'ideale Repubblica) a favore dei mimi sofronei, e la "conversione", per così dire, dalla letteratura alla filosofia: quanto meno essa indica con tutta evidenza che i mimi, in virtù certo della loro viva impronta realistica e del loro impianto "dialettico", sono legittimi e idonei nel mondo del filosofo. Del resto anche Aristotele, nella* Poetica *(1447b 10 sgg.), accosta i mimi di Sofrone ai* Σωκρατικοὶ λόγοι *('dialoghi socratici'): sotto questa denominazione generica dobbiamo scorgere, oltre a un non meglio conosciuto Alessameno al quale si riferisce ancora Aristotele in un passo del perduto dialogo* Sui poeti *(fr. 72), naturalmente anche e soprattutto Platone.*

Perché fu Platone a portare al massimo livello il genere del

dialogo filosofico, proprio attraverso i Σωκρατικοὶ λόγοι *(anche se non va accolta la notizia antica che lo vuole "inventore" del genere).*

Con ciò, tuttavia, riusciamo appena a spiegarci perché la forma prescelta per la "violazione" del tabu della scrittura filosofica fosse il dialogo. Il problema, in sé, rimane. Ma rimane aperto anche uno spiraglio che forse permette di comprendere meglio la situazione.

Un punto importante viene ancora dal "manifesto"platonico contro la scrittura, dal Fedro, *dove Platone pur affermando che la scrittura è e rimane un nobile «gioco» (παιδιά), ammette che «i migliori discorsi scritti non sono in realtà che uno strumento di reminiscenza per coloro che già sanno» (277e-278a). Dovremmo considerare con maggior attenzione il fatto che ogniqualvolta Platone parla di parola scritta e parola parlata lo fa da un preciso punto di vista, quello dell'apprendimento filosofico, ossia, nei termini caratteristici della sua concezione, di quell'apprendimento che altro non è se non progressivo ri-conoscimento e ri-scoperta di quanto già presente nel soggetto pensante. Rispetto a questa innata verità – l'idea in sé – già la nostra definizione concettuale costituisce una copia imperfetta: il nostro concetto di cerchio non è ancora il cerchio in sé, nella sua essenza, ma qualcosa di additivo rispetto all'essere, un fenomeno psichico che ci pone nel più stretto rapporto possibile all'uomo con la pura idea del cerchio. Ma rispetto al concetto, la parola viva fornisce una rappresentazione di un grado ancora più lontana dalla verità: è copia inferiore del concetto, in quanto copia "corporea", inevitabilmente legata al carattere transeunte, caduco, fallibile del corporeo. Di fronte alla parola parlata, infine, la parola scritta viene a configurarsi come uno stadio ancora più basso e "lontano" della nostra rappresentazione della verità, una copia di rango infimo, priva di vita, esposta alla mercè di equivoci e strumentalizzazioni, incapace di modificarsi e correggersi, ma, capace, come si dice*

nel Fedro, *di far ricordare chi «già sa».*

Rileggere anche in questa chiave il celebre mito della caverna (Repubblica *VII), che adombra lo sforzo umano a liberarsi dalle catene dell'ignoranza, aiuta a meglio intendere la dialettica del rapporto tra scrittura e oralità, rapporto che non va inteso in senso radicalmente alternativo, ma nella sua natura probabilmente gerarchica.*

La filosofia, chiamata a ri-percorrere, "a ritroso", la via che ci separa dal perduto mondo delle essenze pure, a passare dalle ombre ingannevoli dell'ignoranza alla nitida solarità del sapere, segue un cammino lungo il quale parola scritta, parola orale, pensiero e infine visione delle idee rappresentano le fasi fondamentali, i gradi di un'ascensione. Gli scritti filosofici, e tra essi i Dialoghi *platonici, non forniscono affatto una filosofia completa e già realizzata (e anzi, tra mani grossolane e arroganti possono pregiudicarla), ma indicano pur sempre la via. Una via in quattro fasi che appare, tra variazioni contingenti, sullo sfondo di numerosi scritti platonici, dal* Gorgia *al* Simposio, *dal* Fedro *alla* Repubblica, *ecc. In essa si rivela la natura intima dell'intera esperienza platonica, nella quale la ricerca intellettuale è tutt'uno con la didattica (e con l'autodidattica), poiché non esiste forma di conoscenza che non passi attraverso l'apprendimento: da qui la centralità di tutto ciò che giovi a guadagnare alla scienza gli spazi che ad essa competono, a rendere apprendibile l'insegnabile.*

La filosofia, nella concezione platonica come e più che nelle altre "scuole" antiche, è vocazione e pratica totalizzante, che impegna senza residui l'intero individuo. E in un sistema votato alla massima integrazione degli strumenti didattici la compresenza di insegnamento orale (i corsi dell'Accademia) e circolazione scritta lascia immaginare che Platone riconoscesse ai propri "libri" un ruolo ipomnematico, di supporto materiale alla vera attività filosofica, affidata primariamente alla parola orale, divina "ostetrica" di concetti che iniziano alla luminosa

visione della realtà in sé. Il libro come corredo dell'insegnamento e della dialettica orale, dunque. E, quindi, libri destinati forse anche alla diffusione esterna (per cogliere l'opportunità di acquisire ulteriori spazi comunicativi alle linee del proprio programma intellettuale ed educativo), ma eminentemente diretti a circolare tra i propri allievi. Libri non per tutti, ma per «i pochi che da soli», dice l'Epistola *VII (341e), «possono progredire fino in fondo alla ricerca», per i quali i libri di filosofia possono servire, appunto, come la scintilla, la* μικρὰ ἔνδειξις *la 'piccola indicazione' di cui necessitano per spiccare un volo più alto. È ancora la medesima "indicazione", credo, che nei* libri *di Plalone cerca, e immancabilmente trova, ogni moderno* lettore *di Platone.*

ENRICO V. MALTESE

Nota biobibliografica

Platone nacque ad Atene nel 428/27 a.C. da famiglia aristocratica: il padre Aristone si vantava discendente del mitico re Codro, la madre Perictione si ricollegava indirettamente a Solone. Questa parentela lo avvicinava alle cerchie oligarchiche e filospartane della città: Crizia, uno dei principali ispiratori della svolta oligarchica del 404/3 (governo dei Trenta Tiranni), era suo zio materno.

Sulla biografia di Platone informano soprattutto i suoi stessi scritti, in primo luogo l'*Epistola* VII, della cui autenticità tuttavia qualcuno continua a dubitare. Intorno ai vent'anni si avvicinò a Socrate, al cui insegnamento restò legato fino alla morte del maestro, avvenuta nel 399 (la drammatica vicenda è al centro dell'*Apologia di Socrate* e del *Fedone).* Intanto il giovane Platone aveva compiuto le prime esperienze in campo politico: ma ogni illusione di veder sorgere un governo fondato su principi di giustizia ed equità si era subito scontrata con una realtà ben diversa e, con amarezza, Platone aveva declinato ogni impegno, prendendo le distanze dalla vita pubblica ateniese, e dal partito oligarchico, ancor prima del 401 (data della restaurazione democratica).

Da quel momento egli alternò il soggiorno ad Atene con viaggi di studio. Come altri intellettuali e filosofi greci, visitò l'Egitto, restandovi per circa tre anni. Poi fu la volta di Cirene e soprattutto della Magna Grecia, dove, sulle tracce della fiorente tradizione pitagorica, rimase qualche tempo a

Taranto, entrando in contatto con Archita. Nel 388 si recò una prima volta a Siracusa, alla corte di Dionisio il Vecchio, con l'intento di realizzare quel "governo dei filosofi" che ben conosciamo soprattutto dalla *Repubblica* (in particolare dal libro V). L'esperienza fu disastrosa: il tiranno siracusano, sospettoso dell'esclusivo legame creatosi tra Platone e il proprio giovane cognato e genero, Dione, e preoccupato dei risvolti politici dell'insegnamento del filosofo ateniese, lo fece imbarcare su una nave spartana e deportare a Egina, città allora in conflitto con Atene. Qui Platone, considerato prigioniero di guerra, riacquistò la libertà solo grazie alla generosità di un cittadino di Cirene, Anniceride, che pagò il riscatto richiesto.

Tornato ad Atene, vi fondò la sua scuola, l'Accademia (dal nome del grande parco che la ospitava, intitolato appunto all'eroe cittadino Academo). Ma i legami con Dione, nel quale continuava a riporre grandi speranze per l'edificazione della Repubblica ideale, restavano stretti, e quando, alla morte di Dionisio il Vecchio (367 a.C.), Siracusa passò nelle mani del figlio di questi, Dionisio il Giovane, Platone partì un'altra volta per la Sicilia, convinto che il nuovo tiranno avrebbe facilmente assecondato i suoi progetti. Ma così non fu. Il giovane principe, diffidente e geloso, esiliò Dione e trattenne Platone come prigioniero alla sua corte, concedendogli solo più tardi il permesso di partire. Tornato ad Atene, Platone vi riprese l'insegnamento, fino al 361, allorché, subendo le pressanti richieste di Dionisio, che minacciava in caso contrario di far uccidere Dione, dovette ancora una volta imbarcarsi per Siracusa. Qui trascorse quattro anni, tra gravissimi rischi personali: da ultimo, l'insuccesso della spedizione di Dione contro Dionisio e l'uccisione di Dione stesso lo convinsero ad allontanarsi definitivamente dalla Sicilia (357/56) e ad abbandonare così ogni tentativo di tradurre in realizzazione pratica il sogno dello Stato ideale.

Trascorse gli ultimi anni ad Atene, immerso nell'insegnamento e nello studio: la morte lo colse all'età di 81 anni (348/47), mentre andava ultimando le *Leggi,* estrema teorizzazione di un'utopia inseguita durante l'intera esistenza.

Ci è giunta – caso raro nell'ambito delle letterature antiche – l'intera sua produzione, inclusi alcuni scritti non genuini, o di autenticità controversa. Tra i più gravi problemi generali che concernono la sua opera, quello dell'ordine cronologico dei singoli testi.

Bibliografia essenziale

L'edizione di riferimento del testo platonico rimane tuttora quella a cura di J. BURNET: Platonis *Opera,* Oxonii, Clarendon, 1905-12[2], 5 voll., più volte ristampata. È in corso di allestimento una nuova edizione che ne prenderà il posto nella serie degli «Oxford Classical Texts» (Platonis *Opera,* edd. E.A. DUKE *et al.,* I, Oxonii, Clarendon, 1995; Platonis *Respublica,* ed. S.R. SLINGS, ivi, 2005). Altre edizioni integrali sono quelle, a opera di curatori vari, che compaiono nella «Collection des Universités de France» (Paris, Les Belles Lettres, 1920-64, 14 vol.), e nella «Loeb Classical Library» (Cambridge, Mass. and London, Heinemann – Harvard University Press, 1914-30, 12 vols.), rispettivamente corredate da traduzione francese e inglese, entrambe più volte ristampate.

Tra le traduzioni italiane integrali si ricordano almeno quelle di e. martini (Torino, Utet, 1922; 2a ed. accr., con introduzione di G. PUGLIESE carratelli: Firenze, Sansoni, 1974), di E. TUROLLA (Milano, Rizzoli, 1953), di autori vari (Bari, Laterza, 1966; nuova edizione a cura di G.

GIANNANTONI, ivi 1971, 9 voll.), di G. REALE (Milano, Rusconi, 1991). A queste si aggiungano i volumi complementari di F. ADORNO *(Dialoghi politici e lettere di Platone,* Torino, Utet, 1953-58, 2 voll.) e G. CAMBIANO *(Dialoghi filosofici di Platone,* ivi, 1970-81, 2 voll.).

Nella vastissima bibliografia su Platone indichiamo una ristretta scelta di monografie che ricostruiscono complessivamente la personalità e l'opera del filosofo, o vertono su aspetti portanti della figura e del pensiero: U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon,* Berlin, Weidmann, 1920, 2 Bande; P. FRIEDLAENDER, *Platon,* Berlin, de Gruyter, 1954-57, 3 Bande (del volume I esiste una traduzione italiana dal titolo *Platone. Eidos, Paideia, Dialogos,* Firenze, La Nuova Italia, 1979); r. lodge, *The Philosophy of Plato,* London, Routledge and Kegan, 1956; E.A. HAVELOCK, *Preface to Plato,* Cambridge, Cambridge University Press, 1963 (saggio fondamentale sotto più aspetti; ne esiste una traduzione italiana con il titolo *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone,* Roma-Bari, Laterza, 1973); J. STENZEL, *Platone educatore,* trad. it., Bari, Laterza, 1966; M.F. SCIACCA, *Platone,* Milano, Marzorati, 1967, 2 voll.; V. GOLDSCHMIDT, *Questions platoniciennes,* Paris, Vrin, 1970; L. ROBIN, *Platone,* trad. it., Milano, Lampugnani-Nigri, 1971; M.P. SCHUHL, *L'&uvre de Platon,* Paris, Alcan, 1971; G. VLASTOS, *Platonic Studies,* Princeton, Princeton University Press, 1973; F. ADORNO, *Introduzione a Platone,* Roma-Bari, Laterza, 1978; A.E. TAYLOR, *Platone. L'uomo e l'opera,* trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1978; R.M. HARE, *Plato,* Oxford, Oxford University Press, 1982; J.C.B. GOSLING, *Plato,* Routledge & Kegan, 1983; H.G. GADAMER, *Studi platonici,* trad. it., Casale Monferrato, Marietti, 1983-84, 2 voll.; A. CAPIZZI, *Platone nel suo tempo,* Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1984; W.D. ROSS, *Platone e la teoria delle idee,* trad. it., Bologna, Il Mulino, 1989; G. RYLE, *Per una lettura di Platone,*

trad. it., Milano, Guerini, 1991; G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche,* Roma-Bari, Laterza, 1991[2]; P.M. MOREL (ed.), *Platon et l'objet de la science,* Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1996; J. CROPSEY, *Plato's world. Man's place in the cosmos,* Chicago, Chicago University Press, 1997; G. FINE (ed.), *Plato,* Oxford, Oxford University Press, 1999, 2 voll.; F.D. MILLER – J. PAUL (edd.), *Platonic Ethics. Old and New, Ithaca,* Cornell University Press, 1999; N.D. SMITH (ed.), *Plato. Critical assessments,* London and New York, Routledge, 1999, 4 voll.; G. CASERTANO (ed.), *La struttura del dialogo platonico,* Napoli, Loffredo, 2000; F. COSSUTTA – M. NARCY (edd.), *La forme dialogue chez Platon. Évolution et réceptions,* Grenoble, Million, 2001; CH. BOBONICH, *Plato's Utopia Recast. His later ethics and politics,* Oxford, Clarendon, 2002; M.L. DESCLOS, *Aux marges des dialogues de Platon. Essai d'histoire anthropologique de la philosophie ancienne,* Grenoble, Million, 2003; M. DIXSAUT, *La natura filosofica: saggio sui dialoghi di Platone* [1985], trad. it., Napoli, Loffredo, 2003; L. GERSON, *Knowing persons. A study in Plato,* Oxford, Clarendon Press, 2003; D. O'MEARA, *Platonopolis. Platonic political philosophy in late Antiquity,* Oxford, Clarendon Press, 2003; M. VAN ACKENREN, *Das Wissen vom Guten: Bedeutung und Kontinuitat des Tugendwissens in den Dialogen Platons,* Amsterdam, Gruner, 2003; J.F. PRADEAU, *Platon, les démocrates et la démocratie. Essai sur la réception contemporaine de la pensée politique platonicienne,* Napoli, Bibliopolis, 2005; M. ERLER, *Platon,* Munchen, Beck, 2006; M. SCHOFIELD, *Plato. Political philosophy,* Oxford, Oxford University Press, 2006; L. BRISSON – J.F. PRADEAU, *Dictionnaire. Platon,* Paris, Ellipses, 2007; chr. rowe, *Plato and the art of philosophical writing,* Cambridge, Cambridge University Press, 2007. Di grande utilità per il lettore della *Repubblica* sono: G.R.F. FERRARI, *City and soul in Plato's Republic,* Sankt Augustin, Academia, 2003; M. DIZSAUT – A.

LARIVÈE – F. TEISS (edd.), *Études sur la République de Platon – Études sur la République de Platon,* Paris, Vrin, 2005, 2 voll.; g.r.f. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic,* Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Nota al testo

Le traduzioni dei vari dialoghi sono state condotte sull'edizione burnet sopra citata. Le indicazioni dei paragrafi racchiuse tra parentesi quadre si riferiscono alla canonica ripartizione del testo dell'edizione dello stephanus (Henri Étienne, Paris 1576).

E. V. M.

Εὐθύφρων / Eutifrone

*L'*Eutifrone *non viene comunemente considerato il primo dialogo della produzione letteraria filosofica di Platone, ma è pur sempre la prima opera della prima tetralogia del filosofo ateniese. Questa sua collocazione risponde a una scelta degli editori antichi, che annoverarono il dialogo tra quelli cosiddetti socratici (nei quali appunto campeggia la figura di Socrate, protagonista e in certo modo "eroe" di ogni singolo testo). All'interno di questa partizione i dialoghi venivano disposti secondo le articolazioni fondamentali della biografia socratica, ovvero l'accusa, il processo, il carcere, la morte, ed evidentemente parve naturale collocare l'*Eutifrone *insieme con l'*Apologia*, il* Critone *e il* Fedone. *Ma basta uno sguardo al contenuto concettuale del dialogo per comprendere come questa collocazione sia poco soddisfacente: a favore di una datazione più matura, che collochi l'*Eutifrone *dopo i dialoghi propriamente socratici e poco prima di quelli in cui la dottrina delle idee è oggetto di estesa trattazione, sta per l'appunto il legame con quella dottrina, che emerge palese là dove la discussione verte sull'"idea" del santo "in sé e per sé".*

*Ciò considerato, è probabile che l'*Eutifrone *sia stato scritto dopo il* Protagora *e il* Gorgia*, nei quali santità e giustizia appaiono concetti definitivamente elaborati e autonomi.*

*Quanto alla struttura e alla fisionomia del dialogo, l'*Eutifrone *rappresenta in modo caratteristico il tipo del dialogo, per così dire, "in presa diretta", ovvero dell'esposizione in cui i personaggi – qui Eutifrone e Socrate – sono introdotti*

direttamente a esprimere le loro posizioni: il dibattito è offerto senza mediazioni o cornici, nel suo progressivo svolgersi (è stato qualche volta suggerito l'accostamento, non arbitrario, a una vera e propria "scena" teatrale).

In altri casi, invece – valga in primo luogo l'esempio del Fedone*, può avvenire che il dialogo sia riferito da qualcuno (un testimone narratore che ne rievoca lo svolgimento, talvolta intervenendo a sottolineare discretamente il proprio ruolo di "voce fuori campo" con brevi incisi e puntualizzazioni), all'interno di un racconto che funge da cornice.*

Veniamo, appunto, allo sviluppo del dibattito, che reca, dall'inizio alla fine, un'impronta di spontanea freschezza. Eutifrone torna dal tribunale ove si è recato per accusare di empietà il padre, colpevole di aver lasciato morire di fame e di stenti un proprio servo, incatenato in un fosso. Socrate invece sta per entrare in tribunale per respingere un'accusa di empietà, mossa contro di lui da Anito e Meleto. Siccome Eutifrone, fin dalle prime battute, pretende di avere le idee ben chiare su cosa sia empietà (e sulla santità, che ne è il contrario), Socrate si dice disposto, facendosi suo discepolo, ad ascoltarne gli insegnamenti. Così potrà ben difendersi dall'accusa di Meleto e, forse, ritorcerla contro di lui.

*Sicuro di sé, Eutifrone esordisce dichiarando che santo è ciò che lui sta compiendo, nell'accusare d'omicidio il proprio padre, come non santo, cioè empio, sarebbe l'omissione della denuncia, dato il vincolo di parentela che lega accusato e accusatore. Socrate ribatte che dal caso particolare vorrebbe risalire a un concetto più sicuro, alla vera essenza (*εἶδος, ἰδέα*) della santità in universale, in virtù della quale «tutti gli atti santi sono santi».*

Eutifrone passa allora a sostenere che santo è «ciò che è caro agli dèi», e non santo il contrario. Socrate ne conviene, perché, a differenza dell'interlocutore, non crede che gli dèi talvolta possano dissentire e opporsi gli uni agli altri; e tuttavia non gli

sfugge che una tale definizione ridurrebbe la santità stessa a una sorta di approvazione formale ed esterna da parte degli dèi sugli atti umani, sottraendo loro ogni qualità intrinseca in quanto frutto di una scelta. Del resto, caro agli dèi è ciò che è amato dagli dèi, fatta sempre salva la concordia tra essi.

Ne consegue, allora, che il santo non sarebbe amato dagli dèi in quanto santo, ma in quanto caro, cosa che ripugna alla coscienza di Socrate e via via anche a quella di Eutifrone, che ammette che gli dèi non amano una cosa senza *un motivo, ma l'amano* proprio *per il motivo che essa è santa. E Socrate incalza affermando che la santità è riconoscibile anche dalla ragione di chi è veramente intenzionato a ricercare e indagare per evitare un viluppo di contraddizioni e la falsa credenza che la santità sia un qualcosa che arbitrariamente viene posto e imposto dagli dèi.*

Qui, evidentemente, è uno snodo essenziale dell'intero dibattito. La santità viene ora esaminata «come parte della giustizia che è insita nella cosa», e che riguarda «la cura degli dèi», da intendersi non come fattore astratto ed estraneo al mondo umano, ma come qualcosa che purifica e spiritualizza il comune sentire, che si trasforma e si eleva nei singoli atti compiuti, secondo una scelta che è logica e morale a un tempo.

Ma in che consiste, propriamente, la "cura degli dèi"? Cura degli dèi non può essere quell'operare che si propone di migliorare gli dèi, perché essi sono già perfetti di per se stessi. E non avendo gli dèi bisogno alcuno degli uomini, non si può pretendere di fare "benefici" agli dèi, perché gli uomini ricevono tutto da essi e non viceversa: gli uomini perciò possono aspirare soltanto a rendere "onore" agli dèi. Quando però ci si chiede quali siano i detti e i fatti che rendono "onore" agli dèi, si risponde che sono quelli a loro graditi, cadendo così in una sorta di circolo vizioso.

Di qui la necessità di ulteriori indagini, di ricominciare tutto da capo: al che Eutifrone si sottrae, con una scusa, quasi

fuggendo.

Questo abbandono del campo non toglie, però, che alcuni risultati siano sicuri: al contrario, ne ribadisce in qualche modo l'incontrovertibilità. Resta assodato che gli dèi non sono despoti esterni di ciò che è santo e di ciò che non lo è, e che gli uomini, per incontrare l'idea del santo, devono in ogni modo evitare azioni ingiuste, prive di razionalità e umanità.

Socrate ha smontato via via il castello delle certezze di Eutifrone con l'incalzare delle sue domande e qualche tratto di benevola ironia: anche Eutifrone è ben disposto nei confronti di Socrate, e i due svolgono il dialogo in piena naturalezza e "drammaticità". Non per nulla Platone conosceva e ammirava il mimo del poeta siculo Sofrone.

GINO GIARDINI

EUTIFRONE[1] [2a] Cosa è successo di nuovo, Socrate, perché tu, abbandonate le dispute al Liceo,[2] ora ti trattieni qui presso il portico del Re? Non credo che anche a te capiti di avere una causa presso il Re[3] come ho io.

SOCRATE Veramente, Eutifrone, gli Ateniesi non la chiamano causa, ma accusa.

EUTIFRONE [2b] Che dici? Qualcuno dunque ti ha accusato, a quel che pare; io certo non riuscirò a convincermi di questo: che tu accusi un altro.

SOCRATE Proprio no.

EUTIFRONE Dunque un altro accusa te?

SOCRATE Proprio così.

EUTIFRONE Ma chi è costui?

SOCRATE Neppure io lo conosco bene, o Eutifrone, questo tizio. Sembra che sia uno giovane e non molto conosciuto. Lo chiamano, credo, Meleto, ed è del demo Pitteo, se tu hai in mente un tal Meleto Pitteo, che ha i capelli lunghi, il volto non ancora del tutto ricoperto dalla barba, e il naso adunco.

EUTIFRONE Non lo ricordo proprio, o Socrate, ma quale accusa [2c] ti muove costui?

SOCRATE Quale? Davvero non ignobile, almeno a me sembra; che uno, di così giovane età, abbia una piena conoscenza di una questione di tale importanza, non è certo cosa da poco. Costui infatti, come egli stesso asserisce, conosce in che modo i giovani vengono corrotti e chi sono i loro corruttori. E può darsi che sia un saggio: e, resosi conto della mia ignoranza di essere uno che corrompe i suoi coetanei, vuole accusarmi davanti alla città, come davanti alla

madre. E mi sembra il solo tra i politicanti che cominci con il piede giusto. [2d] È giusto infatti, anzitutto, darsi pensiero dei giovani al fine di renderli quanto possibile migliori, come è naturale che un buon agricoltore si prenda cura anzitutto delle piante giovani e poi anche delle altre. E così anche Meleto, forse, [3a] tenta di estirpare noi che corrompiamo, come lui sostiene, i germogli giovani. E dopo, è chiaro, si occuperà dei più vecchi e sarà artefice per la città di moltissimi e grandissimi benefici, come è verosimile che capiti chi comincia così bene.

EUTIFRONE Io lo vorrei proprio, o Socrate, ma temo che accada il contrario: mi sembra infatti che egli dia inizio alla rovina completa della città proprio dal focolare,[4] apprestandosi a muovere un'accusa contro di te. Ma dimmi: cosa sostiene che tu fai per corrompere i giovani?

SOCRATE [3b] Cose fuori dall'ordinario, o mio caro stupito, così, almeno, a sentire lui: sostiene infatti che io creo nuovi dei, e disprezzo gli antichi, e questa, come dice, è proprio l'accusa che mi muove.

EUTIFRONE Ora comprendo, Socrate: tu dici sempre che presso di te hai un demone. E dunque ti muove questa accusa, che tu vai introducendo delle novità rispetto agli dèi e così se ne viene in tribunale per calunniarti, sapendo bene che a tali calunnie la moltitudine è ben disposta a credere. Anche me, [3c] quando nell'assemblea dico qualcosa sulla divinità e predico loro il futuro, mi deridono come se fossi pazzo. E dire che non c'è cosa alcuna fra quante io ho predetto, che poi non sia risultata vera; in ogni modo, ci invidiano le nostre capacità. Ma non bisogna poi darsi pensiero per nulla di essi, bensì affrontarli.

SOCRATE Ma, o caro Eutifrone, l'essere derisi, forse, è cosa da nulla. Agli Ateniesi del resto, a mio giudizio, non importa granché, se pensano che uno sia in gamba, purché non si atteggi a maestro della sua sapienza; se la prendono

invece con colui che credono voglia [3d] rendere tali anche gli altri, sia per invidia, come tu dici, sia per qualche altro motivo.

EUTIFRONE A questo riguardo, non ho proprio voglia di indagare su come la pensino nei miei confronti.

SOCRATE Probabilmente perché tu sembri poco incline a fare dono di te stesso e comunque non hai desiderio di insegnare la tua sapienza; io invece, proprio per la mia indole aperta agli altri, temo di apparire come se volessi comunicare a tutti senza riserva quello che ho dentro di me e non solo senza alcuna ricompensa,[5] ma anzi rendendomi lietamente disponibile se qualcuno vuole ascoltarmi. Se dunque, cosa che dicevo poco fa, essi volessero prendersi gioco di me, così come [3e] tu dici che fanno di te, non sarebbe per nulla spiacevole passare un po' di tempo in tribunale ridendo e scherzando; se poi invece faranno sul serio, nessuno tranne voi, gli indovini, ha ben chiaro dove tutto questo andrà a parare.

EUTIFRONE Probabilmente, non se ne farà un bel nulla, e tu, Socrate, affronterai il processo secondo il tuo intendimento, così, come io, spero, sosterrò anche il mio.

SOCRATE E dunque, Eutifrone, hai qualche causa anche tu? Sei perseguito o persegui?

EUTIFRONE Perseguo.

SOCRATE E chi?

EUTIFRONE [4a] Uno che a perseguirlo sembrerà che io sia matto.

SOCRATE Perché mai? Accusi forse uno che vola?

EUTIFRONE Quanto a volare ci manca proprio molto: egli si trova, ormai, a essere molto vecchio.

SOCRATE Ma chi è costui?

EUTIFRONE Mio padre.

SOCRATE Tuo padre, o benedetto amico?

EUTIFRONE Proprio così.

SOCRATE E quale è l'imputazione? E di che cosa l'accusi?

EUTIFRONE Di omicidio, o Socrate.

SOCRATE Per Ercole! Certo, o Eutifrone, quasi tutti ignorano come condurre giustamente una cosa del genere; non penso proprio che il primo capitato sarebbe in grado di gestire come si deve [4b] una causa simile, ma piuttosto uno, che in fatto di saggezza, abbia fatto molta strada.

EUTIFRONE Molta strada, per Zeus, o Socrate![6]

SOCRATE È uno dei tuoi parenti, quello che è stato ucciso da tuo padre, vero?[7] Certo, per un estraneo non accuseresti proprio lui di omicidio.

EUTIFRONE Ma è ridicolo, Socrate, che tu pensi che ci sia qualche differenza se l'ucciso è un estraneo o un familiare; a questo solo si deve badare: se chi ha ucciso lo ha fatto a ragione, oppure no. E se ha agito giustamente si lascia perdere, se no, si persegue, anche se l'uccisore è un tuo familiare e [4c] siede alla tua tavola. Perché ti infetti lo stesso se convivi con questo tale, essendo consapevole della sua colpa, e non purifichi te stesso e anche lui trascinandolo in tribunale. In questo caso il morto era un mio bracciante che prestava la sua opera presso di noi quando lavoravamo la terra in Nasso. Un giorno dopo essersi ubriacato si adirò con uno dei nostri servi e lo uccise. Mio padre, fattegli legare le mani e i piedi, lo buttò in un pozzo e mandò qualcuno qua, dall'esegeta,[8] a sentire cosa occorresse fare. [4d] In tutto questo tempo mio padre non si dava pensiero di quell'uomo incatenato, anzi lo trascurava poiché era un assassino, come fosse una cosa da nulla se anche poi moriva: ciò che accadde. Egli morì infatti per la fame, il freddo e le catene prima che fosse tornato il messo da parte dell'esegeta. Ora, mio padre e gli altri familiari si rammaricano di questo, che io, per un

assassino, accusi di omicidio mio padre, che poi, essi sostengono, non ha ucciso; e se anche avesse ucciso, dato che il morto era un assassino, non bisognava affatto occuparsene: perché [4e] è cosa empia per un figlio accusare il proprio padre di omicidio, mal distinguendo, o Socrate, che cosa sia secondo la religione il santo e cosa il non santo.

SOCRATE E tu, o Eutifrone, credi proprio di sapere così esattamente come stanno le cose riguardo le divinità e cosa sia il santo e cosa il non santo, tanto da non aver paura, pur stando le cose così come tu le hai esposte, di non essere tu stesso empio, accusando tuo padre di omicidio?

EUTIFRONE Ma no, o Socrate, e di sicuro io non ne ricaverei nessun utile e in nulla [5a] differirebbe Eutifrone dalla maggior parte degli uomini, se non mi trovassi a conoscere proprio bene tutte queste cose.

SOCRATE Ma allora, o ammirabile Eutifrone, la scelta migliore per me è il diventare tuo scolaro e prima ancora della discussione della causa che ho con Meleto invitarlo a considerare questo stesso argomento e dirgli così: che io, già nel passato, facevo gran conto di conoscere le questioni sulla divinità; ora invece, siccome egli afferma che riguardo alle cose divine parlando senza ponderazione e introducendo delle novità ho commesso delle colpe, sono diventato tuo scolaro; «E se», gli direi, «o Meleto, tu ammetti che Eutifrone [5b] è profondo su tali argomenti allora pensa pure che anch'io valuto rettamente e non intentarmi un processo; in caso contrario il processo devi intentarlo prima a lui che a me; a lui come maestro, perché corrompe i vecchi, me e suo padre; me, in quanto mi impartisce l'istruzione, suo padre, perché vuole rimproverarlo e punirlo». E se non mi dà ascolto e non mi solleva dall'accusa o non denuncia te al posto mio, occorrerà forse riportare in tribunale queste argomentazioni rivolte a lui?

EUTIFRONE Ma per Zeus, o Socrate, se proverà [5c] ad

accusare me, troverò bene, io penso, il punto in cui è vulnerabile e fra noi due in tribunale la questione si farebbe prima sul conto suo che sul mio.

SOCRATE E io per questo, o caro amico, siccome queste cose le so, desidero diventare tuo scolaro, giacché questo Meleto non sembra neppure accorgersi di te, come qualsiasi altro, mentre di me si è accorto così acutamente e alla svelta che mi accusa di empietà. Ora dimmi dunque, per Zeus, quello che poco fa sostenevi di conoscere senz'altro: cosa è mai quello che ritieni essere santo e non santo [5d] riguardo l'omicidio e tutte le altre questioni? Il santo dunque non è identico a se stesso in ogni azione, e l'empio, a sua volta, non è il contrario di tutto ciò che è santo, ed è poi simile a se stesso e contiene una sola forma rispetto all'empietà, tutto ciò che sta per non essere santo?

EUTIFRONE È assolutamente così, senza dubbio, o Socrate.

SOCRATE Ebbene dunque, dì: cosa sostieni essere santo e non santo?

EUTIFRONE Affermo dunque che è santo quello che faccio ora, cioè trascinare in tribunale chi si rende colpevole o di omicidio o del furto di cose sacre o commette qualche altro reato simile, anche se costui [5e] è tuo padre, o tua madre o qualunque altro congiunto; mentre è empio non trascinarlo in giudizio. E osserva bene, o Socrate, che io ti esporrò una grande prova che la legge sta così – cosa che dicevo anche ad altri, che queste questioni si risolverebbero rettamente soltanto in questo modo –: non concedere tregua all'empio, chiunque egli sia. Accade infatti che questi uomini che ritengono Zeus il migliore e il più giusto di tutti gli dèi, [6a] e ammettono che legò il proprio padre perché aveva colpevolmente ingoiato i suoi figli e che quello, a sua volta, aveva mutilato il suo stesso padre[9] per altre simili ragioni: proprio costoro se la prendono ora con me perché denuncio

un padre che ha commesso ingiustizia e così si contraddicono da soli, sia riguardo agli dèi che sul conto mio.

SOCRATE E così, Eutifrone, questo è il punto per cui sono accusato, perché quando uno espone sugli dèi tali dicerie io le ascolto piuttosto malvolentieri? È proprio per questi motivi, come pare, che qualcuno dirà che io sono colpevole. Ora, se le cose sembrano stare così anche a te, [6b] che ben sei profondo in tali questioni, è necessario, come pare, che anche noi ci mettiamo d'accordo. Cosa potremmo dire, del resto, noi che su tali problemi ammettiamo di non sapere nulla? Ma dimmi pure, per Zeus protettore dell'amicizia, pensi anche tu che queste cose siano avvenute in tale maniera?

EUTIFRONE Ma cose ancora più sorprendenti di queste, o Socrate, che la moltitudine non conosce.

SOCRATE E dunque pensi, in realtà, che tra gli dèi vi siano guerra e inimicizie terribili e scontri e altre questioni di questo genere, come sono cantate dai poeti e dipinte per noi [6c] dai bravi pittori e raffigurate sul peplo adorno quando, nelle grandi Panatenee, viene portato in cima all'Acropoli? Diremo dunque che sono vere queste cose, o Eutifrone?

EUTIFRONE Non solo, o Socrate, ma come ti dicevo poco fa, te ne esporrò anche molte altre, se vorrai, sulle questioni divine, e so bene che tu ascoltandole resterai molto colpito.

SOCRATE Non me ne meraviglierei: ma mi esporrai tutto questo un'altra volta con comodo. Ora invece cerca di dirmi in modo più chiaro quello che ti chiedevo poco fa. [6d] Perché, amico mio, non m'hai istruito abbastanza quando ti chiedevo che cos'è mai il santo, bensì mi hai risposto che il santo è proprio quello che vai facendo tu, ora, accusando tuo padre d'omicidio.

EUTIFRONE E dicevo la verità o Socrate.

SOCRATE Può essere; però, Eutifrone, tu affermi che sono sante molte altre cose.

EUTIFRONE È così, senza dubbio.

SOCRATE Tu ricordi certamente che io non ti chiedevo questo, di insegnarmi una o due delle molte azioni sante, ma proprio quell'idea grazie alla quale sempre le cose sante sono sante: dicevi infatti pressappoco che [6e] gli atti empi sono empi e i santi sono santi in virtù di una sola idea, o non ricordi?

EUTIFRONE Io, sì.

SOCRATE Allora insegnami dunque questa idea in sé, quale mai è, affinché io possa dire che le azioni tue o di qualcun altro se gli somigliano sono sante, non lo sono se non gli somigliano.

EUTIFRONE Se tu vuoi così, Socrate, ti risponderò così.

SOCRATE Ebbene, voglio proprio così.

EUTIFRONE Ecco dunque: è santo ciò che è caro agli dèi, [7a] e ciò che non è caro non è santo.

SOCRATE Benissimo, Eutifrone. Mi hai proprio dato la risposta che cercavo. Se poi in modo conforme al vero, questo non lo so ancora. Ma è chiaro che tu saprai dimostrarmi che è vero quel che tu dici.

EUTIFRONE Ma certamente.

SOCRATE Forza dunque, consideriamo cosa stiamo dicendo: ciò che è caro agli dèi, l'uomo che è caro agli dèi è santo, mentre ciò che è in odio agli dèi e l'uomo che è in odio agli dèi non è santo; non sono del resto la stessa cosa, l'uno è il contrario dell'altro, il santo è l'esatto contrario all'empio. Non è così?

EUTIFRONE È proprio così.

SOCRATE Ti sembra detto bene?

EUTIFRONE [7b] Lo credo davvero, o Socrate.

SOCRATE Non è stato detto anche questo, o Eutifrone, che gli dèi litigano e ci sono anche discordie tra loro, e

ostilità degli uni contro gli altri?

EUTIFRONE È stato detto, sì.

SOCRATE Ma su quali argomenti, o splendido, il dissenso produce inimicizie e ire? Facciamo attenzione dunque, così. Se facessimo questione io e tu per due numeri, su quale dei due è più grande, forse che il dissenso potrebbe renderci nemici e farci arrabbiare l'uno contro l'altro, oppure, una volta fatto un calcolo adatto, subito [7c] ci trarremmo fuori dall'impaccio?

EUTIFRONE Ma certamente.

SOCRATE E se divergiamo su ciò che è più grande e ciò che è più piccolo, una volta giunti alla misurazione, non cesseremmo subito dalla contesa?

EUTIFRONE È così.

SOCRATE E quando avessimo pesato, come io penso, sapremmo pure giudicare quale dei due oggetti è più pesante e quale più leggero?

EUTIFRONE E come no?

SOCRATE Su che cosa dunque, essendo discordi, e a quale giudizio non potendo giungere noi potremmo essere nemici l'un l'altro e trovarci in collera? Forse non hai la risposta pronta, ma presta attenzione [7d] quando dico che i punti sono il giusto e il non giusto, il bello e il brutto, il buono e il cattivo. Questi sono i punti su cui, trovandoci in discordia e non essendo in grado di raggiungere un giudizio soddisfacente, noi possiamo diventare nemici gli uni agli altri; per questi motivi non lo diventiamo forse io, tu e tutti gli altri?

EUTIFRONE Ma è precisamente qui il dissenso, Socrate, su questi punti.

SOCRATE Dunque, o Eutifrone: gli dèi se hanno qualche dissenso, non l'hanno proprio a causa di queste cose?

EUTIFRONE Per forza, è così.

SOCRATE [7e] E dunque tra gli dèi, o nobile Eutifrone, secondo il tuo discorso, ci sono giudizi differenti su quali cose siano giuste e belle e turpi e buone e cattive: infatti non sarebbero in discordia tra di loro se non dissentissero intorno a questi motivi. Non è così?

EUTIFRONE Dici bene.

SOCRATE E dunque le cose che ciascuno di essi stima buone e giuste, le ama veramente, mentre odia quelle che ne sono l'esatto contrario?

EUTIFRONE Certamente.

SOCRATE Ma allora, come tu sostieni, alcuni reputano certe cose giuste, [8a] altri ingiuste; e facendo questione su di queste si trovano in lite e in guerra tra di loro. Non è così?

EUTIFRONE È così.

SOCRATE Allora dunque, le stesse cose, è evidente ormai, dagli dèi sono odiate ed amate; e dunque le cose in odio e quelle care agli dèi sarebbero le stesse.

EUTIFRONE Pare proprio così!

SOCRATE Quindi, Eutifrone, secondo il tuo ragionamento, sarebbero sante e non sante.

EUTIFRONE Parrebbe proprio così.

SOCRATE Ma tu non hai risposto, o amico meraviglioso, a quel che ti chiedevo; io non ti domandavo quello che a un tempo si trova ad essere santo e non santo; quello che, pur essendo caro agli dèi è anche in odio ad essi, a quanto sembra. [8b] Tanto, o Eutifrone, quello che vai compiendo ora, cioè punire tuo padre, non v'è alcuna meraviglia se facendo questo tu compi azione gradita a Zeus, ma odiosa a Crono e Urano, cara a Efesto, ma in odio a Era. E se fra gli dèi ve ne sono altri che su questo punto dissentono, anche per loro sarà la stessa cosa.

EUTIFRONE Ma io ritengo, o Socrate, che nessuno degli dèi può dissentire da un altro, sul fatto cioè che debba pagare una pena colui che ha ucciso ingiustamente un altro.

SOCRATE Ma, o Eutifrone, hai mai sentito finora qualcuno [8c] che dubiti del fatto che è necessario che chi ha ucciso, o ha compiuto ingiustamente qualunque altra azione, debba pagare una pena?

EUTIFRONE Per la verità non la finiscono mai di discutere di queste cose dentro e fuori dei tribunali; e quanti ne hanno combinate di ogni colore dicono e fanno di tutto per potere sfuggire alle pene.

SOCRATE Dunque ammettono, Eutifrone, di aver commesso delle colpe e, pur riconoscendolo, pretendono di non dover pagare la pena?

EUTIFRONE Questo no, assolutamente.

SOCRATE Allora non dicono e fanno di tutto; e io penso che questo non abbiano l'ardire di confessarlo e di discuterlo, che, se [8d] hanno commesso delle colpe, non devono scontarne le pene; sostengono piuttosto, a mio parere, di non avere commesso colpe, o no?

EUTIFRONE Tu dici il vero.

SOCRATE Non è questo dunque che viene messo in dubio, che colui che ha commesso delle colpe non debba pagarne lo scotto. Si discute invece su questo: chi è che commette colpa, cosa fa e quando.

EUTIFRONE Tu dici il vero.

SOCRATE E dunque non è la stessa cosa che provano anche gli dèi, se litigano sulle azioni giuste e ingiuste, secondo il tuo discorso, e alcuni sostengono che gli uni hanno commesso ingiustizia e gli altri no? Perché questo, o mio caro, nessuno degli dèi e [8e] degli uomini osa affermarlo, che non deve pagare una pena chi ha commesso una colpa.

EUTIFRONE Sì, o Socrate, in sostanza è vero quello che tu dici.

SOCRATE Ma è su ciascuna delle azioni compiute che disputano quelli che disputano, sia uomini che dèi, se pure gli dèi discutono; e proprio perché sono in contraddizione su qualche azione gli uni affermano che è stata compiuta giustamente, gli altri no. Non sta forse così?

EUTIFRONE Proprio così.

SOCRATE [9a] Via dunque, caro Eutifrone, insegna anche a me perché io divenga più sapiente: quale è per te quella prova per cui tutti gli dèi debbano ritenere che sia morto ingiustamente colui che, lavorando a giornata, divenuto assassino, messo in catene dal padrone dell'ucciso, muoia a sua volta, prima che chi lo ha messo in ceppi venga a sapere da parte degli esegeti cosa occorre fare, e se è giusto che, per un tale soggetto, il figlio intenti un processo e accusi di omicidio il proprio padre? Suvvia, tenta di convincermi [9b] con argomentazioni chiare su tali questioni, cioè che tutti gli dèi, prima di tutto, stimano che sia giusta questa iniziativa. E se riuscirai a dimostrarmelo soddisfacentemente, io non cesserò mai di lodarti per la tua saggezza.

EUTIFRONE Probabilmente, o Socrate, non è cosa da poco, per quanto io potrei dimostrartelo in modo chiaro e limpido.

SOCRATE Capisco bene di sembrare a te più tardo a capire dei tuoi giudici, perché ad essi tu dimostrerai chiaramente che questa faccenda è ingiusta e che gli dèi tutti la odiano senza eccezione.

EUTIFRONE Certo e anche chiaramente, o Socrate, se mi ascoltano mentre parlo.

SOCRATE [9c] Ti ascolteranno di sicuro, purché tu dia loro l'impressione di parlare bene. Poi, mentre tu parlavi, mi è venuta in mente una cosa e vado rimuginando tra me e me:

«Se Eutifrone riuscirà a dimostrarmi che tutti gli dèi ritengono ingiusta questa morte, cosa avrò appreso in più da Eutifrone su cosa mai è santo e non santo?». Sarà pure odiosa agli dèi questa azione, come pare, ma non per questo sono stati ben definiti poco fa il santo e il suo contrario, giacché s'è chiarito che quel che odiano lo amano pure; tanto che io ti lascio libero su questo punto, o Eutifrone: se a te pare, stimino pure [9d] ingiusta questa azione tutti gli dèi e la odino tutti. Ma allora, nel nostro discorso, correggiamo questo punto: cioè che è empio è tutto ciò che è in odio agli dèi, è santo quello che loro amano. Ma quello che alcuni amano ed altri odiano, non è né l'una né l'altra cosa, oppure è ambedue le cose insieme.[10]

EUTIFRONE E cosa ce lo impedisce, o Socrate?

SOCRATE Nulla, almeno per quel che mi riguarda, o Eutifrone; ma vedi un po' tu il fatto tuo, se, ammettendo questo, potrai dimostrare a me quello che promettevi.

EUTIFRONE [9e] Ma io direi che è santo, quello che riesce caro a tutti gli dèi; e il contrario invece, quello che tutti gli dèi odiano, è il non santo.

SOCRATE Allora, Eutifrone, dobbiamo riconsiderare se questo è detto bene, oppure lasciare correre. E senz'altro accettiamo, noi stessi e anche gli altri, che qualcosa sta così solo che uno lo dica, e conveniamo che sta proprio così? O dobbiamo esaminare bene cosa dice colui che parla?

EUTIFRONE Dobbiamo esaminare bene; anche se io credo che questo, ora, sia detto proprio bene.

SOCRATE [10a] Lo sapremo meglio presto, mio buon amico. Considera dunque questo fatto: il santo, proprio perché è santo, è amato dagli dèi, oppure è santo perché è amato da essi?

EUTIFRONE Non so cosa vuoi dire, o Socrate.

SOCRATE Ma io tenterò di dirlo più chiaramente. Noi

diciamo che una certa cosa è portata e porta, che è condotta e conduce, che è vista e vede. E tu comprendi bene che tutte queste cose sono diverse le une dalle altre, e in che cosa?

EUTIFRONE A me pare proprio di capire.

SOCRATE E dunque anche la cosa amata non è forse diversa dall'altra che ama?

EUTIFRONE Come no?

SOCRATE [10b] Ora rispondi: la cosa portata è portata perché si porta o per qualche altra causa?

EUTIFRONE No; proprio per questo.

SOCRATE E allo stesso modo la cosa condotta perché viene condotta e la cosa vista, perché viene vista?

EUTIFRONE Certamente.

SOCRATE Dunque una cosa non perché è veduta, per questo si vede, ma al contrario, perché si vede per questo è veduta, e neppure perché è condotta si conduce, ma perché si conduce proprio per questo è condotta, né perché è portata, si porta, ma proprio perché si porta è portata. È chiaro, ormai, Eutifrone, quello che [10c] voglio dire? Voglio dire questo: che se una cosa avviene o subisce alcunché, non perché è avvenuta essa avviene, ma poiché avviene è avvenuta. E non patisce perché è paziente, ma perché è paziente patisce. O non sei d'accordo così?

EUTIFRONE Io sì.

SOCRATE Dunque anche l'amato non è perché è avvenuto o perché ha subito da qualcos'altro?

EUTIFRONE Ma certo.

SOCRATE E allora anche questo è come ai punti precedenti: che non perché è amata una cosa viene amata da coloro che l'amano, ma proprio perché si ama, viene amata.

EUTIFRONE Per forza!

SOCRATE [10d] Ma circa il santo allora cosa vogliamo

dire, o Eutifrone? Non viene amato, secondo il tuo discorso, da tutti gli dèi?

EUTIFRONE Certo.

SOCRATE Dunque è amato per questo, perché è santo, o per qualche altra ragione?

EUTIFRONE No, per questo.

SOCRATE Dunque perché è santo viene amato, e non perché viene amato è santo?

EUTIFRONE Pare così.

SOCRATE Ma perché è amato dagli dèi è amato ed è anche caro agli dèi?

EUTIFRONE Come no?

SOCRATE Dunque non ciò che è santo è caro agli dèi, o Eutifrone, e neppure è santo ciò che è caro agli dèi, come tu dici, ma sono diversi uno dall'altro.

EUTIFRONE [10e] Come dici, o Socrate?

SOCRATE Perché abbiamo concordato che il santo per questo è amato, perché è santo, ma non che è santo in quanto si ama. Non è così?

EUTIFRONE Sì.

SOCRATE Concordiamo poi che ciò che è caro agli dèi, perché è amato dagli dèi, proprio per questo essere amato è caro agli dèi, ma non perché è caro agli dèi, per questo è amato.

EUTIFRONE Dici il vero.

SOCRATE Ma, se fossero la stessa cosa ciò che è caro agli dèi e ciò che è santo, se il santo veniva amato [11a] proprio per il fatto di essere santo, anche ciò che è caro agli dèi sarebbe amato proprio per il fatto di essere caro agli dèi; se poi ciò che è caro agli dèi, era caro agli dèi proprio per il suo essere amato dagli dèi, anche il santo sarebbe santo proprio per l'essere amato dagli dèi. Ma comprendi bene che queste

due cose sono opposte e che sono assolutamente diverse l'una dall'altra. Infatti l'uno è ciò che è amato perché è amato; l'altro poi, è amato perché è tale da essere amato. Ma rischi, Eutifrone, mentre ti chiedo cosa mai è il santo, di manifestarmene non l'essenza, ma solo una qualità accidentale, un qualcosa che codesto santo ha provato, come appunto l'essere amato da tutti [11b] gli dèi; ma cosa sia poi non l'hai ancora detto. Perciò, se ti va, non tenermelo nascosto: dimmi ancora un'altra volta da capo che cosa mai è il santo; sia che venga amato dagli dèi, e qualunque cosa abbia a provare – certo non litigheremo per questo –. Dimmi dunque per bene: cos'è il santo e cosa il non santo?

EUTIFRONE Ma Socrate, io non so proprio come dirti quello che ho in mente; infatti quello che poniamo come premessa gira continuamente intorno a noi e non vuole proprio rimanere saldo nel punto dove noi lo collochiamo.[11]

SOCRATE Le ragioni da te addotte, o Eutifrone, sembrano appartenere [11c] al mio antico progenitore Dedalo.[12] E se fossero mie, queste definizioni, forse potresti burlarti di me, come se, per il vincolo di parentela che ho con lui, anche le mie opere, fatte di parole, mi scappassero via e non volessero rimanere dove uno le colloca. Ora però le definizioni sono tue e quindi hai bisogno di qualche altro motto di spirito; perché proprio per te non vogliono stare ferme, come tu stesso hai rilevato.

EUTIFRONE A me pare, Socrate, che le cose che hai detto abbiano bisogno dello stesso motto di spirito. Infatti non sono io che le faccio girare attorno e non stare ferme nello stesso posto, [11d] ma sei tu che a me sembri Dedalo; perché, fosse per me, esse rimarrebbero ferme così.

SOCRATE E dunque io correrei il rischio di essere nell'arte divenuto più abile di quell'uomo di tanto; in quanto lui le sue sole statue costruiva in modo che non stessero ferme; io invece, oltre alle mie, a quel che sembra, faccio

muovere anche quelle degli altri. E la cosa più simpatica per me è questa che io sono abile senza volerlo. Desidererei infatti che i miei discorsi rimanessero fermi e se ne stessero immobilmente insediati più che a me venisse la ricchezza di Tantalo,[13] [11e] oltre alla capacità nell'arte di Dedalo. Ma basta di tutto questo. E siccome mi sembra che tu batta la fiacca, mi adopererò io in tuo favore per mostrare come tu possa istruirmi intorno al santo e non stancarti anzi tempo. Pensa dunque se non ti sembra necessario che tutto il santo sia giusto.

EUTIFRONE A me sì.

SOCRATE E forse, dunque, anche tutto il giusto è santo, o il santo [12a] è tutto giusto, ma il giusto non è tutto santo, ma una parte di esso è santo, un'altra invece è qualche altra cosa?

EUTIFRONE Non riesco, o Socrate, a tenere dietro alle tue parole.

SOCRATE E dire che sei più giovane di me, e non di poco, e tanto più sapiente. Ma, come dico, tu batti la fiacca per la ricchezza del tuo sapere. Ma avanti dunque, te beato, concentrati un po', perché non è difficile capire quello che io dico. Io dico esattamente il contrario di quello che cantò il poeta quando scrisse: «Zeus creatore che fece nascere tutte queste cose [12b] non volle contrastare; infatti dove è paura, lì è anche rispetto». Ora io differisco dal poeta:[14] devo dirti dove differisco da te?

EUTIFRONE Ma certo.

SOCRATE A me non pare che sia giusto «dove è paura, ivi è anche rispetto», perché a me pare che molti temano malattie, miseria e molti altri simili malanni, ma rispettare proprio queste cose che temono, proprio no. Non sembra così anche a te?

EUTIFRONE Certamente.

SOCRATE Invece, dove è rispetto, lì è anche paura. Perché chi ha pudore e vergogna di qualche sua azione, non avrà paura e [12c] non temerà la fama che gli viene dalla propria malvagità?

EUTIFRONE Ne ha vergogna sì.

SOCRATE Dunque non sta bene dire: «Ove è paura ivi è anche rispetto», ma ove è rispetto ivi è anche paura, e non ove è paura lì c'è sempre rispetto; perché rispetto è parte della paura, come il dispari è parte del numero; tanto che non sempre ove è il numero ivi è anche il dispari, e dove è il dispari, ivi è anche il numero. E ora, almeno, ce la fai in qualche modo a seguirmi?

EUTIFRONE Sì, certo.

SOCRATE Dunque, anche prima, dicendo una cosa simile, io ti chiedevo: ove è [12d] il giusto, lì è anche il santo? Oppure dove è il santo, ivi è anche il giusto, ma dove è il giusto, non sempre lì è anche il santo. Il santo infatti è parte del giusto. Dobbiamo dire così, o a te pare altrimenti?

EUTIFRONE No, così. Mi pare proprio che tu dica bene.

SOCRATE Bada, ora, a quel che segue. Se il giusto è parte del santo, occorre che noi, a quanto pare, troviamo quale parte del giusto sia il santo. Così se tu mi chiedessi qualcuna delle cose di poco fa, per esempio, quale parte del numero è il pari, e quale si trovi a essere questo numero, io dovrei risponderti che è quello che non è scaleno, ma isoscele. Non sembra così anche a te?

EUTIFRONE A me sì.

SOCRATE [12e] Tenta dunque di insegnarmi quale parte del giusto è il santo, perché io possa dire a Meleto di non farmi più ingiustizia e di non accusarmi ancora di empietà, avendo da te sufficientemente imparato quali sono le cose pie e sante e il loro contrario.

EUTIFRONE Ebbene, a me dunque pare o Socrate che la

parte del giusto che è pia e santa è quella che riguarda la cura degli dèi, quella poi che riguarda la cura degli uomini è la rimanente parte del giusto.

SOCRATE Anche a me pare che tu parli bene, o Eutifrone, ma sono ancora bisognoso [13a] di una piccola delucidazione: infatti non capisco ancora che razza di cura sia quella di cui tu parli, perché tu non dici certamente che quali sono le cure che si seguono per le altre situazioni, tale è anche quella per gli dèi. E noi usiamo questa parola quando affermiamo, ad esempio, che non tutti sanno curare i cavalli, ma soltanto colui che ha pratica di cavalli. O no?

EUTIFRONE Ma certamente.

SOCRATE Infatti, è l'arte del cavallaro, la cura dei cavalli.

EUTIFRONE Sì.

SOCRATE E anche a proposito dei cani, non tutti sanno curarli, ma soltanto l'allevatore.

EUTIFRONE È così.

SOCRATE Infatti l'arte dell'allevatore è la cura dei cani.

EUTIFRONE Certamente.

SOCRATE [13b] E quella del bovaro è la cura dei buoi.

EUTIFRONE Senza dubbio.

SOCRATE E la santità dunque e la devozione sono la cura degli dèi? Dici così, Eutifrone?

EUTIFRONE Io sì.

SOCRATE E dunque ogni cura non tende allo stesso risultato? Ad esempio: per il bene e per il giovamento di quel che viene curato. Come tu vedi che i cavalli, curati dall'arte del cavallaro, ne traggono giovamento e diventano migliori. Non pare anche a te?

EUTIFRONE A me sì.

SOCRATE E così i cani, dall'arte del loro allevatore, e [13c] i buoi, da quella del bovaro, e tutte le altre cose alla

stessa maniera. Oppure tu pensi che la cura riesca di danno a quel che viene curato?

EUTIFRONE Per Zeus! Io no!

SOCRATE Ma per il giovamento?[15]

EUTIFRONE Come no?

SOCRATE Ma allora anche la santità, che è la cura degli dèi, rende anche gli dèi migliori? E tu dovresti ammettere che, quando compi un'azione santa, rendi forse migliore qualcuno degli dèi?

EUTIFRONE Ma no per Zeus, io no!

SOCRATE Ma nemmeno io, Eutifrone, penso che dica questo. Ne son parecchio lontano. Ma proprio per questo io ti chiedevo [13d] quale mai dicessi fosse la cura degli dèi, non pensando proprio che tu indicassi quella.

EUTIFRONE E giustamente, Socrate, perché io non dico quella.

SOCRATE E sia. Ma allora che tipo di cura degli dèi sarebbe la santità?

EUTIFRONE Quella, o Socrate, che i servi compiono rispetto ai loro padroni.

SOCRATE Capisco: sarebbe allora, pare, un'arte di servire gli dèi.

EUTIFRONE Certo, è così.

SOCRATE Ora dovresti dirmi: l'arte che serve ai medici, al raggiungimento di quale scopo serve? Non pensi al raggiungimento della salute?

EUTIFRONE Io sì.

SOCRATE [13e] E l'arte che serve ai costruttori di navi al raggiungimento di quale scopo serve?

EUTIFRONE È chiaro, Socrate: serve alla costruzione di una nave.

SOCRATE E quella che serve ai costruttori di case, per la

costruzione di una casa?

EUTIFRONE Sì.

SOCRATE Dimmi dunque, carissimo: l'arte che serve agli dèi al raggiungimento di quale scopo serve? È chiaro che lo sai, perché sei proprio tu a dire che, in fatto di cose divine, te ne intendi assai più degli altri uomini.

EUTIFRONE E dico la verità,[16] o Socrate.

SOCRATE Dimmi, per Zeus, quale è mai quel fine bellissimo che gli dèi realizzano quando si avvalgono di noi come collaboratori?

EUTIFRONE Sono molti e belli, o Socrate.

SOCRATE [14a] Infatti anche i generali realizzano molti fini e belli, o amico! Tuttavia potresti dirmi con facilità il fine sostanziale che raggiungono: non è forse la vittoria nella guerra? Oppure no?

EUTIFRONE Come no?

SOCRATE Molti fini e belli, io penso, raggiungono anche gli agricoltori. Tuttavia il fine sostanziale della loro realizzazione è il nutrimento che deriva dalla terra.

EUTIFRONE Certamente.

SOCRATE Orbene, dei molti e belli fini che gli dèi raggiungono, qual è il fine sostanziale della loro attività?

EUTIFRONE Te l'ho detto anche poco fa, o Socrate, che è cosa [14b] che richiede parecchia fatica imparare esattamente come stanno tutte queste cose. Questo solo posso dirti, in tutta semplicità, che se uno sa dire e fare cose gradite agli dèi, sia con le preghiere che coi sacrifici, questo appunto è il santo ed è questo che salva le cose private e il bene comune delle città; il contrario, invece, di ciò che è gradito agli dèi, è empio; ed è quello che tutto sconvolge e manda in rovina.

SOCRATE Avresti potuto espormi la sostanza di quel che ti chiedevo, molto più brevemente, o Eutifrone. Ma tu non sei

[14c] disposto a istruirmi. È chiaro. E proprio ora che eri sul punto di farlo, hai deviato. Se invece avessi risposto, io avrei già imparato sufficientemente da te cos'è la santità. Ora però, è pur necessario che l'amante tenga dietro all'amato, ove costui lo conduce: e dunque cosa dici che siano il santo e la santità? Non costituiscono forse la scienza di pregare e fare sacrifici?

EUTIFRONE Sì.

SOCRATE E fare sacrifici non è forse un donare agli dèi, mentre il pregare è avanzare loro delle richieste?

EUTIFRONE Senza dubbio, Socrate.

SOCRATE [14d] Secondo questo discorso santità sarebbe allora una scienza di fare doni e fare richieste agli dèi.

EUTIFRONE Molto bene, o Socrate: hai capito quello che io dicevo.

SOCRATE Sì perché, o amico, io sono così desideroso della tua sapienza e volgo la mente ad essa, tanto che neppure un nulla, di quello che tu dici, mi cadrà a terra. Ma dimmi, dunque, qual è questo servizio verso gli dèi? Dici dunque che è un fare richieste ma anche donativi a loro?

EUTIFRONE Io sì.

SOCRATE Dunque chiedere rettamente ad essi non sarà proprio domandar loro le cose di cui abbiamo bisogno da loro?

EUTIFRONE E cosa d'altro?

SOCRATE [14e] E, allo stesso modo, il fare doni ad essi rettamente, non sarà ricambiare a loro proprio quelle cose di cui si trovino ad avere bisogno da noi? Perché non sarebbe ragionevole fare doni dando a uno quello di cui non ha bisogno.

EUTIFRONE Tu dici bene, Socrate.

SOCRATE La santità allora, o Eutifrone, sarebbe una sorta

di arte del commercio fra gli dèi e gli uomini vicendevolmente.

EUTIFRONE Chiamala pure arte commerciale, se a te è più gradito chiamarla così.

SOCRATE Ma a me non è per nulla più gradito, se non si identifica perfettamente col vero. Dimmi invece: qual è l'utilità che può venirne agli dèi dai doni che essi ricevono da noi? Quanto a quelli che essi danno, [15a] è chiaro a tutti: non abbiamo alcun bene che non ci venga da essi. Ma da quelli che essi ricevono da noi, che utile ricavano? Oppure, tanto ci avvantaggiamo noi su di essi, in questo rapporto scambievole, al punto che noi riceviamo da loro ogni bene ed essi, da noi, un bel nulla?

EUTIFRONE Ma tu pensi veramente, o Socrate, che essi traggano giovamento dai beni che ricevono da noi?

SOCRATE Ma allora cosa sarebbero mai, o Eutifrone, questi doni da parte nostra agli dèi?

EUTIFRONE Ma cos'altro hai in mente se non onori, offerte, o, quello che io dicevo poco fa, gradita benevolenza?

SOCRATE [15b] Allora, Eutifrone, il santo è quello che è gradito agli dèi e non quello che loro è caro e torna utile?

EUTIFRONE Sì, ciò che è caro, penso, al di sopra di ogni altra cosa.

SOCRATE Santo allora, pare, è da capo quello che è caro agli dèi.

EUTIFRONE Proprio così.

SOCRATE E dunque ti meravigli, facendo queste affermazioni, se i tuoi discorsi sembrano non stare fermi, ma anzi andare a spasso e rimproveri me, come fossi Dedalo che li fa camminare, mentre tu sei molto più abile di Dedalo e li fai girare tutt'intorno? E non ti rendi conto che il discorso, dopo aver percorso un giro tutto tondo, se ne torna di nuovo allo stesso punto? [15c] Dovresti ricordare che, anche nel no-

stro precedente ragionamento, il santo e ciò che è caro agli dèi non ci apparvero la stessa cosa, ma l'una diversa dall'altra; o non l'hai più in mente?

EUTIFRONE Io sì.

SOCRATE Ora, non pensi dunque che dici santo ciò che è caro agli dèi; questo poi cos'altro è se non ciò che loro è caro? O no?

EUTIFRONE Certo.

SOCRATE Dunque, o non tiravamo bene le conclusioni poco fa, oppure ora non conduciamo bene i nostri ragionamenti.

EUTIFRONE Pare.

SOCRATE Allora noi dobbiamo esaminare attentamente di nuovo cos'è il santo, perché io, prima che non l'abbia appreso, non mi lascerò spaventare di buon grado. [15d] Ma tu non dimostrarmi minore considerazione, ma concentrando la mente più che puoi, ora dimmi la verità. Perché tu la conosci, se mai alcun altro uomo, e non bisogna lasciarti andare, come Proteo,[17] prima che tu abbia parlato. Perché se tu non avessi una conoscenza sicura di ciò che è santo e ciò che è empio, per quale ragione avresti deciso di accusare dell'omicidio di quel lavorante tuo padre, che è vecchio? Anzi, al cospetto degli dèi, avresti avuto timore di rischiare di compiere un'azione non giusta facendo questo, e avresti provato vergogna davanti agli uomini. Ora, io so bene che [15e] tu pensi di conoscere con sicurezza ciò che è santo e ciò che non lo è: dimmelo dunque, o carissimo Eutifrone, e non nascondermi cosa ne pensi.

EUTIFRONE Un'altra volta,[18] o Socrate, ora ho fretta di andare in un luogo ed è tempo che vada.

SOCRATE Oh, che fai, amico! Te ne vai e mi fai precipitare da una grande speranza che avevo, e cioè che avendo appreso da te le cose sante e quelle non sante, mi

sarei scrollato di dosso l'accusa di Meleto, dimostrando [16a] a lui che, in fatto di cose divine, io sono diventato sapiente a opera di Eutifrone, e non avrei più agito con ignoranza né mi sarei pronunciato con leggerezza riguardo ad esse, e avrei appunto vissuto meglio il resto della mia vita.

1. Il poco che sappiamo di Eutifrone si ricava soprattutto da questo dialogo: Platone lo ricorda anche nel *Cratilo* (396d) come appartenente al demo attico di Prospalte. Qui l'interlocutore di Socrate viene presentato come una sorta di veggente, di profeta, uomo particolarmente versato nelle questioni religiose.

2. I ginnasi (palestre, ma anche luoghi di incontri per discussioni) erano tre: il Cinosarge, l'Accademia e il Liceo, così detto perché dedicato ad Apollo Licio. Si trovava fuori d'Atene, vicino all'Ilisso: qui Socrate discuteva con quelli che erano i suoi discepoli veri e propri. Sulle piazze, invece, Socrate discuteva un po' con tutti.

3. Il portico cui si fa riferimento si trovava vicino al mercato Ceramico, ove aveva sede l'arconte re, dedicato essenzialmente al culto, ma anche ad alcuni processi.

4. Estia (lat. *Vesta*) è il culto vitale, il cuore, cioè il focolare della casa, attorno al quale si riuniva la famiglia: quindi è una sorta di focolare simbolico della città.

5. A parte ogni altra considerazione sul contenuto e sui valori che egli comunicava, questa era la nettissima differenza tra Socrate e i Sofisti: che egli dai suoi incontri e dal suo conversare, insomma, dal suo insegnamento, non pretendeva nulla, mentre essi si facevano pagare e anche profumatamente.

6. L'ironia, uno dei mezzi più efficaci di Socrate per demolire le tesi dell'interlocutore, non è colta da Eutifrone, che anzi ne trae motivo di lusinga.

7. Secondo il diritto ateniese, i figli potevano accusare i padri di omicidio soltanto in caso di uccisione di un consanguineo.

8. Interprete del diritto, l'esegeta era consultato nei casi dubbi.

9. Si tratta di Urano (il 'Cielo'), che per odio precipitò nel Tartaro i Ciclopi e i Centauri, figli avuti da Gea (la 'Terra'). Questa gli volse contro i Titani, uno dei quali, Crono, mutilò il padre, evirandolo mentre dormiva, e impossessandosi del suo potere. E poiché gli era stato predetto che sarebbe stato detronizzato a sua volta da un figlio, ingoiò tutti quelli che gli nascevano dalla moglie Rea: questa, però, riuscì a nascondere Zeus, che assalì il padre e lo costrinse a rivomitare i fratelli, e lo incatenò con tutti gli altri Titani, divenendo così il re degli dèi.

10. Emerge, anche agli occhi di Eutifrone, tutta l'assurdità delle sue affermazioni, giacché la stessa cosa verrebbe ad essere a un tempo «santa» ed «empia», cioè non santa. E questa è la prima diretta critica di Socrate all'argomentare di Eutifrone.

11. Da questa contraddizione, dopo giusta esigenza di approfondimento condivisa anche da Eutifrone, deriva che la «santità» è intrinseca alla cosa, alla persona o all'azione, mentre la qualità di esser «cara», «amata», viene dall'esterno. Eutifrone allora lamenta che i discorsi, quando vengono affrontati da Socrate, risultano estremamente «instabili», e Socrate ribatte che la stabilità è tutta da cercare. Si giunge così alla terza definizione, che il «santo» è parte del «giusto».

12. Dedalo – il cui nome non a caso viene posto in relazione con δαιδάλλω 'lavoro artisticamente' – fu maestro di ogni arte. Costruì il Labirinto a Creta, e ali, per sé e il figlio Icaro. Gli si attribuiva l'invenzione di statue che si muovevano come uomini vivi: probabilmente Dedalo sapeva conferire alle sue statue un aspetto realisticamente dinamico. Perciò era considerato il protettore degli artefici, specie degli scultori. La «parentela» con Socrate si spiega dunque con il fatto che il padre di Socrate era scultore. E il figlio di Sofronisco, a sua volta, costruisce discorsi che, come le statue di Dedalo, «si muovono»: ma, in questo caso almeno, è l'interlocutore (Eutifrone) a farli muovere, sia pure involontariamente. Da osservare il consolidamento ormai sicuro del "linguaggio filosofico" (a parte la sempre viva freschezza del dialogo): l'insistere puntiglioso su termini e concetti dice quanto ormai fosse radicata l'attitudine alla speculazione, anche e segnatamente per merito dei Sofisti, che Socrate tuttavia confuta in nome di principi superiori.

13. Re di Sipilo in Lidia, di proverbiale ricchezza. Reo di aver carpito la buona fede degli dèi con vari espedienti e losche imprese, fu precipitato nel Tartaro: la sua punizione, com'è noto, consisteva nell'esser perennemente tentato da limpida acqua e rigogliosi alberi da frutta, ma non poter mai soddisfare sete e fame.

14. Il «poeta» per antonomasia era ovviamente Omero, ritenuto autore anche dei *Canti ciprii*, cui appartengono i versi citati (fr. 18 Bernabé). Ritegno o paura, pudore o rispetto stanno fra di loro come il «giusto» e il «santo». Talvolta però si teme anche senza rispettare: si può forse rispettare, argomenta Socrate, un'ulcera o un serpente velenoso?

15. Nell'incalzare di domande e risposte comincia a emergere con evidenza la proficua tecnica socratica della discussione, quella che Socrate medesimo, riferendosi all'arte ostetrica della madre, amava definire "maieutica" (da μαῖα 'balia', 'levatrice'). Come la levatrice estrae gradualmente dal grembo materno il corpo del neonato, così egli, gradualmente, aiuta l'interlocutore a "dare alla luce" la verità.

16. Eutifrone non ha ancora ben compreso dove Socrate lo stia conducendo: non gli è bastato lo smantellamento di tutte le ipotesi da lui sostenute. La sua caduta sarà perciò tanto più fragorosa: e tuttavia dietro a essa si scorge il segno soltanto implicito di un ravvedimento che il dialogo può forse far presagire, ma che non porta necessariamente a postulare.

17. Proteo, divinità marina, dotato di saggezza e di virtù profetiche, ma sfuggente e abile ad assumere le sembianze più svariate per eludere le domande di chi vuole indurlo a parlare. Dal suo nome, com'è noto, viene l'aggettivo italiano "proteiforme".

18. Eutifrone abbandona il campo per sfuggire alle incalzanti domande di Socrate, ma non vuole ammettere, o forse non ne è del tutto consapevole, la propria sconfitta. E il dialogo, dall'impronta fresca e spontanea, si chiude nel segno dell'ironia.

Ἀπολογία Σωκράτους / Apologia di Socrate

*È opinione diffusa tra alcuni critici autorevoli che l'*Apologia di Socrate *sia una delle primissime opere, se non la prima addirittura, composta da Platone per perpetuare il ricordo del maestro e rivendicarne l'altissima figura di filosofo e di uomo giusto e dabbene. Difficile è dire con quanta e quale aderenza Platone ricostruì la vera difesa di Socrate: ma, fatte pur salve le esigenze "artistiche" dell'esposizione, non si andrà lontani dal vero ritenendo che lo sforzo dell'autore sia stato quello della fedeltà alla orazione effettivamente pronunciata da Socrate.*

Alterazioni o aggiunte, d'altra parte, sarebbero state difficilissime per la freschezza del ricordo di questi fatti avvenuti in Atene. Ma, per venire all'esposizione, quando Socrate si accinge a difendersi davanti al tribunale dell'Eliea (i giudici per comune consenso sono 501) hanno già parlato Meleto, Licone, Anito, che, con la loro deposizione hanno reso perplesso e sconcertato Socrate stesso. Egli comunque non dirà che la verità, senza fronzoli o abbellimenti, contro le due specie di accusatori, quelli più antichi, temibilissimi, perché anonimi e perché da tempo hanno sparso veleno sul suo conto, e quelli più recenti.

Trattando delle accuse a lui mosse, quale quella di empietà, perché si occupa di studi naturali tendenti a scardinare ogni principio costituito e ogni credenza negli dei in cui la città crede, Socrate ha buon gioco a negare, anche se così, molti anni prima, lo ha dipinto un poeta comico (Aristofane). Su questo

punto non ci sono prove contro di lui, come nessuno può affermare che egli impartisca ammaestramenti alla gioventù per trarne guadagno. Arte, questa, dei sofisti che a lui non appare indegna anche se non la conosce.

Voci e dicerie contro di lui sono sorte da quando l'oracolo di Delfi ha confermato a un certo Cherefonte che Socrate è il più sapiente tra tutti gli uomini. Socrate, tuttavia, non accetta passivamente il responso, non comprendendo perché debba considerarsi il più sapiente di tutti e sottopone al vaglio e alla prova il detto del dio. Interroga pertanto uomini politici, poeti e artisti alla ricerca di qualcuno o di tanti più sapienti di lui. Eppure questi uomini, tolti dalla loro angolatura particolare, per la quale nutrono tanta superbia, si rivelano ignoranti e presuntuosi, meno sapienti di Socrate, dunque, che sa di non sapere. Ma questa ricerca ha procurato a Socrate odi tenaci, tanto più che alcuni giovani da lui hanno acquisito l'abitudine di smentire i falsi sapienti che, punti sul vivo, hanno cominciato ad accusare Socrate di corrompere la gioventù. Egli invece ha compreso che poco o nulla vale la sapienza umana e che sapiente è chi sa di non sapere. Quanto alle accuse più recenti, quali la corruzione della gioventù e l'introduzione di nuove divinità, Socrate incalza con fitte interrogazioni Meleto che gliele ha mosse, e lo conduce al punto di affermare che solo lui corrompe i giovani, mentre poco prima aveva ammesso che sono pochi quelli che guidano al bene e molti invece (i più) quelli che conducono al male. Ben scarsa dunque la competenza di Meleto in fatto di educazione: né Socrate può aver corrotto i giovani a bella posta, sapendo bene il male che gliene potrebbe venire. Meleto dunque avrebbe dovuto consigliare e ammonire Socrate in privato e non denunciarlo, tanto più che i giovani non da Socrate apprendono l'ateismo o a non credere nelle divinità del Sole e della Luna, perché di tali affermazioni sono pieni i libri di Anassagora. Meleto poi si contraddice ancora sull'ateismo di Socrate, che, credendo a demoni e a cose

demoniache, non può non credere all'esistenza degli dèi.

La rovina di Socrate comunque non può venire da Meleto, né da Anito: saranno i pregiudizi e l'odio della gente a perderlo. Egli comunque continua il suo cammino, senza badare al pericolo per la propria vita, come non ci badarono gli eroi che combatterono a Troia. Ogni cittadino, per modesto che sia, deve curarsi unicamente di agire rettamente per il bene della città: per questo Socrate non abbandonerà il 'posto' (τάξις) che il dio gli ha assegnato. Del resto, perché temere la morte, quando non si sa se essa è un bene o un male per l'uomo? La condanna a morte recherà danno non a Socrate, ma agli Ateniesi, che non troveranno più chi voglia spingerli al bene. Pur essendo costretto a vivere in povertà, Socrate non ha mai atteso alle attività politiche, ne è sempre stato distolto da una voce interiore che glielo impediva. Col suo modo di comportarsi sarebbe perito: e ben due volte ha rischiato la pena capitale quando si è opposto alla condanna dei dieci strateghi della battaglia delle Arginuse, e quando ha rifiutato di partecipare all'arresto di Leonte di Salamina.

L'attività politica, ribadisce, lo avrebbe tratto a morte: ma egli non è sceso a compromessi con nessuno a danno del giusto. Neppure con quelli che lo hanno seguito e ascoltato, dai quali egli non ha riscosso, né preteso danaro, perché non era maestro a nessuno e tutti potevano ascoltarlo gratuitamente. E se da lui fossero stati corrotti i suoi uditori questo sarebbe il momento delle accuse: invece quelli che lo hanno ascoltato, e sono parecchi, sono tutti in tribunale pronti alla sua difesa. Ai fini di questa Socrate non ricorrerà a suppliche o ai pianti dei congiunti, come di solito avviene nei tribunali: sono cose indegne di lui e della città. Se vi ricorresse, dimostrerebbe la propria empietà, tentando di staccare i giudici dai giuramenti prestati alle leggi: emettano pure il loro verdetto secondo giustizia.

Alla sentenza di condanna Socrate non si sente né indignato,

né sorpreso, perché tutto questo non gli giunge inatteso. Sorprendente invece è l'esigua differenza fra chi lo ha condannato e chi lo ha assolto. Per poco Meleto ha corso il rischio di dover pagare una multa lui, anziché ottenere la condanna di Socrate. A questa pena, che comunque gli è stata inflitta ad opera di Meleto, Socrate oppone, a termini di legge, la sua controproposta: un premio, degno di un uomo povero, perché benefattore della città, di un uomo che ha chiesto soltanto l'agio di educare e migliorare i propri concittadini. Un premio adeguato, come il mantenimento a spese pubbliche nel Pritaneo, che si addice più a lui che a chi con cavallo, biga o quadriga ha ottenuto la vittoria in Olimpia: «perché costui fa solo in modo che voi sembriate felici, io invece che lo siate».

Non è l'orgoglio a spingere Socrate a questa richiesta, ma il sentimento della giustizia. Prigionia, multa, esilio non gli si confanno, perché egli non ha mai fatto male a nessuno. Meglio la morte quindi, che potrebbe essere anche un bene. Se chiedesse l'esilio egli sa bene che continuerebbe ovunque la sua missione, mal tollerato però, come male lo tollerarono gli Ateniesi. E che multa può richiedere per sé chi non ha denaro? Al massimo una mina: tanto Socrate può pagare; oppure trenta mine per accontentare gli amici che gli fanno malleveria. Ai giudici che lo hanno condannato Socrate dice che saranno gli Ateniesi a riportare la vergogna di avere condannato un uomo saggio; egli, invece, per non incorrere nel male, non si è sottratto alla morte. Eppure, se chi lo ha condannato avesse aspettato un po' di tempo, tutto si sarebbe svolto nel modo più naturale. Ma non saranno liberi dalla molestia del suo dire quelli che lo hanno condannato: altri ne sorgeranno sulla sua scia, tanto più incresciosi a sopportarsi, quanto più giovani. Inutile fatica tentare di reprimere chi avanza delle riserve: unico mezzo per evitarle è migliorare se stessi.

Ai giudici che lo hanno assolto, degni essi soli di essere chiamati così, Socrate dice che quanto è accaduto non può non

essere un bene. La stessa morte può essere un bene o se significa la fine di tutto o la trasmigrazione in un altro mondo, ove regnano la giustizia, la libertà, e ove si vive a contatto con le anime dei grandi che ci hanno preceduto.

Socrate comunque non nutre sentimenti di rancore verso chi lo ha condannato, pur con l'intenzione di fargli del male. Nessun bene o male può capitare all'uomo giusto senza l'intervento degli dei. Riprendano pure i cittadini e angustino i suoi figli, se si allontaneranno dal bene, come egli ha ripreso ed angustiato gli uomini di Atene: nell'ora del distacco, Socrate afferma che soltanto al dio è noto se la soluzione migliore sarà riservata a lui, che si appresta a morire, o a tutti gli altri che continuano a vivere.

GINO GIARDINI

[17a] Cosa abbiate provato voi, cittadini Ateniesi alle asserzioni dei miei accusatori,[1] io non so dire. È ben vero che anch'io, sotto la spinta del loro argomentare, giunsi per un poco a dimenticarmi di me stesso, tale era la forza di persuasione con cui parlavano; quanto alla verità tuttavia, per così dire, essi non dissero un bel nulla. Ma tra le molte affermazioni che fecero, mentendo, una mi ha colpito in modo particolare: ed è questa nella quale sostennero che occorreva che voi vi guardaste bene da non essere tratti in inganno da me, [17b] come da uno parecchio navigato nell'eloquenza. Che non abbiano poi provato vergogna per il fatto che subito sarebbero stati smentiti da me con i fatti, giacché non apparirà neppure un poco che io sia abile parlatore, questo a me parve il colmo della loro impudenza a meno che essi non chiamino parlatore sagace chi dice la verità. Perché, se affermano questo, allora potrei ammettere anche di essere un buon parlatore, ma non nel modo che essi sostengono. Costoro dunque, come io affermo, non hanno detto nulla di vero, voi invece udrete da me tutta la verità, e non, per Zeus, cittadini d'Atene, discorsi elegantemente elaborati, come quelli di costoro, [17c] adorni di frasi e di belle parole, ma ascolterete argomentazioni non preparate, con le prime parole che capitano – confido infatti che siano giuste le cose che io dico – e nessuno di voi si aspetti altrimenti. D'altra parte, non sarebbe neppure conveniente, cittadini, che io, a questa età, mi presentassi davanti a voi, a modellare bei discorsi, come un ragazzetto; e anzi, cittadini Ateniesi, nella maniera più decisa, di questo vi prego e vi scongiuro: se mi udirete difendermi con quei discorsi che sono solito fare in piazza davanti alle tavole dei cambiavalute,[2] dove molti di voi mi hanno già ascoltato, o

anche altrove, non fatevene meraviglia [17d] e non interrompetemi nemmeno a causa di questo. La cosa sta proprio così: è la prima volta, ora, che io salgo in tribunale, all'età di settanta anni, e pertanto ho inesperienza ed estraneità al linguaggio di questo luogo: e, dunque, come voi provereste indulgenza per me, se fossi realmente straniero e parlassi [18a] con quella lingua e in quel modo con i quali fossi cresciuto, ora specialmente di questo vi prego, ed a me sembra anche giusto, di non badare al modo della mia esposizione, forse peggiore, forse anche migliore di quella dei miei accusatori, ma di considerare soltanto questo e a questo volgere la mente: se dico o non dico cose giuste; perché questo è il compito di chi giudica, mentre quello di chi parla è di dire la verità.

In primo luogo dunque, o cittadini Ateniesi, è giusto che io mi difenda contro le prime accuse menzognere nei miei riguardi e i primi accusatori e poi contro le ultime e gli ultimi accusatori. [18b] Perché davanti a voi ci sono stati parecchi miei accusatori da tempo e ormai da molti anni, che non hanno detto nulla di vero ed io li temo più che Anito e il suo seguito, benché anche questi siano accusatori terribili. Ma sono ancora più terribili quelli che, tenendo presso di sé parecchi di voi fin da fanciulli, tentavano di persuadervi e ancor più di accusarmi, senza dire nulla di vero, che c'è un certo Socrate, un saggio, che investiga sulle cose celesti e compie ricerche su tutte quelle sotterranee e che rende più forte il ragionamento più debole.[3] [18c] Questi, cittadini di Atene, che hanno diffuso sul mio conto una tale fama, sono i miei accusatori più temibili, perché quelli che li ascoltano pensano che chi fa ricerche su tali questioni, non creda neppure negli dèi. In più, sono molti questi accusatori e già da lungo tempo mi hanno mosso delle accuse, parlando a voi in quella età nella quale soprattutto potevate essere convinti, giacché alcuni di voi erano fanciulli ed altri ragazzetti, e così

mi accusarono assolutamente al di fuori di ogni giustizia, senza che nessuno mi difendesse. E la cosa di tutte più illogica è che non è possibile sapere né dire [18d] i loro nomi, se si fa eccezione per qualche commediografo, che pur ve n'è qualcuno:[4] quanti poi, mossi da invidia e da calunnia, riuscivano a convincervi, e quelli convinti a loro volta ne convincevano altri, tutti questi sono i più irraggiungibili; ed infatti non è possibile farne venire qua alcuno, né convincerlo del contrario, ma è purtroppo necessario che io mi difenda come combattendo con delle ombre, tentando di dimostrare il contrario, senza che nessuno mi risponda. Considerate dunque anche voi, come vi dico, che io ho due categorie di accusatori: gli uni che mi accusano da poco, [18e] gli altri invece che mi accusano da tempo, dei quali io vi sto parlando in questo momento; e concedete pure anche voi che io devo difendermi anzitutto da questi; infatti voi stessi li avete ascoltati per primi, questi accusatori, e molto di più degli altri che sono venuti dopo.

Ebbene, io mi devo difendere, cittadini d'Atene, e tentare [19a] di strapparvi quella calunnia che da lungo tempo portate dentro di voi, pure così in poco tempo. E vorrei proprio che questo potesse avvenire, se deve essere il meglio per voi e per me, e, difendendomi, vorrei anche realizzare qualcosa di più. Ma io ritengo che questo sia difficile e non mi sfugge affatto quanto lo sia. Comunque, tutto questo vada come piace a dio; alla legge poi occorre ubbidire e ci si deve difendere.

Riprendiamo dunque da capo qual è l'accusa dalla quale [19b] è derivata la calunnia sulla quale si è fondata la convinzione di Meleto quando mi ha intentato questa causa. E sia. Cosa dicevano dunque i miei calunniatori? Come si trattasse di veri e propri accusatori occorre conoscere il loro atto d'accusa:[1] «Socrate commette reato facendo ricerche sulle cose di sotto terra e su quelle celesti e rendendo più

forte il ragionamento più debole [19c] e insegnando agli altri queste e consimili cose». L'accusa è pressappoco così. Di queste cose siete stati spettatori anche voi nella commedia di Aristofane:[6] là un Socrate, portato in giro, che dice che passeggia tra le nubi dicendo frottole e molte altre sciocchezze delle quali io non mi intendo affatto. E io non parlo in questo modo per disprezzo di quella tale scienza, se pur vi è qualcuno esperto di simili questioni – che io non abbia a essere sottoposto a tale accusa da parte di Meleto – ma affermo semplicemente, o cittadini Ateniesi, che io non ho alcun interesse per queste materie. [19d] E io chiamo a testimoni la maggior parte di voi e vi chiedo di informarvi gli uni dagli altri e di dichiarare apertamente, quanti di voi mi avete sentito talvolta dialogare – e sono molti tra di voi in grado di farlo – se qualcuno tra di voi mi abbia mai udito parlare o molto o poco di tali questioni e anche da questo potrete capire che sono di tale livello anche le altre cose che molti vanno dicendo sul conto mio.

Ma non v'è alcuna di queste cose che sia vera, e se avete sentito qualcuno affermare che io mi industrio ad istruire giovani sotto compenso, [19e] neppure questo è vero. Eppure mi pare che sia importante essere in grado di istruire giovani, come Gorgia da Lentini, Prodico di Ceo e Ippia di Elide.[7] Ciascuno di essi, cittadini, girando di città in città ammaestra i giovani, ai quali sarebbe pur possibile frequentare gratis chiunque essi vogliano dei loro concittadini, e li convincono ad abbandonare la compagnia di quelli [20a] e a frequentare la loro spendendo denaro e ne ricavano anche gratitudine. Anzi è qui fra di noi un altro uomo di Paro, un sapiente, ed ho saputo che è venuto a stabilirsi qui; mi imbattei per caso in un tale che per i sofisti ha speso tanto denaro più che tutti gli altri, Callia figlio di Ipponico. Io dunque gli chiesi (egli ha due figlioli): «O Callia, dissi, se questi due tuoi figli fossero puledri o vitelli [20b] noi dovremmo ingaggiare e pagare una

persona che fosse in grado di farli crescere belli e buoni in quella peculiare qualità adatta a loro; e questo sarebbe uno competente in fatto di cavalli, oppure di agricoltura. Ora, poiché sono due giovani, quale maestro hai in mente di prendere per loro? E chi è il competente di questa virtù che loro si confà, intendo dire quella umana e quella civile? Penso bene che tu abbia considerato la cosa, dato che hai due figli. Ce n'è uno», gli dissi, «o no?» «Ma sì che c'è!». «E chi è», ribattei io, «da dove viene, e a quanto insegna?» «È Eveno di Paro, mi rispose e vuole cinque mine!». E io mi felicitai con questo Eveno, [20c] se possiede realmente una tale arte, e la insegna, così, a buon mercato. Anch'io me ne farei bello e me ne vanterei se possedessi questa scienza. Ma io non la conosco, o cittadini Ateniesi.

Ora qualcuno potrebbe intervenire: «Ma insomma, Socrate, qual è l'attività che svolgi tu? Da dove ti sono venute queste calunnie? Sicuramente, non dal non aver fatto nulla fuor dall'ordinario rispetto agli altri: se tu non avessi compiuto nulla di diverso da tutti gli altri, non ti sarebbero venute addosso questa fama e queste dicerie. Rivela dunque a noi cos'è mai questo, [20d] perché noi non vogliamo prendere in esame il tuo caso, così, senza ponderazione. Se qualcuno parla in questo modo a me pare che dica bene e io tenterò di dimostrarvi cos'è quel che mi ha procurato questa nomea e queste voci calunniose. Ascoltatemi dunque. E forse a qualcuno di voi sembrerà che io scherzi; ma voi sapete bene che io dirò tutta la verità. Io dunque, cittadini Ateniesi, mi sono procurato questo nome per una certa sapienza. E qual è poi questa sapienza? Quella che viene considerata sapienza umana: e in realtà io rischio di essere saggio in questa sapienza. Quelli invece, di cui parlavo poco fa, [20e] potrebbero essere saggi in una sapienza che è più grande rispetto a quella umana, allora io non so che cosa dire. Io, in realtà, questo tipo di sapienza non la conosco e se qualcuno

invece lo afferma, mente e parla per spargere calunnie sul mio conto. E ora, cittadini Ateniesi, non vi agitate, neppure se sembrerà che io dica qualcosa di esagerato, perché non è mia la parola che dico, bensì riferirò quella di uno ben degno della vostra considerazione. Della mia sapienza, se pure essa è sapienza e quale sia, io chiamerò testimone davanti a voi il dio di Delfi. Voi avete certamente conosciuto Cherefonte.[8] Egli fu [21a] un mio compagno fin da ragazzo ed è pure amico del vostro partito popolare e, insieme con voi, prese parte all'esilio, e con voi fece ritorno. E voi sapete anche che uomo era Cherefonte e come fosse ben determinato verso quello che si volgeva a fare. Ed ecco una volta che egli recatosi a Delfi osò fare all'oracolo questa domanda – come vi ho chiesto, non rumoreggiate, cittadini –; chiedeva appunto se vi fosse qualcuno più sapiente di me. E la Pizia rispose che non v'era nessuno che fosse più saggio. E di queste cose suo fratello che è qui presente potrà farvi da testimone, perché lui è morto.

[21b] Considerate dunque i motivi per i quali io vi dico queste cose: voglio dimostrarvi infatti donde è nata la calunnia contro di me. Dopo aver udito questo responso io ragionai così fra me e me: «Cosa mai intende significare il dio? Cosa mai sottintende ai suoi enigmi? Perché io, per quel che mi riguarda, so di non essere sapiente, né molto né poco. Allora cosa mai vuol dire affermando che io sono il più sapiente di tutti gli altri? Perché, sicuramente, egli non mente, giacché non è lecito a lui mentire». E per lungo tempo io fui incerto su cosa volesse dire. Poi, per quanto controvoglia, mi misi a farne una ricerca così. Mi recai da uno di quelli che godono la fama di essere sapienti, [21c] perché in questo modo avrei potuto confutare l'oracolo, facendogli conoscere quanto segue: «Ecco, costui è più sapiente di me, mentre tu affermavi che lo ero io». Mentre dunque stavo esaminando questo tale – non vi è alcun

bisogno che io ve ne dica il nome, era uno dei politici esaminando il quale e dialogando con lui, io provai questa esperienza – mi sembrava che quest'uomo avesse la fama di essere sapiente per molti altri uomini e, in particolare modo, per se stesso, ma che in realtà non lo fosse; e allora tentai anche di fargli intendere che credeva di essere sapiente, ma che in realtà non lo era. [21d] Da quel momento dunque fui odiato non soltanto da lui, ma anche da molti di quelli che erano presenti. E mentre me ne andavo via consideravo tra me e me che ero più sapiente di lui: era molto probabile che nessuno di noi due sapesse nulla di bello e di buono, ma costui credeva di sapere, pur non sapendo, io, invece, non so e così non penso nemmeno di sapere. Mi sembrò dunque di essere più sapiente di lui, proprio di questo pochettino, perché io, quel che non so, non credo nemmeno di saperlo. E di là me ne andai da un altro che aveva la reputazione di essere più sapiente di quello e [21e] mi sembrò di provare le stesse cose; ed anche qui io venni in odio a lui e a molti altri.[9]

Dopo di ciò io andavo avanti con ordine (nella mia ricerca) benché mi rendessi conto, con dolore e paura, che provocavo odio contro di me; tuttavia mi sembrava necessario che io tenessi in grandissimo conto il responso del dio, e dovessi andare, per scoprire quel che voleva dire il vaticinio, da tutti coloro che godevano la fama di essere sapienti [22a] sotto qualche aspetto. E, per il cane,[10] uomini di Atene, se a voi devo dire la verità, io ebbi a provare quel che segue: proprio quegli uomini che a me sembravano ad un altissimo livello di sapienza, mentre continuavo la mia ricerca, secondo la risposta del dio, poco mancava che proprio questi, quasi al completo, fossero i più scarsi, mentre altri che avevano la nomea di essere gente da poco mi sembravano uomini di maggior valore e di maggior senno. Ma devo pure esporvi tutte le mie peregrinazioni e tutte le fatiche che affrontai, perché divenisse inconfutabile, per me, il vaticinio del dio.

Dopo i politici io andai dai poeti, sia dagli autori delle tragedie [22b] come dei ditirambi e da altri ancora, perché là avrei potuto comprendere direttamente che io ero più ignorante di loro. Presi dunque ad esaminare i loro poemi, soprattutto quelli che mi sembravano meglio elaborati da essi, e domandavo loro che cosa volessero dire per imparare anche io qualcosa da loro. Mi vergogno però di dirvi, cittadini, la verità: tuttavia occorre dirla. Poco mancava che tutti i presenti ragionassero meglio, per così dire, sugli argomenti che i poeti stessi avevano cantato. E così, anche dei poeti, in poco tempo, venni a capire questo, che componevano [22c] quel che componevano non per una particolare saggezza, ma per indole e per ispirazione,[11] come gli indovini e i profeti. Costoro infatti dicono molte e belle cose, ma non sanno nulla di quello che dicono. Una cosa del genere, a me parve, è quello che succede anche ai poeti e insieme compresi che essi, proprio perché fanno poesia, pensano di essere molto sapienti anche nelle altre cose in cui non lo sono. Me ne andai via anche da loro, credendo di essere superiore a loro, proprio per il motivo per cui lo ero dei politici.

Alla fine mi rivolsi anche agli artisti: sapevo bene d'altra parte [22d] che non sapevo niente, per così dire, della loro arte e sapevo ancora che li avrei trovati esperti in molte e belle cose. E da questo punto di vista non mi ingannavo: essi conoscevano bene molte cose che io non conoscevo, e, sotto questo aspetto, erano più saggi di me. Ma, cittadini Ateniesi, mi apparve chiaro che avevano lo stesso difetto dei poeti anche i buoni artefici, perché, per il fatto di esercitare bene la propria arte, ciascuno di essi riteneva di essere sapientissimo anche in molte questioni della massima importanza: e questo loro errore sminuiva anche [22e] la loro sapienza. Tanto che io, quasi a difesa dell'oracolo, chiesi a me stesso se accettavo di rimanere così com'ero, per nulla sapiente delle loro

sapienze, ma nemmeno ignorante della loro ignoranza, oppure di avere l'una e l'altra condizione che essi hanno. E giudicai che tornava utile a me e all'oracolo di restare così come io ero.

Da questa ricerca, cittadini Ateniesi, a me derivarono [23a] molte inimicizie, molto dure e gravi, tanto che da esse sorsero contro di me molte calunnie, come quella di affibbiarmi questa nomea di saggio. Difatti quelli che erano presenti di volta in volta credevano che io fossi sapiente in quegli argomenti nei quali confutavo gli altri. Ma a quel che sembra invece, cittadini, è il dio, in realtà, a essere sapiente, e questo vuol significare nel suo oracolo, che la sapienza umana è degna di ben poco conto, anzi di nulla; e pare anche che chiamando Socrate sapiente, si è valso unicamente [23b] del mio nome a mo' di esempio, come se avesse voluto dire così: «È sapientissimo tra di voi, o uomini, quello che come Socrate ha riconosciuto in verità che quanto a sapienza non vale nulla. E per questo appunto anche ora io vado in giro a investigare e cercare, secondo l'oracolo del dio, fra i cittadini e gli stranieri se v'è qualcuno che io possa ritenere sapiente: e siccome non mi pare che ci sia, essendo di sostegno al dio, io dimostro che non v'è alcun sapiente; e per questo impegno non ho più avuto agio di fare qualcosa di utile per la città, né per i miei congiunti, ma vivo [23c] in estrema povertà per questo servizio al dio.

Oltre a ciò, i giovani che mi accompagnano, e sono quelli che hanno molto tempo, i figli delle famiglie più ricche, di loro spontanea volontà, si divertono quando ascoltano gli uomini che sono esaminati, ed essi stessi spesso mi imitano e si danno a loro volta ad esaminare altri: e, come io penso, trovano grande abbondanza di uomini che credono di sapere qualcosa, mentre invece sanno poco o nulla. Ne viene quindi che quelli che sono esaminati da loro se la prendono con me e non con se stessi, [23d] e dicono che Socrate è un uomo

stramaledetto e corrompe i giovani. Ma se uno chiede loro cosa Socrate faccia e insegni, non hanno nulla da dire, non lo sanno, ma, per non apparire in difficoltà, dicono le cose abituali contro coloro che fanno filosofia e cioè «che si occupa delle cose celesti e di quelle sottoterra», «che non crede negli dèi» e che «rende forte il discorso più debole». Ma la verità, io penso, non vogliono dirla, perché loro ne verrebbero fuori come uomini che presumono di sapere, quando in realtà non sanno nulla. E poiché a mio parere sono ambiziosi, [23e] violenti, numerosi e sparlano con accuratezza e anche con credibilità di me, hanno riempito da tempo e con veemenza le vostre orecchie, insinuando calunnie sul mio conto. Tra questi mi si è lanciato contro Meleto, poi Anito e Licone; Meleto adirato per i poeti, Anito per gli artisti e i politici, [24a] Licone per gli oratori;[12] tanto che, come dicevo all'inizio, io sarei molto sorpreso se fossi in grado, in così breve tempo, di strapparvi di dosso questa calunnia che in voi si è radicata così a fondo. Questa, cittadini Ateniesi, è la verità: e io ve la dico senza celare molto o poco e senza nulla temere. E so bene che per questi stessi motivi io sono odiato, che è poi anche una prova che io dico la verità e che queste sono le calunnie sul mio conto e [24b] queste le cause. E se, ora o in seguito, indagherete in proposito, troverete che è così.

Sulle accuse dunque che i primi accusatori mossero contro di me, basti questa difesa di fronte a voi. Ora proverò di difendermi da Meleto galantuomo e patriota, come egli sostiene, e da tutti quelli che sono venuti dopo. Poi, come se essi fossero accusatori diversi, prendiamo a considerare la loro accusa. Press'a poco recita così: Socrate, dice, commette reato corrompendo i giovani, [24c] e non riconoscendo gli dèi in cui la città crede e introducendo nuove e diverse divinità. Questa è l'accusa e di questa accusa noi esamineremo ogni singolo punto.

Dice dunque Meleto che io sono colpevole perché corrompo i giovani; ed io invece sostengo che è Meleto a compiere reato perché scherza quando si deve fare sul serio e con leggerezza trascina uomini in tribunale, fingendo di darsi pensiero e di occuparsi di questioni che a lui non sono mai importate nulla. E che la faccenda stia così io tenterò di dimostrarlo anche a voi. Ebbene, Meleto, vieni qui e rispondi: «Tieni tu in maggior conto [24d] più di altro che i giovani siano educati nella maniera migliore possibile?»

«Io sì».

«Allora dunque dillo a costoro, ora, chi li rende migliori? È chiaro che tu lo sai, perché ti sta a cuore. E poiché hai scoperto chi li corrompe, come dici, tu mi trascini davanti a questi qui e mi accusi. Via, dunque, dillo chi li fa migliori, e mostralo a costoro, chi è. Lo vedi, Meleto, che stai zitto e non hai nulla da dire? E non ti pare vergognoso tutto questo e prova inconfutabile di quel che dico, che a te non importa proprio nulla? Ma, avanti, dunque, galantuomo, di', chi è che li rende migliori?»

«Le leggi».

[24e] «Ma non ti chiedo questo, caro mio, bensì chi è l'uomo, il quale per prima cosa conosce proprio questo, le leggi?»

«Costoro, Socrate, i giudici».

«Come dici, Meleto? Questi sono in grado di educare i giovani e di renderli migliori?»

«Loro, soprattutto».

«Tutti? Oppure alcuni sì e altri no?»

«Tutti».

«Tu dici proprio bene, per Era, dunque c'è grande abbondanza di educatori capaci. E quelli che ci ascoltano poi, li rendono migliori [25a] o no?»

«Sì, anche questi».

«E i consiglieri?»

«Anche i consiglieri».

«E dunque Meleto, forse quelli dell'Ecclesia, gli ecclesiasti,[13] corrompono i più giovani? Oppure anche essi, tutti, li rendono migliori?»

«Anche questi».

«Tutti gli Ateniesi dunque, pare che li rendano buoni e belli, ad eccezione di me: io solo li corrompo. Dici così?»

«Sì, io dico proprio questo».

«È grande la sventura alla quale mi hai condannato. Ma rispondimi: ti pare che sia così anche per i cavalli? Che a renderli [25b] migliori siano tutti gli uomini, mentre uno solo è quello che li rovina? Oppure è tutto il contrario di questo, nel senso che uno solo è in grado di renderli migliori, oppure proprio pochi, quelli che si intendono di cavalli, mentre i più, anche se bazzicano con dei cavalli e se ne servono, li rovinano? E non va così, o Meleto, come per i cavalli, anche per gli altri animali? Ma è assolutamente così sia che tu e Anito non volete ammetterlo, sia che lo ammettete. Sarebbe davvero una bella fortuna se a corrompere i giovani fosse uno solo e tutti gli altri fossero loro di giovamento. [25c] Ma sì, Meleto, hai già dimostrato a sufficienza che tu dei giovani non ti sei mai preoccupato, e riveli chiaramente anche il tuo menefreghismo, che a te nulla è mai interessato riguardo a quelle cose per cui mi hai trascinato qui.

E dimmi ancora, per Zeus, o Meleto: è meglio vivere tra cittadini buoni o forse tra quelli malvagi? Rispondi, amico mio, perché io non ti chiedo nulla di difficile. E non è forse vero che i malvagi fanno del male a quelli che normalmente sono più vicini a loro e i buoni del bene?»

«È vero, sì».

[25d] «E ci può essere uno che preferisca ricevere danno

anziché giovamento da quelli che lo frequentano? Rispondi, caro. Anche la legge dispone che tu risponda. Vi è dunque qualcuno che vuole ricevere danno?»

«No, certamente».

«E allora: tu mi trascini qui perché io, di proposito, corrompo i giovani e li rendo più malvagi, o lo faccio inconsapevolmente?»

«Dico che lo fai di proposito».

«E dunque, Meleto, tu, così giovane, sei tanto più sapiente di me, così vecchio, da capire che i malvagi fanno del male soprattutto a quelli che stanno abitualmente con loro [25e] e i buoni del bene e io sono giunto a tale punto di stoltezza da non capire neanche questo, che, se io rendo malvagio qualcuno di quelli che mi frequentano, corro il rischio di ricevere qualche male da lui, al punto che lo rendo malvagio proprio di proposito come sostieni tu? Di questo, Meleto, non riesco a convincermi e credo che non ci riuscirebbe nessun altro. Ma, o io non corrompo i giovani, oppure li corrompo contro ogni mia volontà, [26a] quindi, tu menti per un verso o per quell'altro. Ma se li corrompo senza volerlo, per colpe di tal fatta, proprio perché involontarie, la legge non prevede di trascinare qua alcuno, ma di istruirlo e consigliarlo prendendolo da parte. Perché è chiaro che, quando avrò imparato, cesserò di fare quello che ora faccio senza volerlo. Tu, invece, hai sempre rifuggito di stare con me, non l'hai voluto, e mi trascini qua ove la legge prevede che vengano trascinati coloro che devono sottostare a una pena e non a un ammonimento.

E per davvero, uomini di Atene, è chiaro, ormai, quello che io dicevo, [26b] che Meleto di queste cose non si è mai preoccupato né molto né poco. Ad ogni modo, di' pure a noi, in qual maniera sostieni, o Meleto, che io corrompo i giovani? Oppure è chiaro, secondo l'accusa che tu hai mosso contro di me, che io insegno a non considerare gli dèi che la

città venera, ma a riconoscere altre nuove divinità? Non sostieni dunque che io insegnando queste cose li corrompo?»

«Sì, è decisamente quello che io sostengo».

«Per questi dèi dunque, sui quali ora verte il discorso, parla pure in maniera più chiara a me e ai [26c] presenti. Io infatti non riesco a capire se tu sostieni che io insegno a credere che ci sono delle divinità – questo significa allora che anch'io reputo che vi siano degli dèi e che non sono affatto ateo, e perciò sotto questo aspetto non commetto reato –, non quelle nei quali la città crede, ma altre, ed è proprio questo di cui tu mi accusi, e cioè che sono divinità diverse, oppure se dici che io assolutamente non credo che esistano dèi e che insegno agli altri queste cose?

«Io sostengo questo, che tu non credi che esistano dèi, ed insegni agli altri tutte queste cose».

[26d] «Ma, o mirabile Meleto, perché mai dici tutto ciò? Io dunque non credo che siano dèi neanche il sole, neanche la luna, come tutti gli altri uomini?»

«Sì, per Zeus, o signori giudici, perché egli dice che il sole è pietra e la luna terra».

«Credi dunque, caro Meleto, di accusare Anassagora[14] e sottovaluti a tal punto costoro e pensi che siano così inesperti di lettere da non sapere che i libri di Anassagora di Clazomene sono tutti pieni di queste teorie? Poi proprio da me i giovani imparano tali dottrine, quando è loro possibile comprarsele al prezzo di una dracma, a dire molto, [26e] nell'orchestra[15] e ridersela di Socrate se fa finta che siano le sue, perdipiù così stravaganti come sono? Ma, per Zeus, io ti sembro dunque tale? Non credo che esista nessun dio?»

«No, per Zeus! Nessuno assolutamente».

«Sei fuori di ogni credibilità, e, per quel che dici, a mio parere, perfino a te stesso. E per la verità, uomini di Atene, costui mi pare molto insolente e tracotante e questa accusa

egli l'ha sollevata al di fuori di ogni regola, per una sua insolenza, tracotanza, e per leggerezza giovanile. [27a] Rassomiglia proprio a uno che abbia voluto mettermi alla prova imbastendo una sorta di enigma: "Ce la farà Socrate, il sapientone, a capire che io lo prendo in giro e dico esattamente il contrario, oppure riuscirò a trarre in inganno lui e tutti gli altri che ascoltano?". A me pare infatti che egli nell'accusa venga proprio a contraddirsi, precisamente come se finisse per dire: "Socrate commette reato perché non crede negli dèi, ma anche perché ci crede". E a me, questo, sembra proprio di uno che ha voglia di scherzare.

Valutate dunque, uomini, insieme a me in qual modo mi sembra che egli incorra in queste contraddizioni: e tu rispondici, Meleto. E voi, come già [27b] vi ho chiesto all'inizio, ricordatevi di non fare chiasso, se conduco il ragionamento al solito modo.

Vi può essere qualcuno, Meleto, che crede esistano le azioni umane, e non crede invece che esistano gli uomini? Fate che risponda,[16] cittadini, e non che cincischi parole. E vi può essere chi non crede vi siano i cavalli, ma soltanto cose che riguardano i cavalli? O che non crede che esistano i flautisti, ma soltanto le sonate di flauto? Non può esistere, o tu che sei il migliore fra tutti gli uomini. Se anche non vuoi rispondere, te lo dico io e lo dico anche agli altri che sono qui. Ma tu rispondi al punto che scaturisce da tutto questo: [27c] vi può essere qualcuno che crede esistano cose demoniache e non crede nei demoni?»

«Non è possibile».

«Oh, m'hai pur dato un sollievo, anche se mi hai risposto a stento e costretto da questi qui. Dunque tu dici che io credo a pratiche demoniache e che le insegno, siano esse nuove o antiche, comunque credo tuttavia a cose demoniache, secondo il tuo ragionamento e lo hai giurato anche nell'atto di accusa. Ma se io credo a pratiche demoniache, a maggior

ragione ne segue che io creda anche nei demoni. Non è così? È così. Devo pur presupporre che tu lo ammetta, dato che non rispondi. E [27d] questi demoni non crediamo forse che sono dèi o figli di dèi? Lo ammetti o no?»

«Certamente».

«Ebbene, se io penso che ci siano dei demoni, come tu dici, e se i demoni sono una specie di dèi, questo può essere il motivo per cui io dico che tu sei misterioso e scherzi, quando sostieni che io, pur non credendo negli dèi, viceversa vi credo pure, dal momento che credo nei demoni; e, d'altra parte, se i demoni sono figli di dèi, sia pur bastardi, nati da ninfe o da altre genitrici, da cui si dice che siano nati, quale uomo potrebbe pensare che esistano figli di dèi, ma non degli dèi? E sarebbe [27e] altrettanto strano se uno pensasse che ci sono figli di cavalli e di asini, i muli, ma non le cavalle e i muli. Ma non è possibile, Meleto, che tu abbia intentato un'accusa di tal fatta contro di me, se non per mettermi alla prova, oppure, perché eri a corto di argomenti per accusarmi di una vera colpa. Ma che tu possa convincere qualcuno, anche se ha poco senno, che è possibile che lo stesso individuo creda a cose demoniache e a quelle divine, e che poi lo stesso [28a] non creda né a demoni, né a dèi, né a eroi, non potrai ottenerlo con alcun mezzo».[17]

Ma, o uomini di Atene, non mi pare che vi sia bisogno di una lunga difesa, per provare che io non ho commesso il reato di cui mi accusa Meleto; sono sufficienti anche solo le argomentazioni fin qui svolte. Ma, quel che vi dicevo fin dall'inizio, che nei miei confronti è sorto molto odio e da parte di molti, voi ben sapete che è vero: ed è proprio questo che mi condanna, se pur ci sarà condanna, non Meleto e neppure Anito, ma le calunnie della gente e l'odio. Le cose che già hanno rovinato molti altri [28b] e valenti uomini, io penso che altri ne rovineranno ancora: non v'è pericolo che si arrestino soltanto su di me.

A questo punto qualcuno potrebbe dirmi: «Non ti vergogni, Socrate, di aver praticato tale condotta di vita per la quale, ora, tu rischi di morire?». Ed io a costui potrei ribattere un giusto discorso: «Non parli bene, uomo, se pensi che debba fare calcoli sul pericolo di vivere o di morire chi sia capace di una qualche utilità, e non badare invece soltanto a quello, quando agisce, se compie cioè azioni giuste o ingiuste e opere da uomo onesto, oppure da malvagio. Diversamente, [28c] sulla scorta del tuo ragionamento, sarebbero stati stolti quegli eroi che morirono a Troia, tutti quanti, e soprattutto il figliolo di Teti, il quale a tal punto disprezzò il pericolo pur di non sopportare una qualche vergogna, che, quando egli ardeva dal desiderio di uccidere Ettore e la madre, che era dea, gli disse penso pressappoco così: "O figlio, se vendicherai la morte del tuo compagno Patroclo e ucciderai Ettore, tu stesso morirai", gli dice, "perché dopo quella di Ettore già è pronta la tua sorte", udendo queste cose, non tenne in conto conto il pericolo e la morte, [28d] temendo molto di più il vivere da vile senza vendicare gli amici; e rispose: "Che io possa morire subito, avendo fatto pagare il castigo a chi ha offeso, né io rimanga qui, coperto di scherno presso le navi ricurve, peso inutile della terra". Credi tu dunque che egli si sia dato pensiero della morte e del pericolo?».

La cosa sta così, in verità, uomini di Atene: ove uno abbia posto se stesso, ritenendo che sia il luogo migliore, oppure ove sia stato posto da chi comanda, là, a mio parere, deve rimanere e affrontare i pericoli e non preoccuparsi della morte, né di alcun altro male più che della vergogna. Mi comporterei dunque molto male, Ateniesi, [28e] se in Potidea, Anfipoli, Delio,[18] quando i comandanti che voi avevate eletto per comandarmi, mi affidarono un posto ove io rimasi come chiunque altro e rischiai anche di morire, qui invece, giacché il dio mi comanda, come ho inteso e

interpretato, che devo vivere facendo filosofia e cercando di conoscere me e gli altri, qui appunto, spaventato dalla morte [29a] o da qualunque altro malanno, abbandonassi il mio posto. Sarebbe ancora grave, e veramente a ragione, in quel caso, qualcuno potrebbe trascinarmi qui, in tribunale, perché non credo negli dèi, dal momento che non dò ascolto all'oracolo e temo la morte e credo di essere sapiente, pure non essendolo. Infatti temere la morte altro non è che credere di essere sapiente e non esserlo, perché è credere di sapere ciò che non si sa. Del resto nessuno sa se essa non sia, forse, il più grande di tutti i beni per l'uomo, ma la temono come se ben sapessero [29b] che essa è il più grande di tutti i mali. E non è forse ignoranza, questa, anzi ignoranza la più vergognosa, credere di sapere ciò che non si sa? Ora, cittadini, per questo motivo e sotto questo aspetto, io differisco, forse, dalla maggioranza degli uomini, e, se per qualche ragione mi mettessi a dire che sono più sapiente di un altro, lo direi per questo, giacché non sapendo cose certe sull'Ade, credo di non saperne per niente. Ma fare ingiustizia e non prestare ascolto a chi è migliore, uomo o dio che sia, questo so bene che è cosa malvagia e turpe. E dunque davanti ai mali che io so essere mali, e davanti a ciò che non so se potrebbe essere bene, mai proverò paura, né fuggirò. E così, [29c] se anche voi, ora, mi lasciaste libero, non dando credito ad Anito, che sostenne fin dal principio che bisognava che non fossi venuto qua, ma, poiché vi ero venuto, non era possibile non condannarmi a morte – dicendo a voi che se riuscivo a cavarmela, da quel momento i vostri figli, coltivando gli insegnamenti che Socrate impartisce, sarebbero stati corrotti in ogni maniera – se voi dunque, oltre a ciò, mi diceste: «O Socrate, ora noi non daremo ascolto ad Anito, ma ti lasciamo libero, a questa condizione però, che tu non occupi più il tuo tempo in questa ricerca, né a far filosofia; ma, [29d] se sarai colto mentre ancora svolgi tale

attività, sarai messo a morte»; se dunque voi, come dicevo, mi lasciaste libero a queste condizioni, direi: «Ateniesi, ho rispetto e affetto per voi, ma ubbidirò piuttosto al dio che a voi e finché respiri e ne sia capace, non cesserò mai di filosofare e di esortarvi e di consigliarvi, chiunque incontri di voi, dicendovi le cose che sono abituato a dire: "O tu, il migliore degli uomini, perché sei di Atene, della città più grande e più famosa per sapienza e per forza, non ti vergogni a darti pensiero delle ricchezze, per accumularne quante ti è più possibile, [29e] e della fama e degli onori? Mentre della tua intelligenza, della verità, della tua stessa anima, perché diventi eccellente fino al limite del possibile, tu non ti dai pensiero né cura?". E se qualcuno di voi mi contraddirà in questo e dirà che se ne occupa, non lo lascerò andare subito, e non me ne andrò nemmeno io, ma lo interrogherò, lo esaminerò e lo confuterò. E se a me parrà che non sia in possesso della virtù, [30a] ma dica soltanto di possederla, io lo farò vergognare perché tiene in nessun conto le cose degne di moltissima considerazione, mentre valuta moltissimo le cose da nulla. E questo io farò con giovani e vecchi, con chiunque mi capiti, straniero o cittadino, e di più con i cittadini, perché mi siete più vicini per stirpe. Questo comanda il dio, lo sapete bene. E io penso che per voi non ci sia bene maggiore in città che questa mia servitù al dio. Null'altro faccio quando vi capito attorno se non persuadervi, giovani o vecchi che siate, che non del corpo, [30b] non delle ricchezze, né di alcuna altra cosa voi dovete curarvi prima dell'anima al fine di renderla la migliore possibile, dicendo che non dalle ricchezze nasce la virtù, ma dalla virtù le ricchezze e tutti gli altri beni e per il singolo cittadino e per la comunità. Se dunque, predicando questo, io corrompo i giovani, siano pur rovinosi questi miei detti. Ma se uno afferma che io dico altre cose e non queste, non dice nulla di vero. Oltre a ciò, Ateniesi», potrei dire, «sia che diate ascolto

ad Anito o no, sia che mi lasciate libero o no, sappiate che [30c] io non farò altro, neppure se dovessi morire più di una volta».

Non vi agitate, uomini d'Atene, ma persistete nell'atteggiamento che io vi chiesi di avere, di non rumoreggiare[19] per le cose che dico, ma di ascoltare: del resto, a mio parere, trarrete giovamento ad ascoltare. Io sto per dirvi alcune cose e altre ancora per le quali, forse, vi metterete ad urlare. No, non fate così! Sappiate bene che se condannate a morte me, tale quale io sostengo di essere, non farete a me un male maggiore di quanto non facciate a voi stessi. A me non recheranno nessun nocumento né Meleto, né Anito, né lo potrebbero: del resto, non credo [30d] neppure possibile che un uomo di un certo valore possa subire danno da uno peggiore. Egli potrà, certo, farmi condannare a morte, cacciare in esilio, farmi privare dei diritti di cittadino, tutte cose che egli e altri ancora crederanno grandi mali: io non lo credo, ma ritengo che sia un male molto maggiore fare quello che ora egli fa, il tentare di far condannare a morte ingiustamente un uomo. Ora, uomini di Atene, sono ben lontano da svolgere una difesa in favore di me stesso, come qualcuno potrebbe pensare, ma lo faccio piuttosto per voi,[20] che non abbiate a commettere qualche colpa, pronunciando la mia condanna, [30e] contro il dono del dio. Perché, se mi ucciderete, non troverete facilmente un altro come me, posto a fianco della città dal dio, come di fianco a un cavallo grande e di razza, ma per la sua grandezza piuttosto lento e bisognoso, anche se è ridicolo a dirsi, di un tafano per essere stimolato, come sembra che il dio abbia posto me al fianco della città, per stimolarvi, persuadervi, rimproverarvi, uno per uno [31a] incalzandovi per tutto il giorno, ovunque. Non sarà facile che un altro come me possa venire a voi, o cittadini, perciò, se mi darete retta, mi risparmierete. Ma, voi, forse, importunati, come chi

è svegliato quando sta per addormentarsi, colpendomi avendo dato ascolto ad Anito, mi condannerete a morte con tutta tranquillità, e continuerete a dormire per il resto della vostra vita, a meno che il dio, che si prende cura di voi, non vi mandi qualcun altro in vece mia. E che poi io sia fatto in questo modo, scelto dal dio per essere dato in dono alla città, potete capirlo [31b] anche da questo: non pare neppure confacente alla natura umana che io abbia trascurato tutte le mie cose e che abbia tirato avanti, ormai, tanti anni nella più completa negligenza delle cose di casa mia, mentre sempre ho curato il vostro tornaconto, standovi vicino uno per uno, come un padre o un fratello maggiore, per convincervi a praticare la virtù. Ora, se in cambio di questo avessi goduto qualche beneficio e avessi svolto questi insegnamenti ricavando un profitto, ci sarebbe una qualche ragione. Ma anche voi vedete che perfino gli stessi accusatori, che così sfacciatamente mi hanno accusato di ogni cosa, su questo punto non furono in grado di perdere ogni vergogna [31c] esibendovi testimonianze che io abbia mai ricevuto qualche compenso oppure l'abbia chiesto. E la prova sicura, che è vero quello che dico, posso offrirvela io: la mia povertà.

Forse può sembrare strano che io in privato vada intorno e mi dia da fare per impartire questi consigli, mentre, in pubblico, non oso salire in tribuna di fronte alla vostra moltitudine per dare consigli alla città. E il motivo di questo me lo avete sentito dire molte volte, e in parecchi luoghi, che io ho in me una sorta di spirito divino e [31d] demoniaco, quello di cui anche Meleto, ridendoci sopra, ha scritto nella sua accusa. E questo, in me, è cominciato fin da fanciullo, una specie di voce, che ogni volta che sopraggiunge, mi distoglie sempre da quello che sto per fare e non mi incita mai. È proprio questa che mi impedisce di fare politica e, a parer mio, fa benissimo ad impedirmelo. Voi ben sapete, Ateniesi, che se io da tempo avessi messo mano a fare politica, da

tempo sarei morto e non avrei recato nessun giovamento a voi [31e] né a me stesso. E voi non prendetevela con me se dico la verità. E infatti è impossibile che qualcuno si salvi, se si oppone legittimamente a voi o a qualche altra moltitudine e tenta di impedire che nella città si compiano ingiustizie o fatti illegali, ma è necessario [32a] per chi si batte realmente per il giusto, se vuol sopravvivere anche per breve tempo, condurre vita privata e non ricoprire cariche pubbliche.

E di queste affermazioni io stesso offrirò grandi prove: non parole, ma ciò che voi apprezzate, fatti. Prestate ascolto dunque a quanto è capitato a me, affinché sappiate che, davanti al giusto, io non mi arrenderei a nessuno per paura della morte, e che, per non cedere, sono disposto anche a morire. Io parlerò in modo grossolano e da leguleio, ma pur sempre veritiero. Io, cittadini Ateniesi, [32b] non ho mai ricoperto nessuna carica in città, ma ho fatto parte del Consiglio.[21] Capitò che la nostra tribù di Antiochide ricoprisse la carica della Pritania quando voi volevate giudicare in massa[22] i dieci strateghi che non avevano raccolto i naufraghi e i morti della battaglia navale, ciò facendo contro la legge, come, in un tempo successivo, ammetteste tutti voi. Io allora, solo tra i Pritani, mi opposi a voi, perché non faceste nulla contro le leggi, e votai contro. Ed erano già pronti gli oratori a menarmi in giudizio e trascinarmi in carcere e voi li incitavate e lo chiedevate a gran voce: io invece, piuttosto che rimanere con voi, [32c] per timore del carcere e della morte, che stavate deliberando cose non giuste, pensai di dover rischiare insieme alla legge e alla giustizia. E questo accadde mentre la città si reggeva ancora a democrazia; quando poi venne l'oligarchia,[23] i Trenta mi mandarono a chiamare con altri quattro alla sala del Tolo e ci ordinarono di condurre via da Salamina Leonte Salaminio perché morisse; essi poi imponevano a parecchi altri molte altre azioni consimili, volendo mettere a parte i

più delle loro scelleratezze. Anche allora non a parole, [32d] ma a fatti, dimostrai che a me della morte, se non è troppo volgare dirlo, non importa un bel niente, mentre il non commettere ingiustizia o empietà, questo sì che mi importa e parecchio. E quella consorteria politica, per quanto fosse prepotente, non mi spaventò tanto da farmi compiere un'azione ingiusta, e, mentre gli altri quattro andarono a Salamina e condussero qua Leonte, io me ne andai, tornando a casa. E, forse, per questi motivi io sarei stato messo a morte, se quel governo non fosse stato travolto alla svelta. [32e] Di questi fatti voi potrete avere molti testimoni.

Credete dunque che io avrei raggiunto questa età, se mi fossi occupato della cosa pubblica, e, agendo in maniera degna di un uomo onesto, avessi dato il mio contributo alla giustizia, e, come bisogna, avessi considerato questo al di sopra di ogni altra cosa? Sarebbe troppo, uomini di Atene; non vi sarebbe riuscito [33a] nessun altro uomo. Ma io, durante tutta la mia vita, così in pubblico, se qualche volta mai mi sono occupato dello stato, come in privato, ho dimostrato sempre di essere alla stessa maniera, cioè che non ho mai ceduto a nessuno, né ad altri e nemmeno a nessuno di coloro che i miei accusatori chiamano miei scolari. Io non sono mai stato maestro di nessuno. E se c'è qualcuno che, quando parlo e svolgo la mia attività, desidera ascoltarmi, sia giovane che vecchio, io non mi sono mai tirato indietro, e non è che io parli se guadagno del denaro, [33b] mentre se non ne prendo non parlo. Ma io mi offro indistintamente al ricco e al povero per farmi interrogare e se qualcuno vuole sentire quello che dico mentre dò la risposta. Poi se uno di costoro diventa un fior fiore d'uomo, oppure no, non giustamente ne sarei io la causa, non avendo mai promesso e insegnato mai nulla a nessuno. E se qualcuno dice di aver appreso in privato da me qualcosa che anche gli altri, tutti quanti, non abbiano appreso o udito da me, sappiate bene che

non dice la verità.

Ma perché mai certuni si compiacciono di passare molto tempo [33c] insieme a me? Voi l'avete udito, uomini di Atene, io vi ho esposto tutta la verità. Si divertono quando ascoltano che vengono esaminati quelli che ritengono di essere sapienti e non lo sono. E non è cosa affatto spiacevole. E di fare questo, ve lo ribadisco, a me fu imposto dal dio per mezzo di vaticini e di sogni e, in sostanza, con ogni altro mezzo con cui la predisposizione divina impone all'uomo di compiere una qualunque cosa; queste affermazioni, Ateniesi, sono vere e si possono anche bene dimostrare. Ebbene se io corrompo i giovani, [33d] se alcuni li ho già corrotti, bisognava pure, che, se alcuni, divenuti vecchi, avessero compreso che mentre erano giovani io avevo consigliato loro qualcosa di malefico, ora venissero a questo tribunale ad accusarmi e a richiedere per me una punizione. Orbene, sono qui presenti molti di essi, e io li vedo, anzitutto Critone,[24] mio coetaneo e concittadino, [33e] padre di Critobulo, pure presente, poi c'è Lisania di Sfetto, padre di Eschine pure presente, ed ancora è qui Antifonte di Cefisia padre di Epigene; ci sono ancora questi altri i cui fratelli si trovarono spesso in queste conversazioni, Nicostrato figlio di Teozotide, fratello di Teodoto. E Teodoto è morto, e così egli non potrà più convincere il fratello in mio favore; e c'è Paralio, figlio di Demodoco, di cui era fratello Teage. E c'è [34a] Adimanto, figlio di Aristone, del quale ecco il fratello Platone, e Aiantodoro del quale ecco il fratello Apollodoro. Ed io potrei fare il nome di molti altri, dei quali occorreva che Meleto avesse presentato qualcuno come testimone, nel suo discorso di accusa. Se allora se ne dimenticò, li presenti ora, io mi faccio da parte, e lui dica se ha qualche testimone di tale fatta. Ma voi troverete tutto il contrario di questo, o cittadini, perché tutti sono pronti a recare aiuto a me il corruttore, colui che fa del male ai loro congiunti, come dicono Meleto ed Anito.

[34b] E proprio essi, i corrotti, potrebbero avere qualche ragione per porgermi aiuto. Ma quelli che non sono stati corrotti, divenuti ormai anziani, i congiunti di costoro, quale altra ragione avrebbero per portarmi aiuto se non perché è retto e giusto e sanno bene che Meleto mentisce e io invece dico la verità?

E sia, uomini, gli argomenti che io potevo addurre, a mia difesa, sono pressappoco questi e altri su per giù uguali. Ma a questo punto, forse, [34c] qualcuno di voi potrebbe arrabbiarsi ricordandosi di se stesso, se, trovandosi a sostenere un processo anche meno pericoloso di questo, abbia pregato e scongiurato i giudici con molte lacrime e facendo entrare in tribunale i propri figlioletti, per ottenere compassione al massimo grado, insieme a molti altri congiunti e amici, mentre io invece non farò nulla di tutto questo, benché mi esponga in questo processo, come sembra, all'estremo pericolo. E qui, forse, qualcuno, valutando queste argomentazioni, potrebbe volgersi contro di me perché alquanto orgoglioso, e, pieno d'ira per queste ragioni, potrebbe proprio con ira esprimere il proprio voto: se dunque qualcuno tra voi è disposto in questo modo – [34d] non dico che c'è, ma se c'è –, mi sembra che a lui potrei ragionevolmente rispondere, dicendo: «Carissimo, anch'io ho i miei congiunti» e anche questo stesso detto di Omero: nemmeno io sono nato "da una quercia o da una roccia"[25] ma da esseri umani; così anch'io ho una famiglia e dei figli, o Ateniesi; tre ne ho di figli, uno ormai ragazzo e due bambini. Tuttavia io, non ne ho condotto neppure uno qua, e non vi supplicherò di assolvermi». E perché non faccio nulla di questo? Non per fare l'orgoglioso, Ateniesi, [34e] e neppure per disprezzo verso di voi; poi, se io ho un atteggiamento coraggioso di fronte alla morte o no, altro è il discorso; ma per il buon nome mio, vostro, e di tutta la città, non mi sembra bello che io faccia alcuna di queste cose, giunto a

questa età e pure avendo questa reputazione: vera o falsa che sia, sembra pure assodato [35a] che Socrate si distingua dalla maggior parte degli uomini. Se dunque quelli che a voi sembrano distinguersi per saggezza, coraggio e per qualunque altra virtù, terranno questi comportamenti, sarà cosa molto vergognosa. E io ne ho visti parecchi di questi tali, che quando vengono giudicati, pur sembrando essere qualcosa, compiono atti inusuali, pensando di dover patire terribili atrocità se dovranno morire, come se fossero immortali nel caso che voi non li condannaste. A mio parere, essi ricoprono di vergogna la città, tanto che qualche forestiero potrebbe supporre [35b] che quanti fra gli Ateniesi si distinguono per virtù, quelli che essi eleggono nelle loro cariche e nelle altre onorificenze, ebbene proprio questi in nulla differiscono dalle donne. Queste cose dunque, Ateniesi, non ci convengono, a noi che pure godiamo di una certa fama, né, se noi le facessimo, converrebbe a voi di lasciarle fare, ma occorre dimostrare proprio questo, che voi giudicate con maggiore severità chi mette in scena questi drammi compassionevoli e copre di ridicolo la città, di chi sopporta serenamente il proprio destino.

Ma a parte difendere la buona reputazione, non mi pare neppure giusto [35c] supplicare il giudice e nemmeno, supplicandolo, tentare di sottrarsi alla condanna, ma piuttosto dargli delle dimostrazioni e convincerlo. Non per questo scopo, infatti, siede il giudice, cioè per regalare la giustizia, ma piuttosto per giudicare cosa sia giusto. Egli ha prestato giuramento non di fare grazia a chi gli pare, ma di giudicare secondo le leggi. Occorre dunque che noi non vi abituiamo a spergiurare e nemmeno che vi abituiate voi stessi: non faremmo cosa santa né noi, né voi. Non crediate dunque, cittadini Ateniesi, che io debba compiere davanti a voi queste azioni che io non ritengo belle, [35d] né giuste, né sante, soprattutto io che sono accusato di empietà da questo

Meleto, qui presente. È chiaro infatti che se vi convincessi e, con tutte le mie preghiere, riuscissi a forzare voi, che pure avete giurato, io vi insegnerei a non credere che esistano gli dèi, e, difendendomi con tale rozzezza, accuserei me stesso di non credere agli dèi. Ma ci manca molto che le cose stiano così: io credo, cittadini Ateniesi, come nessuno dei miei accusatori; e rimetto a voi e al dio di giudicare su di me nel modo che per me e per voi potrà essere il migliore.

[35e] Che io non sia turbato,[26] o Ateniesi, per quanto è avvenuto, [36a] cioè per il fatto che voi mi avete condannato, accade per molte e diverse motivazioni, e questa tra le prime: che quanto è avvenuto non mi è giunto inaspettato; ma molto di più mi sorprende il numero dei voti, come è uscito, dall'una e dall'altra parte. Non ritenevo infatti che la differenza sarebbe stata così piccola, ma molto più grande. Ora invece, come sembra, se soltanto trenta voti fossero caduti dall'altra parte, io sarei stato assolto. E per quanto riguarda Meleto, a mio parere, io sono stato assolto anche così, e non solo sarei stato assolto, ma è pur chiaro a chiunque che se non venivano ad accusarmi Anito e Licone, avrebbe dovuto sborsare mille dracme, [36b] non essendo riuscito a raccogliere la quinta parte dei voti.

Quest'uomo dunque richiede per me la pena di morte. Ed io quale pena devo pure richiedere a mia volta? Non è forse chiaro che chiederò quella per i miei meriti? e quale? cosa sono degno di patire e di pagare,[27] io, che nella vita mi studiai di non conoscere requie, ma trascurando le cose che curano i più – come le ricchezze, il governo della mia casa, gli incarichi militari, le brighe per cattivarmi il popolo, gli altri pubblici onori, le congiure e i sommovimenti che avvengono nella città, ritenendomi [36c] realmente troppo galantuomo, per potermi salvare, se mi fossi dedicato a queste cose – non entrai in quelle attività, nelle quali entrando, non sarei stato di nessun giovamento né a voi né a me, ma mi proposi invece

di beneficarvi privatamente, a uno a uno, con il bene maggiore, come io sostengo, e a questo mi incamminai, cercando di convincervi, a uno a uno, che non ci si deve curare di nessuna delle proprie cose prima che di se stessi, per potere diventare i migliori e i più saggi, e neppure degli affari della città, prima della città stessa, e così di tutto il resto, [36d] allo stesso modo? Cosa merito dunque di patire io, se sono così? Un premio, Ateniesi, se mi si deve far pagare realmente secondo il mio merito. E questo premio deve pur essere confacente a me. E quale premio può convenirsi a un uomo povero e benefattore vostro che invoca soltanto di avere la possibilità di istruirvi? E non c'è premio che più si convenga, cittadini Ateniesi, per un tal uomo, che essere mantenuto nel Pritaneo[28] molto più che non si convenga a chi di voi con cavallo, biga o quadriga, abbia conseguito la vittoria nei giochi olimpici. Perché costui fa solo in modo che a voi sembri di essere felici, io invece, che lo siate: [36e] e quello non ha affatto bisogno di sostentamento, io ne ho bisogno. Dunque se ciò devo chiedere secondo il diritto in conformità del merito, questo io chiedo: [37a] il sostentamento nel Pritaneo.

Ma forse sembrerà a voi che io parli in questo modo per orgoglio, come poco fa, a proposito delle suppliche e del suscitare compassione. No, non si tratta di questo, uomini di Atene, ma piuttosto di un'altra cosa. Io sono convinto di non aver fatto di proposito del male a nessuno, ma non riesco a convincere voi di questo. Perché abbiamo conversato tra di noi poco tempo. E penso ancora che se anche presso di voi fosse legge, come è anche presso altre comunità, che non è possibile giudicare, in un solo giorno, della pena di morte, [37b] ma in più giorni, ve ne sareste convinti. Ora non è facile in un tempo così breve[29] scrollarsi di dosso calunnie tanto gravi. E convinto, come sono, di non aver fatto del male a nessuno, sono molto lontano dal farlo a me stesso e dire, da

me stesso, contro di me, che sono meritevole di pena e anche di richiederla per me quale che essa sia. E per paura di che? Forse per timore di patire quello che Meleto chiede per me e che io dico di non sapere se si tratta di un bene o di un male? Dovrei forse scegliere, in cambio di questa, qualcuna di quelle pene che so bene essere un male e chiedervela proprio io? Dovrei chiedere la prigione? [37c] Per qual motivo dovrei vivere in carcere, facendo da servo al sempre rinnovato potere degli Undici?[30] O una pena in denaro e rimanere imprigionato finché non avrò pagato? Ma io non ho denaro, come dicevo poco fa. E allora chiederò l'esilio? Questa forse è la pena che voi vorreste comminarmi. Ma dovrebbe cogliermi uno smisurato amore per la vita, se fossi così sprovveduto da non potere considerare che voi, miei concittadini, non siete stati capaci di sopportare [37d] le mie discussioni e i miei discorsi, anzi, vi divennero tanto gravi e odiosi che cercate ora di liberarvene, e gli altri le potranno sopportare facilmente? Ci corre molto, uomini di Atene! Sarebbe proprio bella per me la vita, andandomene in esilio a quest'età, e passare il mio tempo cambiando continuamente da una città ad un'altra, scacciato da ogni dove! Perché io so bene che ovunque vada verranno i giovani ad ascoltarmi mentre parlo, come qui. E se io li allontano, essi mi faranno cacciare convincendone i più vecchi. [37e] E se io non li allontano saranno i loro padri e i loro congiunti a causa loro.

A questo punto qualcuno potrebbe obiettare: «Dunque, Socrate, non sarai capace di vivere silenzioso e quieto, una volta che tu ti sia allontanato da noi?». È proprio questa la cosa più difficile fra tutte per convincere alcuni di voi. Perché se vi rispondo che questo è disobbedire al dio e che, per questo, mi è impossibile starmene tranquillo, [38a] voi non mi crederete, pensando che faccia dell'ironia. E se io ribatto che questo è il più gran bene per l'uomo, fare ogni giorno discorsi intorno alla virtù e agli altri argomenti, sui quali voi mi avete udito

discutere e fare ricerche su me stesso e sugli altri e che una vita senza ricerche non è degna di essere vissuta per l'uomo, voi mi crederete ancor meno. Ma le cose stanno così, come io vi dico, uomini, tuttavia non è facile persuadervene. Eppure io non mi rassegno a giudicare me stesso degno di qualche male: [38b] se io avessi del denaro, potrei condannarmi a una multa che fossi in grado di pagare, ma in nulla mi sarei sentito danneggiato. Ma io non ne ho, a meno che voi non vogliate condannarmi a quel tanto che io posso pagare. Io dunque potrei pagarvi una mina d'argento. E dunque chiedo[31] di essere multato di una mina d'argento.

Ma è qui presente Platone, o Ateniesi, e Critone, e Critobulo e Apollodoro, i quali mi invitano a multarmi di trenta mine e ne danno garanzia essi stessi. E allora io chiedo una multa di tale somma. Essi vi sono garanti di questo denaro e sono degni di fede.

[38c] Per aver guadagnato certamente non molto tempo, uomini di Atene, voi avrete nome e colpa da parte di coloro che vogliono offendere la città, di avere ucciso Socrate, uomo sapiente – diranno infatti che sono sapiente, anche se non lo fossi, quelli che vogliono farvi ingiuria. Se invece aveste aspettato un po', la cosa[32] si sarebbe risolta, per voi, nel modo più naturale. Potete osservare infatti che la mia età è molto avanti, ormai, nel corso della vita, ed è vicina alla morte. E questo non lo dico a tutti voi, [38d] ma soltanto a quelli che hanno votato la mia condanna: agli stessi dico anche quel che segue: «Voi pensate, forse, che io sia stato sorpreso a corto di quelle ragioni con le quali avrei potuto convincervi, se avessi ritenuto che occorreva fare e dire di tutto, pur di sottrarmi alla condanna. Non ci siamo proprio. Sono stato sorpreso non a corto di ragioni, ma di sfacciataggine e di impudenza, e dal non volere dire a voi le cose che avreste udito molto volentieri – insomma lamentarmi e piangere e fare e [38e] dire molte altre cose indegne di me, come vi ripeto, ma che

voi siete pure abituati a sentire dagli altri. Io non ritenni, allora, per paura della morte, di dover compiere alcunché di indegno d'un uomo libero, né, ora, mi cruccio di essermi difeso in questo modo e anzi sono contento di essermi difeso in questo modo e morire, che non in quello e vivere. Perché né in tribunale né in guerra, io, o qualcun altro, [39a] dobbiamo ricorrere a un tal contegno, fare di tutto cioè pur di sottrarci alla morte. Anche nelle battaglie, del resto, spesso è evidente che uno può evitare la morte e gettando le armi e volgendosi a supplicare gli inseguitori. E vi sono molti altri accorgimenti nelle singole situazioni a rischio, onde evitare la morte, se si ha l'impudenza di dire e fare di tutto. Ma, uomini, non è questa la difficoltà, sfuggire alla morte, è molto più difficile evitare la malvagità: [39b] essa corre, infatti, più velocemente della morte. Ora, io che sono tardo e vecchio, sono colto dalla più lenta; i miei accusatori invece, che sono vigorosi e lesti, dalla più veloce: la malvagità. E ora io me ne vado a pagare il mio debito, condannato a morte da voi, ed essi se ne andranno a pagare il loro, di nefandezza e di iniquità, condannati dalla verità. A me la mia punizione, a quelli la loro. E forse, in un certo modo, doveva andare così e penso che anche questo abbia una sua misura.

[39c] Ma a voi che avete votato la mia condanna voglio predire quello che avverrà dopo la mia morte.[33] Io sono giunto ormai a quel punto[34] nel quale soprattutto gli uomini fanno le previsioni, cioè in punto di morte. Dico, uomini che mi avete ucciso, che, subito dopo la mia morte, cadrà su di voi una vendetta ancora più grave, per Zeus, di quella per la quale vi siete vendicati di me, mandandomi a morte. Ora voi avete fatto questo pensando di poter evitare finalmente di dare conto della vostra vita: ma vi capiterà tutto il contrario. Ve lo predico io. [39d] E saranno ben parecchi a chiedervene conto, quelli che fino a ora io trattenevo e voi non ve ne accorgevate. E saranno tanto più caparbi quanto più sono

giovani e tanto più voi avrete a crucciarvene. Se infatti ritenete, uccidendo uomini, di trattenere qualcuno dal rinfacciarvi che non vivete rettamente, non la pensate bene. Non è questo il modo di sbarazzarsi dal dover dare conto, non è affatto possibile, né bello, ma ve n'è pure uno bellissimo e a portata di mano, non soffocare gli altri, ma proporsi di essere il più possibile migliori. Me ne vado, dunque, avendo vaticinato queste predizioni a voi che mi avete condannato.

[39e] Con voi invece, che avete votato la mia assoluzione, vorrei serenamente dialogare su questo caso che mi è occorso, nel momento in cui gli arconti[35] sono impegnati in altro, e io non vado ancora lì dove, una volta entrato, dovrò morire. Dunque, uomini, passate ancora con me questo po' di tempo. Nulla infatti impedisce di continuare il dialogo fra di noi, finché è possibile. A voi, infatti, [40a] che mi siete amici, io desidero spiegare cosa significa quel che mi è capitato oggi. Mi è capitato, o giudici,[36] e chiamandovi giudici io ritengo di chiamarvi rettamente, una cosa meravigliosa: quella mia abituale voce profetica, quella del demone, per tutto il tempo passato era sempre molto frequente, e sempre, anche in faccende di poco conto, mi contrastava se stavo per compiere qualcosa non rettamente. Oggi mi sono accadute delle cose, lo vedete anche voi, che qualcuno potrebbe ritenere, e in effetti così sono giudicate, mali estremi. A me, stamattina, all'alba, [40b] quando uscivo di casa, non si oppose il segno del dio, né quando salivo qui in tribunale e nemmeno durante il mio discorso, quando mi accingevo a dire qualcosa. Eppure, in altri discorsi, assai spesso, mi fermò a metà mentre parlavo. Ora, invece, durante tutto questo processo non mi ha mai osteggiato in nessuna azione o parola. E quale la causa che io devo supporre? Ve la dirò: quanto mi è capitato, oggi, è, con ogni probabilità, un bene; e non è detto che la pensino bene [40c] quanti di noi ritengono

che la morte sia un male. Ed io ho avuto una grande prova di questo, perché non è possibile che il segno consueto non mi contrastasse se il passo che stavo per compiere non fosse stato un bene.

Consideriamo anche sotto questo aspetto perché grande è la speranza che la morte sia un bene. La morte infatti è una di queste due cose: o è come non essere nulla e il morto non ha alcuna consapevolezza, oppure, secondo quel che si dice, la morte è un cambiamento e, per così dire, una migrazione dell'anima da questa sede, quaggiù, verso un altro luogo. Ora, se la morte è non avere alcuna coscienza, [40d] ma è come un sonno, quando uno, dormendo, non vede più nemmeno un sogno, la morte può essere un meraviglioso guadagno; io penso infatti, che se uno, scelta la notte nella quale dormì così profondamente da non vedere neppure un sogno, la mettesse a confronto con tutte le altre notti e i giorni della sua vita, per dire, dopo attenta considerazione, quali giorni e quali notti egli fosse vissuto in maniera migliore e più piacevole di quella notte stessa nel corso della sua vita, io penso che costui, sia un cittadino privato, ma anche il Gran Re, [40e] troverebbe che sono ben facili a contarsi tali giorni e notti, a confronto degli altri giorni e delle altre notti. Se dunque tale è la morte, io sostengo che è un guadagno; perché il tempo, nella sua interezza, non appare più lungo di una notte sola. Se poi la morte è come un emigrare di qui verso un'altra sede, ed è vero quel che si dice, che là si incontrano tutti i morti, quale bene può esservi più grande di questo, o giudici? Che se uno, [41a] giunto nell'Ade, liberatosi ormai dai sedicenti giudici di qui, troverà laggiù i veri giudici, quelli che anche là, come si dice, si occupano di giudicare, quali Minosse, Radamanti, Eaco, Trittolemo[37] e quanti altri semidei furono giusti nella loro vita, come potrebbe essere tale trasmigrazione disprezzabile? E a qual prezzo non accetterebbe ognuno di voi di stare insieme a

Orfeo, a Museo, a Esiodo ed Omero?[38] Io desidero morire più e più volte, se questa è la verità. [41b] Meraviglioso infatti, sarebbe per me il soggiorno laggiù, quando mi incontrassi con Palamede, con Aiace Telamonio[39] e con qualunque altro degli antichi eroi che vennero a morte per un giudizio ingiusto e confrontare i casi a me occorsi ai loro; e, la consolazione più grande di tutte, trascorrere il tempo anche là cercando e scoprendo, come avveniva qui, chi fra di essi è sapiente, e chi soltanto crede di esserlo, ma non lo è. E qual prezzo, uno di voi, giudici, accetterebbe di versare per conoscere colui che condusse a Troia[40] la grande spedizione, [41c] o Odisseo, o Sisifo, o gli altri innumerevoli uomini e donne che si potrebbero nominare, e dialogare con loro, convivere e interrogarli, laggiù, non sarebbe il colmo della felicità? Certamente, quelli di laggiù non mandano a morte nessuno, infatti, sotto ogni aspetto, sono assai più felici di quelli di qua, e ormai, per tutto il resto del tempo sono immortali, se è vero quel che si dice.

Ma anche voi, giudici, dovete concepire buone speranze di fronte alla morte e avere bene presente che una cosa almeno è vera: [41d] non è possibile che a un uomo giusto,[41] né da vivo né da morto, possa capitare alcun male; né le sue vicende vengono trascurate da parte degli dèi. E così, anche le mie non sono avvenute a caso, e a me è ben chiaro questo, che morire ormai, e distaccarmi dagli affanni era per me la cosa migliore. È per questo che il segno di dio non tentò affatto di farmi tornare indietro: e per questo io non serbo rancore verso coloro che hanno votato contro di me né verso coloro che mi hanno accusato, per quanto mi abbiano condannato e accusato non con questa intenzione, ma pensando di farmi del male. [41e] In ciò dunque sono degni di biasimo. Però di una cosa debbo pregarli: i miei figlioli, quando saranno cresciuti, rimproverateli, uomini, angustiandoli allo stesso modo con cui vi angustiavo io, se

riterrete che si prendono cura delle ricchezze e di altro prima che della virtù, e se vorranno sembrare chissà chi pur non essendo nulla, fate che si vergognino, come io facevo con voi, perché non curano le cose che dovrebbero curare, e ritengono di valere mentre invece non valgono niente. [42a] Se farete questo, mi avrete trattato con giustizia, me e i miei figli. Ma è ora, ormai, di andare, io a morire, voi a vivere: ed è ignoto a tutti, tranne che al dio, chi fra noi vada verso la sorte migliore.

1. Come si dirà tra breve, due sono le categorie degli accusatori di Socrate: quelli che da tempo spargono dicerie calunniose sul suo conto e sono anonimi, e quelli più recenti quali Anito e Meleto. Le accuse mosse contro di lui erano di empietà (in quanto Socrate non avrebbe creduto negli dèi che la città venerava ed avrebbe introdotto nuove divinità), e corruzione della gioventù: pena richiesta, la morte.

2. Nella piazza di Atene (ἀγορά) erano numerosissimi i banchi dei cambiavalute che si occupavano di collocare ad interesse i capitali dei loro clienti e compivano anche altre operazioni all'ingrosso. Oltre che nell'*agorà* Socrate parlava e discuteva ovunque: nelle palestre, nei portici, nelle strade, nei banchetti, nelle case degli amici.

3. Essenzialmente a scopi di comicità, era questa la presentazione che Aristofane faceva di Socrate nelle *Nuvole* nel 423 a.C., un quarto di secolo prima del processo. E tutto questo dovette certamente contribuire, negli anni, a un'immagine negativa di Socrate. Ma Aristofane doveva pur conoscere lo spessore della figura di Socrate, né Platone lo avrebbe accolto come personaggio in dialoghi come il *Fedro*, se il comico fosse stato un semplice denigratore del suo maestro. Del resto tutta la proposizione rappresenta invece la concezione che si nutriva in Atene intorno ai Sofisti, dei quali Socrate fu netto e deciso avversario (sulla questione, mi sia permesso rinviare a G. Giardini, *Aristofane*, Milano 1979).

4. L'allusione va ad Aristofane: ma pure Eupoli e Cratino, i comici della Commedia Antica, avevano denigrato Socrate confondendolo espressamente con i Sofisti.

5. Platone qui rappresenta Socrate nell'atto di leggere l'accusa vera e propria dei suoi calunniatori, come era appunto necessario fare nei processi. In realtà egli ripercorse tutte le calunnie mosse contro di lui, nel tempo, dai suoi nemici.

6. Le *Nuvole* del 423 a.C. (cfr. la nota 3).

7. Sono rappresentanti autorevolissimi (assieme a Protagora e Gorgia) della scuola sofistica. In un primo tempo Socrate ne fu entusiasta avendoli ascoltati in Atene.

Poi per il dubbio e lo scetticismo di cui investivano ogni questione, per le loro affermazioni secondo le quali nessuna verità valeva per tutti, per la relatività e mutevolezza che secondo loro erano alla base delle leggi, dei costumi, delle religioni e di ogni possibile «verità» in campo scientifico, per cui l'uomo diveniva «centro dell'universo» e la parola potentissimo «mezzo estrinseco di persuasione», Socrate sentì il bisogno «di sostituire tale rovinoso insegnamento con una restaurazione scientifica e morale nello stesso tempo»: cfr. F. Ballotto, *Platone. Apologia di Socrate*, Milano 1957, p. 10.

8. Fu amico intimo di Socrate fin dagli anni giovanili e seguiva con entusiasmo ed assiduità il maestro: apparteneva al partito popolare e quindi prese parte all'esilio quando fu instaurata la dominazione dei Trenta tiranni (404 a.C.). Ma poco più tardi poté rientrare in Atene al seguito di Trasibulo.

9. È basilare in Socrate, non solo come convinzione ma ancor più come fatto di metodo, il credere di non sapere, il «sapere di non sapere»: di qui, impellente in lui il bisogno della ricerca, la necessità di sottoporre tutto al vaglio critico della discussione.

10. È una forma di esclamazione eufemistica. C'è anche chi intende questo *cane* per Anubi, dio egizio dalla testa di sciacallo. Serve comunque per dare solennità a una sorta di giuramento.

11. Quella dell'ἐνθουσιασμός come causa determinante della poesia è una delle intuizioni più felici di Platone e dell'antichità in merito al problema. Il concetto che il poeta scriva per intima, «divina» ispirazione è svolto dettagliatamente nello Ione. Nella *Repubblica* invece Platone parla di poesia come «imitazione» della realtà che, a sua volta è «imitazione» del mondo delle idee. La poesia quindi come «imitazione dell'imitazione» (μίμησις τῆς μιμήσεως) e i poeti, che ne sono creatori, devono essere banditi dalla Repubblica ideale.

12. Ciascuno di questi tre accusatori, dunque, insorgerebbe a difesa delle categorie esaminate da Socrate: poeti, artisti, politici e oratori appunto.

13. Dell'Ecclesia, o assemblea popolare, facevano parte tutti i cittadini ateniesi che godevano dei diritti civili. La funzione dell'assemblea era legislativa perché approvava le leggi che venivano proposte dal Consiglio (Bulé).

14. Meleto, erroneamente, doveva attribuire queste dottrine a Socrate, perché scolaro di Archelao, discepolo a sua volta di Anassagora. In realtà Socrate combatteva queste dottrine, come appare anche nei *Memorabili* di Senofonte (IV 7). Del resto nello stesso *Eutifrone* appare con chiarezza che Socrate considerava il sole e la luna come essenze divine in una significazione molto diversa. Anassagora fu per lungo tempo in Atene ove ebbe tra i suoi uditori anche Pericle: Socrate, che pure lo ascoltò, poi avversò la sua dottrina. Per le teorie qui esposte e per altro fu accusato e condannato per empietà: la pena di morte fu però cambiata con l'esilio a Lampsaco nella Troade.

15. L'orchestra era situata in teatro, nell'attuale platea, attorno all'altare del dio, ed era destinata al coro per i suoi interventi e per la danza. Proprio nei canti corali i poeti non rifuggivano dall'esporre e anche dall'esaltare le posizioni più audaci.

L'indicazione di Socrate va dunque riferita al teatro.

16. Evidentemente Meleto, a questo punto, dà segni di sofferenza e di imbarazzo, ben sapendo come Socrate possa invischiarlo in insidie e tranelli, seguendo il suo abituale metodo dialettico. Di qui la sua smania e l'incapacità a rispondere come anche la richiesta di Socrate ai giudici perché lo facciano rispondere.

17. A questo punto si conclude la confutazione di Socrate alle accuse mosse contro di lui dai primi e dai secondi accusatori. Non saranno Anito e Meleto a trarlo in rovina, ma i pregiudizi e conseguentemente l'odio che nutrono i più. E tuttavia Socrate continuerà il suo modo di vita, badando solo ad operare con rettitudine, anche se metterà in pericolo la propria vita.

18. Le ostilità fra Atene e Potidea (432-429 a.C.) nella penisola Calcidica segnarono l'inizio della lunga guerra del Peloponneso tra Sparta ed Atene (431-404 a.C.). Là il generale ateniese Callia ebbe la meglio sui nemici e fu in questa campagna che Socrate salvò la vita ad Alcibiade. A Delio invece, città della Beozia e sede di un santuario di Apollo, gli Ateniesi condotti da Ippocrate furono sconfitti dai Beoti (425 a.C.). Pare che in questa battaglia Socrate salvasse la vita a Senofonte. Ad Anfipoli gli Ateniesi, condotti da Cleone, furono sconfitti dagli Spartani guidati dal generale Brasida (422 a.C.).

19. Socrate, come si è visto, ha già confutato con logica stringente, che pur sarebbe dovuta bastare ai giudici, le accuse di Meleto e di Anito. Ma ora è un'altra logica ad animare Socrate: quella della propria condotta e della propria coerenza. Egli continuerà sulla strada che percorre da tanto tempo, dando ascolto alla voce interiore (al demone) che lo sorregge e non agli uomini. Ma è una voce che i comuni Ateniesi non possono, non riescono a capire: e questo, di per sé, segna già la condanna del grande maestro.

20. Si può dire che a questo punto ha inizio decisamente la parte della "difesa" che maggiormente riuscirà ostica ai giudici: proprio di qui verrà la condanna di Socrate.

21. Il Consiglio, o Bulé, era composto di 500 membri: ognuna delle dieci tribù di Atene ne presentava 50, divisi in dieci classi; ai rappresentanti di ogni tribù spettava per una decima parte dell'anno la direzione del consiglio (Pritania). I Pritani si radunavano quotidianamente nei pressi del Buleuterion (sede del Consiglio) e lì consumavano i pasti a spese dello Stato. Un terzo di essi era tenuto a risiedere nella sede giorno e notte insieme all'Epistate (Presidente) che veniva eletto di giorno in giorno tra i Pritani, e funzionava come capo dello stato. I membri del Consiglio erano eletti a sorte fra i cittadini che godevano dei diritti politici.

22. Nella battaglia delle Arginuse (406 a.C.: è l'ultima vittoria degli Ateniesi sugli Spartani nella guerra del Peloponneso) dieci strateghi con 150 navi furono mandati in aiuto a Conone, assediato colà dallo spartano Callicratide. Nonostante la vittoria riportata essi non poterono raccogliere i morti e i naufraghi sia per l'accanita resistenza del nemico sia per l'insorgere di una impetuosa tempesta. Di qui il processo: due di essi, tuttavia, avevano trovato la morte sul campo di battaglia, due invece avevano optato per l'esilio.

23. Dopo la vittoria spartana di Egospotami (404 a.C.) Lisandro impose agli Ateniesi

la tirannia dei Trenta che durò poco più di un anno. La Tolo (Θόλος) era la sede circolare, presso il Buleuterio (βουλευτήριον), dove sedevano i Pritani. L'unica colpa di questo Leonte era quella di essere democratico.

24. Protagonista del dialogo (assieme a Socrate) che segue idealmente l'*Apologia*, e lo segue anche di fatto nella prima tetralogia (i dialoghi "socratici": cfr. la *Premessa*). Gli altri personaggi qui citati sono anche ricordati altrove. A Teage è anche dedicato il dialogo omonimo. Da sottolineare poi la presenza dello stesso Platone.

25. Cfr. Omero, *Odysseia* XIX 163. È parte di un discorso che Penelope rivolge a Ulisse senza averlo ancora riconosciuto.

26. Socrate non è indignato per la condanna che è stata pronunciata contro di lui: non gli giunge affatto inattesa. È sorpreso invece per la risibile differenza tra chi ha condannato e chi ha assolto. Se a Meleto non si aggiungevano Anito e Licone, Socrate sarebbe stato assolto e l'accusatore avrebbe dovuto pagare una multa: egli non può certo cantare vittoria.

27. I verbi παθεῖν e ἀποτεῖσαι ('patire' e 'pagare') chiamano in causa la pena corporale e quella pecuniaria.

28. L'edificio del Pritaneo ospitava il primo magistrato, il sacro focolare della polis; vi ricevevano il sostentamento a spese pubbliche gli ambasciatori stranieri, i cittadini benemeriti e i vincitori dei giochi Olimpici.

29. Il tempo a disposizione delle parti in causa nel tribunale era regolato dalla clessidra ('orologio ad acqua'). Fra le varie tesi sull'origine di questo strumento c'è anche chi pensa che fosse stato Platone ad introdurlo in Grecia dopo un viaggio in Oriente. Plinio (*Naturalis historia* II 187) invece fa il nome di Anassimene: ma si concorda nel ritenere che tale invenzione sia molto anteriore e sia da attribuire agli antichi popoli dell'Oriente.

30. Magistrati, designati per sorteggio, addetti a funzione di polizia, alla sorveglianza delle carceri, all'esecuzione delle sentenze capitali; comprendevano dieci rappresentanti delle tribù di Atene più un segretario.

31. Si è visto che, dopo la pronuncia della condanna da parte dei giudici, era possibile al condannato avanzare una controproposta di pena. Ma il parlare franco di Socrate ai giudici sembra irrisione. Di qui una seconda condanna a morte dell'imputato con ottanta voti in più sfavorevoli a Socrate.

32. Con la morte naturale di Socrate, data l'età avanzata (70 anni), gli Ateniesi sarebbero stati sollevati dal problema della sua condanna.

33. Il pronome τοῦτου va inteso in questo caso come morte: quella di Socrate.

34. Gli antichi credevano che l'anima umana, nell'imminenza della morte, divenendo più pura, fosse maggiormente in grado di predire il futuro.

35. Sono gli Undici (vedi la nota 30).

36. È la prima volta in tutta l'*Apologia* che Socrate chiama giudici coloro che l'hanno giudicato, riservando questo titolo a quelli che l'hanno assolto. Questi giudici appartengono al tribunale popolare dell'Eliea. L'Eliea constava di 6000

giudici, 600 per ogni tribù, ma funzionava normalmente con 500 + 1 membri, onde evitare casi di parità. Ognuno dei dieci settori dell'Eliea era composto da 600 membri provenienti da tutte le tribù onde assicurare maggior obiettività di giudizio. I dieci settori (δικαστήρια) trattavano singolarmente un determinato genere di cause. La carica di giudice durava circa 300 giorni e prevedeva un compenso di due oboli sotto Pericle, tre sotto Cleone (425 a.C.): l'equivalente di mezza giornata di lavoro. Era pertanto ambita dalle classi medie e inferiori, dai vecchi e da chi non praticava alcuna attività. Aristofane nelle *Vespe* combatte frontalmente con una pungentissima satira la mania dei processi degli Ateniesi, la loro tendenza al cavillo giuridico e alla lotta politica esasperata.

37. Minosse, figlio di Zeus e di Europa, fu re di Creta e giusto legislatore; Eaco, figlio di Zeus e della ninfa Egina, re dell'isola omonima, per la sua pietà e giustizia regolò le contese tra i Greci e fu loro interprete presso gli dèi; Radamanti, figlio di Zeus e di Europa, fu uomo giusto e saggio legislatore. Si diceva che fosse sfuggito alla morte e vivesse nei Campi Elisi a svolgere le funzioni di giudice ultraterreno.

38. Orfeo, mitico cantore della Tracia: il suo canto, accompagnato dalla lira, placava ogni essere vivente e ogni forza della natura. Museo, altro cantore mitico, profeta e sacerdote, secondo la tradizione sarebbe stato figlio e discepolo di Orfeo. A lui si attribuiva la diffusione dell'arte poetica nell'Attica. Con Omero ed Esiodo si entra nel campo della storia letteraria della Grecia.

39. Palamede fu accusato di tradimento da Odisseo che voleva vendicarsi per essere stato smascherato da lui, allorché s'era finto pazzo, per non partecipare alla spedizione troiana. Fu messo a morte per lapidazione. Si attribuiva a lui l'invenzione dell'alfabeto, dei numeri, dei calcoli astronomici e d'altro ancora. Quanto ad Aiace, figlio di Telamone, è il mitico campione acheo della guerra di Troia: fu colto da pazzia quando non gli furono assegnate dagli Atridi le armi che erano appartenute ad Achille. Rinsavito si uccise buttandosi sulla propria spada (è il tema dell'*Aiace* sofocleo).

40. Agamennone, figlio di Atreo, capo della spedizione dei Greci a Troia. Sono poi menzionati il celebre Odisseo e Sisifo, simbolo mitico di sleale sottigliezza.

41. Il concetto qui espresso avrà fortuna in particolare presso stoici e cristiani. Quelli che sono comunemente valutati come mali non possono nuocere al giusto, al buono, perché una sorta di provvidenza divina si cura di costui non solo durante la vita, ma anche dopo la morte, sì che le stesse sventure non possono incidere sulla sua anima. Con queste considerazioni elevate, con tutta serenità, quasi che la condanna inflittagli non lo tocchi, Socrate continua come sempre il suo dire e lo conclude in coerenza alle verità sostenute durante il corso della sua vita.

Κρίτων / Critone

Il Critone *è un dialogo che, idealmente, si collega strettamente all'*Apologia. *Socrate, dopo la condanna a morte inflittagli dal tribunale dell'Eliea, è in carcere, in attesa dell'esecuzione. Ma la nave sacra è partita per Delo e fino al suo ritorno nessuna condanna a morte può essere eseguita in città. Da Senofonte sappiamo che intercorse un periodo di trenta giorni, durante il quale, Socrate, nella prigione, ricevette e si intrattenne con gli amici. È l'alba di uno degli ultimi giorni, Critone entra in prigione e trova Socrate immerso in un sonno profondo e non lo sveglia. Ammira invece la serenità e la calma con cui Socrate attende il momento supremo. Critone è giunto presto perché teme che, nella stessa giornata, la nave sacra faccia ritorno da Delo e che, di conseguenza, Socrate debba morire all'indomani. Ma Socrate lo sconfessa perché nella notte ha avuto un sogno rivelatore: la morte lo coglierà soltanto al terzo giorno. Critone però invita Socrate a considerare quante disgrazie arrecherà a lui e agli amici la fine del maestro: la perdita di un amico insostituibile, la vergogna di essere tacciato di avarizia per non avere fatto nulla per salvarlo. L'opinione di chi non conosce i fatti sarà proprio questa: Critone ha anteposto il desiderio di non spendere il proprio denaro a quello di salvare Socrate. Questo penserà la gente, questa l'opinione dei più, capaci di determinare, oltre ai più piccoli anche i mali maggiori per chi si trova coinvolto nelle loro calunnie. Dell'opinione dei più, dunque, ci si deve preoccupare. Socrate ribatte augurandosi che i più siano in grado di compiere anche i beni più grandi, ma, in realtà essi non sono in grado di compiere né l'una né*

l'altra cosa, ma agiscono a caso.

Critone teme che Socrate si preoccupi di creare guai a lui e agli amici che hanno preparato un piano per salvarlo: sono tanti gli amici, fuori d'Atene che sono pronti ad aiutare ed accogliere Socrate con ogni affetto e rispetto. Socrate deve pure pensare ai propri figli che lascerebbe in balia del caso dopo averli abbandonati. Potrebbe sembrare ancora che tutto quel che è accaduto è stato determinato per pochezza e viltà degli amici che non hanno evitato l'iscrizione della causa in tribunale, pur essendo possibile che non avvenisse, come lo stesso dibattimento così come è avvenuto, e la stessa conclusione come farsa finale di quel che è avvenuto. E in più è lo stesso Socrate a tradire se stesso quando a lui è possibile la salvezza, che dovrà tuttavia affrettare per evitare che si faccia troppo tardi.

Socrate ribatte affermando che egli, in tutta la sua vita, ha ascoltato sempre il ragionamento che, meditando di volta in volta, gli sembrava il migliore: quello dettato appunto dalla ragione. Dunque quanto è stato sostenuto per tutta l'esistenza non può essere respinto ora perché ci si trova in una tale situazione. Se quella condotta di vita, nelle proprie scelte, era giusta un tempo, continua ad esserlo tuttora. E così delle opinioni: ad alcune occorre dare ascolto ad altre no. Soprattutto occorre considerare da quali uomini vengano queste opinioni. Così se si pratica la ginnastica occorre tenere conto dell'opinione di chi se ne intende, non di quella dei più; così nel campo dell'agire, dell'esercitarsi, del bere e del mangiare ci si deve attenere all'opinione di colui che di queste cose è soprintendente e competente. Analogamente capita per le questioni che riguardano il giusto e l'ingiusto: di conseguenza occorrerà esaminare e ricercare se è cosa giusta o meno che Socrate evada dal carcere senza che gli Ateniesi lo consentano. Se tutto questo comporta un atto di ingiustizia è forse giusto andare avanti, o l'ingiustizia è sempre tale e quindi è da

evitare, come è da rifuggire di compiere il male contro gli uomini, anche quando da essi si è subìto un male? Non si può rispondere dunque con ingiustizia all'ingiustizia, né con male a male. Evadendo dal carcere Socrate commetterebbe ingiustizia contro i regolamenti, le Leggi e la città intera, proprio contro quegli enti cui meno si dovrebbe. Le Leggi, anzi, assumendo una vera e propria personificazione, potrebbero chiedere a Socrate, che ha sempre predicato la virtù, per quale principio egli si accinga a fare ingiustizia e del male contro di loro. Sotto la loro tutela egli è stato allevato ed educato, in virtù di esse dopo l'esame di docimasia, attraverso il quale ha ottenuto la qualifica di cittadino a pieno diritto, ha scelto di rimanere nella propria città, nella propria patria, quando, per sua libera scelta, poteva uscirne, e fissare altrove la sede per la propria esistenza. Anzi, Socrate, più di ogni altro cittadino, è vissuto costantemente in Atene. Non se ne è mai allontanato, se non una volta per andare all'Istmo o per prestare il servizio militare. Alla città dunque, madre e nutrice, Socrate è sempre stato attaccatissimo. Ora, perché dovrebbe volerne il sovvertimento e la distruzione? Avrebbe potuto uscirsene liberamente se l'avesse voluto. Ma una volta che abbia violato i patti e le Leggi della propria patria, quali accoglienze potrà aspettarsi dalle altre città? Tebe e Megara sono ben governate e Socrate vi giungerebbe come nemico delle loro costituzioni, e sarebbe guardato male come corruttore delle Leggi, capace anche di guastare i giovani e gli uomini di poca intelligenza: in più consoliderebbe l'opinione che i giudici ateniesi abbiano giudicato bene. Evadendo dal carcere dunque dovrà evitare le città ben governate. In Tessaglia poi, condurrà la propria vita tra confusione e immoralità? Dovrà allevare proprio lì i figli per sottrarli ad Atene? Quale discorso potrà fare presso quelle genti, forse quelli sulla giustizia e la virtù, quelli di sempre? Gli rinfacceranno che vecchio com'è, è stato attaccato ad un ultimo esiguo brandello di vita tanto da «passare sopra alle Leggi più

venerande». No, egli non potrà fare questo nel suo stesso interesse: rimanendo in vita, avrà sempre le Leggi ostili, contraccambierà male con male, ingiustizia con ingiustizia e dovrà pur rispondere, una volta morto, alle stesse Leggi dell'Ade di aver tentato di infrangere quelle della propria città. Queste le ragioni che le Leggi potrebbero rinfacciargli: queste le parole (e non altre) che Socrate sente rimbombare in sé, come quelli che seguono il culto dei Coribanti sentono rimbombare il suono del flauti. Critone potrà porre obiezioni non a quelle voci, ma addurre nuovi argomenti e, siccome l'amico afferma di non avere altro da aggiungere, Socrate conclude che bisogna agire così, restando in carcere ad aspettare la morte, perché così indica la divinità.

GINO GIARDINI

SOCRATE [43a] Perché sei giunto a quest'ora, o Critone? Non è ancora presto?

CRITONE Sì, assai presto.

SOCRATE Ma, con esattezza, che ora è?

CRITONE Comincia ad albeggiare.

SOCRATE Mi sorprende come il custode del carcere abbia voluto darti ascolto.

CRITONE È mio amico, ormai, per il mio frequente venire qua, e da me ha avuto anche qualche beneficio.

SOCRATE Sei giunto poco fa, o da tempo?

CRITONE È un bel pezzetto, ormai.

SOCRATE [43b] E dunque perché non mi hai svegliato subito ma ti sei messo a sedere in silenzio accanto a me?[1]

CRITONE E no, per Zeus, o Socrate! Io non vorrei trovarmi in tanta insonnia e afflizione, ma da un pezzo ti ammiro constatando come dormi tranquillamente. E di proposito non ti ho svegliato, perché tu potessi passare il tempo nel modo più dolce possibile. E per la verità assai spesso anche prima, durante tutta la tua vita, ti reputai felice per il tuo modo di condurla, ma assai più in questa sventura che ora ti sovrasta per il modo con cui riesci a sopportarla facilmente e serenamente.

SOCRATE Ma sarebbe proprio cosa fuori luogo, o Critone, se io, alla mia età, mi dovessi rammaricare perché bisogna farla finita.

CRITONE [43c] Ma anche altri, o Socrate, di questa tua età si trovano impelagati in tali sventure; eppure l'età non impedisce affatto loro di non dolersi della sorte piombata sulle loro spalle.

SOCRATE Questo è vero. Ma perché sei giunto così presto?

CRITONE Per portare una notizia grave, o Socrate, non per te, ma per me e per tutti i tuoi intimi, dura e grave, che io, come avverto, potrò sopportare in maniera più angosciosa di ogni altro.

SOCRATE E qual è questa notizia? È forse giunta da Delo[2] la nave al il cui ritorno [43d] io debbo morire?

CRITONE Non è ancora giunta, ma, a quanto pare, arriverà oggi, secondo quel che annunziano alcuni che giungono dal capo Sunio e che l'hanno lasciata là. È chiaro dunque, da quanto costoro dicono, che arriverà oggi stesso, ed allora ne segue obbligatoriamente, o Socrate, che tu, domani, debba finire la tua vita.

SOCRATE Ma, Critone, con buona sorte, se così piace agli dèi, così sia. Ma non credo però che la nave arriverà oggi stesso.

CRITONE [44a] E da che cosa lo deduci?

SOCRATE Te lo dirò: perché io devo morire il giorno successivo a quello in cui è giunta la nave.

CRITONE Lo dicono infatti coloro che sovrintendono[3] a queste cose.

SOCRATE Non credo dunque che essa giungerà nel giorno che sta sorgendo. Lo deduco da un sogno[4] che ho visto poco fa durante questa notte. E per fortuna non mi hai svegliato in quel momento.

CRITONE E qual era questo sogno?

SOCRATE Mi parve che si avvicinasse a me una donna bella e maestosa [44b] con una veste bianca e mi chiamava per nome e mi diceva: «O Socrate, "nel terzo giorno tu potrai giungere a Ftia dalle pingui zolle"».[5]

CRITONE Davvero strano, il sogno, o Socrate.

SOCRATE Piuttosto chiaro invece a me sembra, o Critone.

CRITONE Anche troppo, a quanto pare; ma ineffabile[6] Socrate, ancora una volta dammi retta e salvati. Perché per me, se tu morrai, la disgrazia non è una sola, ma a parte il fatto di essere privato di un tale amico quale io non potrò più trovare in nessuno, inoltre sembrerà a molti che non conoscono bene né me né te, che io, pur essendo [44c] in grado di salvarti, solo se avessi voluto spendere dei soldi, non me ne sono curato. E quale fama può essere più vergognosa di questa, cioè aver l'aria di tener in maggior conto il denaro che gli amici? Perché non si convinceranno i più che sei stato proprio tu a non voler andartene di qui, nonostante tutta la nostra insistenza.[7]

SOCRATE Ma a noi, o beato Critone, deve proprio importare così dell'opinione della gente? Ma i più assennati, dei quali vale di più la pena di darsi pensiero, saranno del'opinione che le cose siano andate così come sono andate.

CRITONE [44d] Ma tu comprendi bene, Socrate, che è necessario darsi pensiero anche dell'opinione dei più. Proprio le presenti vicende dimostrano chiaramente che la gente è in grado di compiere non solo i mali più piccoli, ma anche i più gravi, se qualcuno si trova coinvolto nelle loro calunnie.

SOCRATE Ci sarebbe da augurarsi che la gente fosse in grado di commettere i mali più grandi purché fosse capace di compiere anche i beni più grandi: e magari fosse così! Ora invece non sono in grado di fare l'una cosa né l'altra, e non hanno la forza di rendere qualcuno né saggio, né stolto. Ma agiscono così, come loro capita.[8]

CRITONE [44e] Ebbene su questo aspetto vada pur così. Ma, a questo, rispondimi, Socrate: forse tu ti preoccupi per me e per gli altri amici che i sicofanti,[9] se tu te ne fuggi dal carcere, ci procurino dei fastidi, come responsabili di aver sottratto te da questo luogo e siamo costretti a spendere molti o tutti i nostri averi e subire anche qualche altra cosa,

oltre a ciò? Se è questo che ti fa paura, [45a] lascialo andare e basta. È giusto infatti che noi, volendo salvarti, corriamo questo rischio e anche uno più grave di questo, se è necessario; ma dammi retta e non fare altrimenti.

SOCRATE Io mi preoccupo di questo, o Critone, e di molte altre cose ancora!

CRITONE Di questo dunque non preoccuparti; del resto non è poi molto il denaro che alcuni pretendono per salvarti e condurti via di qui. E poi, non vedi come sono disponibili questi sicofanti e come non c'è bisogno per essi di molti soldi? [45b] E per te poi basta il mio denaro, perché, io credo, è sufficiente. E poi se tu, dandoti pensiero di me, ritieni che non debba spendere del mio, ci sono qui questi stranieri, pronti a spendere. Uno poi ha portato per questo scopo denaro sufficiente, Simmia il Tebano; è pronto anche Cebete e molti altri.[10] Così, come ti dicevo, non preoccuparti di queste cose e non rifiutare di salvarti, e non diventi molesto per te, quel che dicevi in tribunale, che non avresti che fare di te stesso, una volta andato lontano; perché ovunque, [45c] anche lontano di qui, ovunque tu vada ti accoglieranno con affetto; e se vuoi andare in Tessaglia, ci sono là ospiti miei che ti terranno in gran conto e ti offriranno un asilo sicuro, sì che nessuno, in Tessaglia, ti potrà provocare del male.

E ancora, Socrate, non mi pare che tu ti disponga a un'azione giusta, tradirti da te, quando potresti salvarti, e ti dai da fare perché accadano, a tuo riguardo, cose che anche i tuoi nemici affretterebbero, anzi affrettano per rovinarti. Oltre a ciò, anche i tuoi figli mi sembri tradire, che, pur essendoti possibile [45d] allevare e educare, andandotene li abbandonerai e, per quanto ti riguarda, faranno quel che capiterà.[11] Avranno in sorte, come è verosimile, tutte quelle cose che sogliono capitare agli orfani quando restano senza padre. Del resto o non bisogna fare dei figli, o sopportare fino in fondo di nutrirli ed educarli, mentre mi sembra che tu

scelga la via più comoda. Bisogna invece scegliere proprio quelle cose che un uomo coraggioso e buono sceglierebbe, soprattutto quando sostiene di essersi preoccupato della virtù per tutta la vita. Tanto che io mi vergogno [45e] per te e per i nostri amici, che non sembri che tutta la faccenda che ti riguarda sia avvenuta per una nostra viltà, e l'iscrizione della causa in tribunale che avvenne, pur essendo possibile che non avvenisse, e lo stesso dibattimento della causa così come avvenne, e poi questa conclusione, come farsa finale, il sembrare che noi ci siamo tirati indietro, per pochezza e viltà nostra, [46a] noi che non ti abbiamo salvato e nemmeno tu hai salvato te stesso, quando tutto questo era possibile e fattibile, se ci fosse stato anche un piccolo aiuto da parte nostra. Bada dunque, o Socrate, che questo, oltre che di danno, non sia anche vergognoso per te e per noi. Deciditi, anzi non è più il momento di decidere, ma di essere già deciso. E una sola deve essere la decisione: occorre che nella notte che viene tutto questo sia fatto. Se invece esiteremo ancora, non sarà più possibile, né realizzabile. Ma ad ogni modo, o Socrate, dammi ascolto e assolutamente non fare in altro modo.

SOCRATE [46b] Caro Critone, la tua partecipazione sarebbe degna di grande considerazione, se fosse in qualche modo virtuosa: in caso contrario, quanto più è grande, tanto più è incresciosa. Occorre dunque che consideriamo se questo vada fatto o no.[12] Perché io, non ora per la prima volta, ma da sempre, sono fatto in modo tale da non dare retta a nient'altro in me se non alla ragione, a quella che, mentre sto meditando, mi appare la migliore. E i ragionamenti che enunciavo in precedenza non posso buttarli alle ortiche, ora, perché mi accade un tale caso, ma su per giù mi appaiono identici [46c] e li tengo in conto e li onoro come prima. E se nella presente circostanza non ne abbiamo da dire di migliori, sappi bene che io non ti darò ascolto, neppure se

la potenza della moltitudine ci spaventi come marmocchi con la minaccia di mali ancor più numerosi di quelli presenti, proprio essa che ci infligge catene, morte e spoliazione dei beni. Come dunque potremo considerare nel modo più adeguato la cosa? Anzitutto se riprendiamo quel discorso che tu facevi intorno alle opinioni, se era detto correttamente ogni volta oppure no, [46d] che ad alcune opinioni bisogna prestare attenzione ad altre no, o se prima si diceva bene che io dovessi morire, e ora, invece, è divenuto chiaro che si diceva così per dire, ma in verità si trattava di uno scherzo o di una sciocchezza. Io desidero, Critone, considerare insieme a te se il ragionamento ci pare diverso, perché io mi trovo in questa situazione, o se invece è lo stesso, e se dobbiamo lasciar perdere o dargli ascolto; si è sempre detto, così mi sembra, ogni volta da parte di coloro che credono di dire qualcosa, così come dicevo io or ora, che delle opinioni [46e] che gli uomini si creano, di alcune occorre tenere gran conto, di altre no. Non ti pare, per gli dèi, Critone, che questo sia detto bene? Tu infatti, almeno per quel che concerne le vicende umane, sei lontano dal dover morire domani, [47a] e il caso presente non può sviarti. Osserva dunque: non ti pare sia stato detto a sufficienza che non bisogna onorare tutte le opinioni degli uomini, ma alcune sì e altre no, e nemmeno di tutti gli uomini, ma di alcuni sì e di altri no? Che ne dici? Non sono forse state dette bene queste cose?

CRITONE Bene.

SOCRATE E non bisogna dunque tenere in pregio quelle buone e spregiare le cattive?

CRITONE Sì.

SOCRATE E buone non sono le opinioni degli uomini assennati e cattive quella degli stolti?

CRITONE Come no?

SOCRATE Dimmi dunque: come si ragionava su questo

problema? un ginnasta, [47b] che si sta allenando, volgerà la propria attenzione alla lode, al biasimo, al giudizio di uno qualunque, o piuttosto di quello soltanto che è medico o maestro di ginnastica?

CRITONE Di quello soltanto.

SOCRATE Occorre dunque che egli tema i rimproveri e apprezzi le lodi di quello soltanto e non quelle dei più.

CRITONE È chiaro.

SOCRATE E dunque deve agire, esercitarsi, mangiare e bere alla maniera che sembra utile a quello solo, sovrintendente e competente, piuttosto che a quella di tutti gli altri.

CRITONE È così.

SOCRATE [47c] E sia: ma chi non dà ascolto a quello solo, ne disprezza il parere e le lodi, mentre tiene in conto i discorsi dei più, anche se per nulla sono competenti, non dovrà patire qualche male?

CRITONE Come no?

SOCRATE Qual è poi questo male e ove tende? E a quali cose tra quelle di colui che non dà ascolto?

CRITONE È chiaro che riguarda il corpo: infatti porta in rovina proprio quello.

SOCRATE Dici bene. Dunque anche negli altri casi dobbiamo regolarci così, per non riesaminarli tutti e in particolare: sul giusto e sull'ingiusto, sul brutto e sul bello, sul buono e sul cattivo, cose intorno alle quali verte ora la nostra deliberazione, [47d] dobbiamo dunque assecondare l'opinione dei molti e temerla, o soltanto quella di uno solo, se pur v'è qualcuno che se ne intende, e di quello solo provare rispetto e paura piuttosto che di tutti gli altri? E se non ci adegueremo a lui verremo a corrompere e ad oltraggiare quell'aspetto che col giusto diveniva migliore e con l'ingiusto andava in rovina. O non è così?

CRITONE Credo proprio che sia così, o Socrate.

SOCRATE Ebbene, se quella nostra componente che diviene migliore grazie a ciò che è sano e che si guasta per colpa di ciò che è malsano, noi la manderemo in rovina, assecondando l'opinione non di coloro che se ne intendono, ci sarà dato di vivere [47e] quando proprio questa è andata in malora? E questa parte, ovviamente, è il corpo. O no?

CRITONE Sì, è così.

SOCRATE E dunque ci sarà dato di vivere con un corpo guasto e malandato?

CRITONE No, per nulla.

SOCRATE Ma potremo poi vivere quando sia guasta quella parte cui l'ingiusto porta danno ed il giusto reca giovamento? O dobbiamo ritenere che sia di minore conto del corpo quella facoltà, quale che essa sia tra le nostre, [48a] cui attengono l'ingiustizia e la giustizia?

CRITONE No, in nessun modo.

SOCRATE Ma da tenersi in maggior pregio?

CRITONE Sì, molto maggiore.

SOCRATE Dunque, carissimo, noi dobbiamo darci pensiero non di quello che dirà di noi il popolino, ma di quello che potrà dire chi si intende del giusto e dell'ingiusto, di quello soltanto e della stessa verità, tanto che, in questa maniera, tu non dai un giusto avvio alla discussione se esordisci dicendo che noi dobbiamo darci pensiero dell'opinione dei più sul giusto, il bello, il buono e sul loro contrario. «Ma – potrebbe obiettare qualcuno – i più sono pure in grado di mandarci a morte».

CRITONE [48b] Anche questa affermazione è chiara: si potrebbe dire. Tu dici la verità.[13]

SOCRATE Ma il discorso che noi abbiamo condotto fin qui, o amico mirabile, a me pare essere identico a prima; e

considera di nuovo, se rimane valido per noi che non è il vivere da tenere nella massima considerazione, ma il vivere bene.

CRITONE Sì, rimane.

SOCRATE E che vivere bene equivale a vivere con dignità e con giustizia, rimane oppure no?

CRITONE Rimane.

SOCRATE Dunque partendo dai principi che insieme abbiamo concordato, bisogna considerare questo: se è giusto che io tenti di evadere di qua senza che gli Ateniesi lo consentano, [48c] oppure no. E se ci parrà giusto, tentiamo pure, se no, lasciamo perdere. Le riflessioni poi che tu svolgi sullo spendere denaro, sull'opinione della gente e sulla maniera di allevare i figli, bada, Critone, che questi non siano in verità i ragionamenti di coloro, proprio di quei molti, che mandano a morte, con tutta leggerezza, e che, con la stessa disinvoltura, richiamerebbero in vita, se ne avessero la possibilità, senza alcun motivo plausibile. Noi invece, poiché il ragionamento ci obbliga a concludere così, a nessun'altra cosa dobbiamo badare, se non a quanto dicevamo poco fa, e cioè se versando denaro, [48d] e provando anche riconoscenza, a quelli che mi vogliono trarre fuori di qui, faremo cosa giusta, loro che mi vogliono portare fuori e io che mi ci lascio portare, o se per la verità commetteremo ingiustizia facendo tutto questo. E se, compiendo questo, apparirà che si fa cosa ingiusta, non dovremo tenere tutto ciò in nessun conto, a costo di morire rimanendo qui tranquilli, a costo di dover sopportare qualunque altra cosa, piuttosto che commettere ingiustizia.

CRITONE Mi pare che tu dica bene, o Socrate; vedi cosa dobbiamo fare.

SOCRATE Consideriamo insieme, buon amico, se tu hai qualcosa da ribattere [48e] al mio argomentare, ribatti pure

ed io ti darò ascolto. Se no, smetti una buona volta, o benedett'uomo, di ripetermi sempre lo stesso discorso, che occorre che io me ne vada di qua, benché gli Ateniesi non lo consentano. Perché tengo in molta considerazione compiere questo se riesco a convincerti, ma non contro la tua volontà; ora bada se il principio basilare della nostra riflessione è abbastanza saldo, [49a] e prova di rispondere a quel che ti viene chiesto nel modo che riterrai migliore.

CRITONE Ed io mi proverò.

SOCRATE Diciamo dunque che in nessun caso bisogna fare ingiustizia, oppure che in qualche caso sì, e in qualche altro no? Oppure diciamo che in nessun caso fare ingiustizia è cosa bella e buona, come si era convenuto anche nel tempo passato? Oppure, tutti quei principi, tra noi convenuti prima, si sono completamente rovesciati in questi pochi giorni, e da tempo, o Critone, noi che siamo uomini così avanti d'età, e andiamo ragionando così seriamente tra di noi, [49b] non ci siamo accorti che non differiamo in nulla dai ragazzi? O piuttosto la questione rimane la stessa di quando si argomentava allora tra di noi, sia che i più ne convengano o meno, sia anche che noi dobbiamo subire mali ancora più gravi di questo o anche più lievi, tuttavia il fare ingiustizia, per chi la compie, è una bruttura e una turpitudine in ogni caso? Lo diciamo o no?

CRITONE Lo diciamo.

SOCRATE In nessun caso dunque bisogna fare ingiustizia.

CRITONE No assolutamente.

SOCRATE Neppure dunque quando si subisce ingiustizia bisogna rispondere con ingiustizia, come credono i più, perché in nessun caso occorre compiere ingiustizia.

CRITONE [49c] Pare di no.

SOCRATE E quindi? Bisogna far del male, o Critone, oppure no?

CRITONE Non bisogna assolutamente, o Socrate.

SOCRATE Perciò, rendere la pariglia chi ha subito un torto, come sostengono i più, è giusto o non è giusto?

CRITONE No, assolutamente.

SOCRATE In qualche modo dunque fare male agli uomini in nulla differisce dal fare ingiustizia.

CRITONE Tu dici la verità.

SOCRATE Dunque non bisogna rispondere con l'ingiustizia, né far del male a nessuno, neppure quando tu abbia subito un qualsiasi male da qualcuno. E bada, Critone, [49d] se acconsenti a questo, che tu non abbia a farlo contro la tua convinzione. Perché io so bene che solo a pochi sembrano e sembreranno giusti questi concetti. Ora, tra coloro cui è parso che la questione stia in questi termini e quelli cui è parso il contrario, non vi può essere deliberazione comune, anzi è giocoforza che si disprezzino a vicenda, vedendo gli uni le deliberazioni degli altri. E pensa bene dunque se sei ben d'accordo con me e se anche a te pare che la cosa stia in questo modo e cominciamo a deliberare proprio di qui, cioè che mai non è cosa retta né fare ingiustizia, né rispondere con ingiustizia, né, pur avendo patito un male, difendersi contraccambiando il male, oppure se dissenti e non accetti questo principio. [49e] A me infatti, da tempo ed anche ora, pare che il problema stia in questi termini, se invece a te pare che stia in qualche altro modo, dimmelo e rendimelo chiaro. Ma se rimani saldo nelle posizioni di prima, ascolta allora quello che ne segue.

CRITONE Ma io resto saldo in quel che si è detto e sono d'accordo. Ma tu parla pure.

SOCRATE E allora io dico quel che segue, o piuttosto faccio delle domande. Se uno riconosce con un altro che una cosa è giusta deve farla o trarre in inganno l'altro non facendola?

CRITONE Deve farla.

SOCRATE Partendo, dunque, da queste conclusioni, rifletti: se vado via di qua, [50a] senza averne convinto la città, faccio del male a qualcuno, e proprio a coloro cui meno si dovrebbe, oppure no? E noi d'altronde rimaniamo saldi in quei principi che abbiamo riconosciuto essere giusti, o no?

CRITONE Non ho di che rispondere, o Socrate, a quello che mi chiedi, perché non lo capisco.

SOCRATE Allora considera la faccenda da questa angolatura: se a noi, mentre tentiamo di tagliare la corda di qui[14] o in qualunque altra maniera si debba denominare questa azione, ci venissero incontro le Leggi e la Città e, postisi di fronte a noi, ci chiedessero: «Dimmi, Socrate, cos'hai in mente di fare? A che altro pensi [50b] con questa azione che ti accingi a compiere, se non distruggere noi, le Leggi e tutta la Città, almeno per la parte che ti riguarda? O ti sembra possibile che si mantenga in piedi e non sia sovvertita quella città nella quale le sentenze già emesse non hanno alcuna forza ed anzi diventano insicure ad opera di privati e vengono distrutte? Cosa risponderemo, Critone, a queste ed altre simili domande? Poiché molte ragioni avrebbe da obiettare qualcuno, specialmente un retore, su questa legge che si intende rovinare, proprio essa che ci impone che le sentenze passate in giudicato siano sovrane. [50c] Oppure risponderemo ad essi che la Città commise ingiustizia contro di noi e non pronunciò una sentenza giusta? Risponderemo questo o cos'altro?

CRITONE Questo, per Zeus, o Socrate.

SOCRATE Cosa poi avremmo da ribattere se le Leggi continuassero in questo modo: «O Socrate forse anche questo[15] era stato convenuto tra noi e te, oppure di rispettare le sentenze, quali che siano, che la Città pronuncia? E se noi d'altra parte avessimo a meravigliarci di questo loro argomentare, probabilmente potrebbero continuare così: «O

Socrate non meravigliarti per quanto veniamo dicendo, ma rispondi invece, poiché tu sei solito avvalerti del criterio di domandare e rispondere.[16] E poi di' pure: cos'hai da rimproverare [50d] a noi e alla Città, proprio tu, che metti mano a compiere la nostra rovina? In primo luogo non siamo stati forse noi a darti la vita e, nostro tramite, tuo padre prese in moglie tua madre e ti generò? Rispondi dunque: hai qualcosa da rimproverare a quelle Leggi che fra noi regolano i matrimoni, cioè che non vadano bene?» «Non ho nulla da rimproverare», risponderei io. «E dunque a quelle che presiedono all'allevamento e all'educazione di chi è venuto al mondo, nelle quali anche tu sei stato tirato su, hai qualche appunto da muovere? O forse non hanno disposto rettamente quelle di noi che sovrintendono a questo, prescrivendo a tuo padre di educarti [50e] nella musica e nella ginnastica?[17] «Bene», risponderei io. «E sia. E poiché sei nato, sei stato allevato e sei stato educato, potresti tu affermare che non sei nostro figlio e servo, tu ed anche i tuoi progenitori? E se la cosa sta in questi termini, credi tu di avere alla pari con noi lo stesso diritto nostro, che se noi ci muoviamo a fare qualcosa contro di te, anche tu abbia lo stesso diritto di fare la stessa cosa contro di noi? Oppure, mentre di fronte a tuo padre o di fronte a un padrone, se pur ne avessi uno, tu non godevi del diritto alla pari, tanto che se avevi a subire qualcosa da loro potessi contraccambiarla, [51a] e se offeso offenderli, o se bastonato bastonarli e così via, invece di fronte alla Patria e alle Leggi a te sarà possibile questo, tanto che se noi deliberiamo di metterti a morte, ritenendo che questo sia giusto, anche tu puoi tentare di sovvertire noi Leggi e la Patria per quanto sta in te, e sosterrai che, agendo in questo modo, tu fai il giusto, proprio tu che davvero ti prendi sempre cura della virtù? O invece sei così poco saggio che ti sfugge che più della madre, del padre e di tutti gli antenati, la Patria è cosa santa e veneranda e che gode del più

alto rispetto da parte degli dèi e degli uomini che hanno senno, e che bisogna venerarla e sottomettersi più che al padre, e a lei cedere e farsi umili quando si adira, e persuaderla o eseguire quello che essa ordina, soffrire con animo sereno se ci impone di soffrire, che si sia percossi, o mandati in ceppi; e se poi ci conduce alla guerra per essere feriti o per morire, bisogna farlo, perché il giusto sta così, e non bisogna sottrarsi, né tirarsi indietro, né abbandonare il proprio posto sia in guerra che in tribunale; ovunque occorre compiere quello che ordinano [51c] la Città e la Patria, oppure convincerla di dove si trovi il giusto; ma se praticare la violenza contro la madre o contro il padre non è cosa santa, non lo è forse molto di meno contro la Patria?». Cosa potremo opporre, o mio Critone, a queste affermazioni? Che le Leggi dicono il vero, oppure no?

CRITONE A me pare che le Leggi dicano il vero.

SOCRATE «Rifletti dunque, Socrate», potrebbero dire ancora le Leggi, «se è vero quello che sosteniamo: che non è giusto che tu porti a compimento il tuo proposito. Noi infatti che ti abbiamo generato, allevato, educato, messo a parte di tutti i beni che erano in nostro potere, [51d] sia te sia tutti gli altri cittadini; noi tuttavia proclamiamo di aver creato la possibilità per qualunque Ateniese che lo desideri, dopo che abbia sostenuto l'esame di docimasia[18] e ben conosciuto gli ordinamenti della città e noi Leggi, di andare appunto, se a lui non piacciamo, ovunque vuole, portando con sé le sue cose. E nessuna di noi Leggi è d'impedimento o vieta, se qualcuno di voi vuole emigrare in una nostra colonia, nel caso che noi e la Città non siamo di suo gradimento, o se addirittura vuole recarsi in un paese straniero, di andare là dove vuole [51e] con tutte le proprie cose. Ma chi di voi resta e vede il modo con cui amministriamo la giustizia e come negli altri settori governiamo la Città, ebbene noi diciamo che costui ha accettato di fatto nei nostri confronti di fare ciò

che noi gli ordiniamo di fare, e se non obbedisce noi diciamo che commette ingiustizia rispetto a noi per ben tre volte, perché non obbedisce a noi che lo abbiamo generato, e ancora perché non obbedisce a noi che lo abbiamo allevato, e perché, pur avendo convenuto di obbedirci, non ci obbedisce, né tenta di convincerci se non facciamo qualcosa per bene, [52a] benché noi gli proponiamo e non gli imponiamo duramente di fare quello che gli diciamo di fare; ma pur concedendogli noi delle due cose l'una, o di persuaderci o di fare quanto da noi detto, egli non fa né l'una né l'altra. Noi diciamo ancora che anche tu, Socrate, sei coinvolto in queste accuse se farai quel che hai in mente di fare, tu non meno degli altri Ateniesi, anzi tu particolarmente più di tutti gli altri». E se io chiedessi «E perché?», giustamente le Leggi mi attaccherebbero dicendo che io, al di sopra di tutti gli altri Ateniesi, mi trovo ad aver accordato loro questo riconoscimento. E, in effetti, potrebbero dire così: [52b] «Abbiamo valide prove di questo, o Socrate, che noi e la città eravamo di tuo gradimento: infatti, a differenza di tutti gli altri Ateniesi, non saresti vissuto in questa Città, se a te senza confronto rispetto alle altre non fosse piaciuta, e non sei mai uscito dalla Città per prendere parte a manifestazioni, eccetto una volta all'Istmo, né mai in nessun altro luogo, se non per prestare servizio militare, né mai facesti altra visita in terra straniera, come altri, né ti colse desiderio di conoscere altre città e altre leggi, [52c] perché noi e la nostra Città eravamo pienamente sufficienti per te. Tu ci hai prediletto con tanta forza e acconsentivi a condurre la tua esistenza di cittadino sotto la nostra tutela, e qui hai svolto ogni altra attività e hai creato i tuoi figli, poiché la città ti piaceva oltre ogni dubbio. Ed ancora durante il dibattimento processuale ti era possibile condannarti da te stesso all'esilio se lo volevi, e quello che ora tu tenti di fare contro il volere della città, allora avresti potuto farlo con il suo consenso. Ma allora tu ti facevi bello

come se non ti turbasse affatto la minaccia di dover morire, ma anzi preferivi, eri tu a dirlo, la morte invece dell'esilio. Ora, invece, tu non provi nemmeno vergogna di quelle parole, né ti dai pensiero di noi Leggi, tentando di distruggerci e porti a compimento [52d] quello che farebbe il più spregevole di tutti gli schiavi, cercando di scappare, contro le consuetudini[19] e gli impegni secondo i quali tu avevi convenuto con noi di condurre la tua vita di cittadino. Ora, anzitutto, a noi devi rispondere su questo punto: diciamo o non diciamo la verità affermando che tu, a fatti e non a parole avevi acconsentito a vivere la tua vita di cittadino secondo le nostre disposizioni?». Cosa potremmo rispondere, Critone, a queste obiezioni? Cos'altro se non che ammettere che le Leggi dicono il vero?

CRITONE Per forza, Socrate.

SOCRATE «Ebbene», potrebbero insistere le Leggi, «che altro ti appresti a fare [52e] se non violare i patti e gli impegni stabiliti con noi? Quegli impegni che tu hai sottoscritto non per forza, né con l' inganno, e neppure sotto la costrizione di dovere prendere la decisione in poco tempo, ma in settanta anni, nei quali ti era pur possibile andartene se noi non ti piacevamo e non ti sembravano giusti i patti che si erano convenuti. E tu invece non preferivi né Sparta, né Creta, che pur sostieni ripetutamente che sono rette da buone leggi, né alcun'altra delle città greche o straniere, [53a] che anzi tu sei uscito da questa città ancor meno che gli zoppi e i ciechi e gli altri invalidi. È chiaro dunque che la Città e anche noi Leggi piacevamo a te più che a tutti gli altri Ateniesi. E a chi poi potrebbe piacere una città senza leggi? E ora tu non vuoi mantenere gli accordi presi? Dovresti darci retta, o Socrate, e non ti coprirai di ridicolo fuggendo dalla città.

Ora poi devi considerare quale bene farai a te stesso e ai tuoi amici violando questi patti e commettendo qualcuna di queste colpe. [53b] Perché i tuoi amici rischieranno[20] an-

ch'essi di essere cacciati in esilio, di essere privati dei diritti civili e di perdere tutte le loro sostanze: questo è piuttosto chiaro. E per quel che ti riguarda, o Socrate, se ti recherai in una delle città più vicine, o a Tebe o a Megara, ben governate ambedue, vi giungerai come nemico alla loro costituzione[21] e quanti si danno pensiero della loro città ti guarderanno male, ritenendoti un sovvertitore delle leggi, e così rinsalderai i giudici nella loro opinione, tanto da far sembrare che essi hanno giudicato bene, perché, chi sovverte le leggi, ancor più può raccogliere la fama di essere [53c] corruttore di giovani e di uomini di scarsa intelligenza. Dovrai dunque fuggire le città ben governate e gli uomini più civili? E agendo in questo modo varrà la pena per te vivere? Oppure vorrai avvicinarti a questi uomini e avrai la sfrontatezza di imbastire un dialogo con loro… su quali principi, o Socrate? Forse quelli che dicevi qui, che la virtù e la giustizia sono le cose più preziose per gli uomini e così la legalità e le Leggi? E non credi [53d] che apparirà indecorosa la figura di Socrate? Veramente, è da crederci. Ma allora ti allontanerai da questi luoghi più civili e giungerai in Tessaglia presso gli ospiti di Critone? Là grandissima è la confusione, e anche l'immoralità e, forse, con gusto ti ascolterebbero raccontare in che modo ridicolo sei scappato dal carcere coprendoti con una coperta, o prendendo un mantello di pelle da pastore o altri simili indumenti con i quali sono soliti travestirsi gli schiavi fuggitivi, dopo avere contraffatto in ogni modo la tua figura. E vecchio come sei, con poco tempo residuo da vivere, [53e] hai osato così tenacemente desiderare di stare attaccato alla vita passando sopra alle Leggi più venerande: pensi che nessuno te lo dirà? Forse, se non recherai molestia a nessuno. In caso contrario, sono molte le cose che dovrai udire Socrate, e anche indegne di te. E vivrai adulando uomini di ogni risma e servendoli, e facendo cosa in Tessaglia, se non banchetti come se tu fossi emigrato in Tessaglia per

banchettare? E dove andranno a finire [54a] quei discorsi sulla giustizia e su ogni altra virtù? Ma forse tu vuoi vivere a causa dei figli,[22] per allevarli ed educarli. E come? Li alleverai e li educherai portandoli in Tessaglia, facendoli stranieri alla loro patria, perché abbiano a godere anche di questo? E se non lo farai, perché saranno allevati qui, saranno forse cresciuti ed educati meglio perché tu sei vivo, anche se non sei più con loro, perché i tuoi amici se ne prenderanno cura? E dunque se ne prenderanno cura perché tu sei emigrato in Tessaglia e non se ne cureranno invece una volta che tu sia emigrato nell'Ade? Ma se coloro che si professano tuoi amici sono di qualche aiuto [54b], bisogna dargli credito.[23]

Dunque, Socrate, ubbidendo a noi, tue nutrici, non stimare i figli, la vita, né alcuna altra cosa più della giustizia, sì che tu, giunto nell'Ade, possa difenderti in tutte queste cose di fronte a coloro che comandano là. Perché né qui sembra che, agendo in questo modo,[24] sia la cosa migliore, più giusta e più santa per te e per qualcuno dei tuoi cari, e neanche una volta giunto laggiù sarà meglio per te. Ora tu ti allontani dalla vita avendo subito un'ingiustizia, [54c] se decidi di morire, non da parte di noi Leggi, ma da parte di uomini. Se invece fuggi di qui così vergognosamente ricambiando con un'ingiustizia un'ingiustizia e con un male un male, passando sopra alle intese e ai patti che avevi con noi e facendo del male a coloro cui meno si dovrebbe, cioè a te stesso, agli amici, alla Patria e a noi, ti saremo ostili finché vivrai e le nostre sorelle, le Leggi nell'Ade, non ti accoglieranno benevolmente sapendo che hai tentato di trarci in rovina, per la tua parte. Non abbia a persuaderti [54d] Critone a fare quello che dice lui, più di noi».[25]

SOCRATE Queste sono le ragioni, o caro amico Critone, e tu lo sai bene, che io credo di udire, come quelli che seguono il culto dei Coribanti[26] credono di udire il suono dei flauti, e anche in me rimbomba il suono di queste parole e fa che io

non possa udirne altre. E anzi sappi, almeno per quello che ora mi sembra, che se vorrai fare obiezioni contro di quelle, parlerai invano. Tuttavia se credi di poter fare qualcosa di più, parla pure.

CRITONE Ma, Socrate, io non ho nient'altro da dire.

SOCRATE [54e] E allora lascia perdere, Critone, e facciamo così, perché così ci indica la divinità.[27]

1. Inizio suggestivo di un dialogo che si snoda in una drammatica serenità: sono gli ultimi giorni di Socrate che, tuttavia, nella fedeltà ai suoi principi, non carica questi momenti di nessuna angoscia o turbamento. Tutto il contrario di Critone, vecchio egli pure come Socrate e a lui legato da profonda amicizia, che però, nel suo particolare buon senso, vede quella giornata come il simbolo di una irreparabile calamità cui vorrebbe, con ogni mezzo, fare fronte. E in questo contrasto di posizioni, di atteggiamenti psicologici ed anche speculativi, Platone svolge con arte irraggiungibile per schiettezza e spontaneità un "dramma" vero e proprio.

2. Dai tempi mitici dell'uccisione del Minotauro da parte di Teseo, ogni anno un'ambasceria sacra si recava a Delo in ricordo di quell'evento: prima del ritorno della nave in Atene non potevano essere eseguite condanne capitali.

3. Sono gli Undici, i magistrati che si occupavano della custodia delle prigioni e che curavano le esecuzioni delle sentenze capitali (vedi la nota 30 all'*Apologia di Socrate*).

4. Per Socrate i sogni erano come ammonimenti divini. Il demone che gli parlava internamente lo induceva a stare lontano da ciò che poteva recargli nocumento, ma i sogni e le visioni lo guidavano sulla strada da seguire. Tutto ciò si riscontra anche nell'*Apologia di Socrate*

5. La frase costituisce uno scherzoso adattamento di un verso dell'*Iliade* (IX 363) col quale Achille risponde a Odisseo (che lo invita a tornare alla lotta) che egli in tre giorni può giungere alla sua terra di Ftia dalle pingui zolle.

6. Traduco con «ineffabile» questo δαιμόνιε (letteralmente 'o divino'), vedendo nell'appellativo una sorta di rimprovero, seppure implicito, non senza una punta di ironia. Altri vedono invece nel «divino» il riconoscimento della "natura privilegiata" di Socrate da parte di Critone. Altri ancora (tra cui M. Valgimigli) si limitano a rendere con un «amico Socrate», non dando all'appellativo alcun particolare valore. È vero invece che Critone partecipa intensamente alla vicenda di Socrate, alla quale vorrebbe trovare uno sbocco.

7. Anche da questo breve esordio degli argomenti di Critone si può cogliere la

differenza tra la sua mentalità e quella di Socrate, che, una volta tratto in processo, avrebbe potuto lasciare la città senza infrangere le leggi. Nel dibattito processuale non aveva fatto nulla per sottrarsi al giudizio, anzi aveva fatto il contrario. Una volta giudicato colpevole e passibile di morte poteva, sempre a termine di legge, "controproporre" per sé la pena dell'esilio. Socrate non aveva fatto nulla di tutto questo – il che risulta incomprensibile a Critone – e meno che mai sarà disposto a farlo in questa circostanza.

8. Per Critone il male più grande di tutti è la morte, per Socrate invece la stoltezza, la mancanza di senno: no, tra i due non ci può essere intesa.

9. I sicofanti costituivano, in Atene, una categoria di delatori di professione, che ricattavano quanti avevano, o potevano avere, una qualche pendenza con la giustizia. Per quanto senza scrupoli erano anche accomodanti.

10. Pare che in Tebe ci fossero realmente questi personaggi pronti ad aiutare Socrate che in quella città avrebbe trovato un luogo, «anche per lui» confortevole. Poteva proporre Tebe come sede del suo esilio. Né Tebe gli era impossibile ora, dopo la condanna, dato il lassismo delle carceri ma anche delle disposizioni di legge ateniesi. La Tessaglia poi era un porto sicurissimo. Ma Socrate, in nome dei suoi principi, «non vuole», rifiuta.

11. Sebbene l'interlocutore resti lontanissimo dal modo di pensare di Socrate, non si può disconoscere qui una certa capacità dialettica a Critone, abile a riprendere tale e quale il pensiero di Socrate riportato poco sopra. I figli di Socrate, come tutti gli altri, faranno quello che capita.

12. Si osservi come Socrate, come anche Critone prima, non parli di «fuggire», ma soltanto «se questo vada fatto o no».

13. Critone non riesce a cogliere ove Socrate voglia condurlo e pensa che l'amico finalmente accolga il principio che ci si deve preoccupare dell'opinione della gente. Socrate pero farà ben comprendere subito che ha toccato la questione non per farla propria, ma per combatterla.

14. Il significato del verbo ἀποδιδράσκειν è 'scappare', parola alla quale Critone non è mai ricorso e nemmeno Socrate che, in questo almeno, lo ha assecondato fin qui. Pure Critone è stato indotto ad ammettere che non si può fare del male, nemmeno a chi lo ha fatto a noi e che non si può rispondere con l'ingiustizia all'ingiustizia. Ma per Critone tutto questo vale nel rapporto tra uomo e uomo. Socrate invece estende questa sua posizione oltre che alle persone (nemici-amici) anche agli enti: la città, le leggi che vengono direttamente personificate e sono quei "personaggi" ai quali meno che mai si deve fare del male. Prende di qui le mosse il celebre discorso delle Leggi – vera anticipazione dell'opera omonima – alle quali Socrate non intende recare danno ed offesa, come tutto questo non intende fare nei confronti della patria, che è pur sempre quella che lo ha condannato e che in questi frangenti, come non mai, è in preda ai mestatori e ai profittatori.

15. Cioè di discutere le sentenze e accettarle, se giuste, respingerle invece, se ingiuste.

16. Qui Platone, per bocca delle Leggi, enuncia tutto il metodo della discussione

socratica: prima di tutto la ὁμολογία, cioè il riconoscimento di una verità tra il soggetto parlante (Socrate) e il suo interlocutore. Dal riconoscimento, poi, verrà la βούλευσις cioè la 'deliberazione' che non può che essere preceduta dalla necessaria riflessione (σκέψις). A questi stadi successivi si giunge attraverso il sistema delle domande e delle risposte.

17. Per disposizione di Solone, così vuole la tradizione, il padre doveva affidare il proprio figlio al παιδοτρίβης per l'educazione fisica e al κιθαριστής per l'apprendimento della musica e della poesia.

18. Per essere cittadino ateniese, a pieno diritto, bisognava avere raggiunto i diciotto anni e anche sostenere un esame (δοκιμασία), nel quale dar prova di conoscere l'ordinamento della città e conseguentemente la condizione in cui il cittadino stesso si sarebbe venuto a trovare. Chi non avesse gradito questi ordinamenti, portando seco il proprio avere, poteva recarsi in una colonia ateniese, ove, come cittadino della madrepatria, avrebbe goduto di diritti notevoli. Se poi si voleva emigrare in una città straniera del tutto, si conservava, da parte di Atene, la protezione che veniva concessa ai forestieri che si stabilivano in città (i meteci: μέτοικοι). Nessuna legge ateniese dunque impediva l'esodo dalla città nelle forme esaminate. Chi rimaneva era di fatto impegnato ad accettare e osservare gli ordinamenti cittadini.

19. Il passo ha dato origine a diversi problemi di interpretazione: è un contratto sociale che lega gli uomini allo Stato e viceversa? In queste righe potrebbe apparire di sì (U. E. Paoli). Ma si è anche osservato che il contratto sociale si ha quando gli uomini si "accordano" tra loro per formare uno Stato. Qui invece il rapporto è tra lo Stato e il cittadino che non ha pari diritti rispetto allo Stato stesso, che anzi esercita sul cittadino una vera e propria supremazia. In altre parole longanime è lo Stato ateniese che lascia libero il cittadino di operare le sue scelte, ma una volta che questo le abbia compiute, non può più pretendere di piegare l'essenza e la funzione dello Stato al suo desiderio e alla sua condizione.

20. Critone, agli inizi del dialogo, aveva invitato Socrate a considerare la situazione di discredito in cui si sarebbero trovati i suoi amici che non avevano fatto nulla per aiutarlo: Socrate raccoglie la raccomandazione, ma la porta alle conseguenze opposte.

21. Le due città menzionate erano rette in quei tempi da un'oligarchia moderata, Atene invece, dal 403 a.C. dopo la cacciata dei Trenta tiranni ad opera di Trasibulo, era tornata ad un regime democratico, peraltro corrotto e insicuro. Di qui la condanna a Socrate accusato di corrompere i giovani e di introdurre nuove divinità. Da notare che Platone, che scrisse il dialogo dopo la morte di Socrate (399 a.C.), pur ricordando la legge sul matrimonio, quelle sull'educazione dei figli, e sostenendo a spada tratta il principio che le sentenze dei tribunali costituiti per legge non possono essere discusse e non avere corso, non fa il ben che minimo cenno al sistema politico che allora reggeva la città.

22. Socrate, per bocca delle Leggi, riprende a una a una le considerazioni di Critone e altro non può fare se non demolirle.

23. Gli amici di Socrate si cureranno dei suoi figli almeno altrettanto se egli è morto onorevolmente in Atene anziché essere vivo in Tessaglia dopo una disonorevole fuga.

17. Fuggendo.

25. Ha termine qui il lungo discorso delle Leggi, che riflette ovviamente la posizione di Socrate, in primo luogo il fondamentale principio che esige che alle sentenze pronunciate occorra dare corso per non infrangere l'ordinamento dello Stato (e, nel caso di Socrate, per non sconfessare un'intera condotta di vita).

26. > Divinità di origine frigia, al seguito di Cibele, la Gran Madre. Erano associati a riti e danze orgiastiche eseguite al suono frenetico di flauti, cembali e timpani.

27. Socrate fa espresso richiamo a quella divinità che, secondo le sue continue affermazioni, lo ha condotto e sostenuto per tutta la vita.

Φαίδων / Fedone

Ultimo dialogo della prima tetralogia, il Fedone *si congiunge strettamente agli altri tre per l'argomento, la morte di Socrate, ma se ne distacca e quanto alla maniera compositiva e, ancor più, per il progressivo affermarsi del pensiero di Platone su quello di Socrate. Il dialogo dunque, cronologicamente, va assegnato ad una fase più avanzata e matura della produzione platonica.*

Interlocutori del dialogo sono Echecrate di Fliunte, nell'Argolide, presso il quale si ferma Fedone nel viaggio di ritorno in Elide, sua terra natale, da Atene, subito dopo la morte di Socrate. A Echecrate (e ad altri) Fedone espone la narrazione delle ultime ore di Socrate nel carcere ateniese. Siamo di fronte, dunque, a un dialogo narrato quasi per intero, sebbene in realtà sia più corretto parlare di due livelli dialogici, uno interno all'altro, dato che anche il dialogo riportato in via indiretta mantiene intatta la sua carica di viva drammaticità. La cornice diegetica, tuttavia, stempera le punte più acerbe del pathos, riconducendole all'accorato registro del ricordo. E intanto, pur sempre incombente l'ombra della morte di Socrate, essa, via via, quasi si stempera, nella speranza, che si fa sempre più certa, della immortalità dell'anima.

È l'alba del giorno destinato alla morte di Socrate: gli amici si sono raccolti per tempo perché il giorno precedente hanno appreso la notizia del ritorno della nave sacra da Delo. Socrate, appena slegato dai ceppi, si intrattiene col figlioletto più piccolo e con Santippe, che, all'entrare degli amici, prorompe in grida

strazianti. Per volere di Socrate essa viene allontanata. Il maestro, stropicciandosi le gambe ancora indolenzite, ricorda Esopo: al che Cebete gli chiede perché si sia dato a musicarne le favole: ne è stato richiesto anche da Eveno. Socrate, in sogno, aveva avuto vari ammonimenti di comporre musica e credeva di averne composto per tutta la vita facendo filosofia: ma il sogno intendeva chiedere musica in senso comune ed egli si è adeguato. Questo va risposto ad Eveno con la raccomandazione che segua ben presto Socrate nel suo cammino. Ma Simmia interrompe dicendo che Eveno non nutre tal desiderio e rileva in Socrate una contraddizione: perché chi è filosofo deve desiderare la morte pur senza fare violenza a se stesso? E se gli uomini sono possesso degli dèi, rinchiusi come sono in una specie di carcere, saranno gli dèi a liberarli.

Socrate allora comincia ad esporre la sua sicura speranza che dopo la morte si troverà presso padroni assolutamente buoni: la vita del filosofo è continua pratica di morte, perché non si cura dei piaceri del corpo ed anzi pone ogni sua cura per distaccare quanto più può l'anima dai nessi del proprio corpo. Perciò non dovrà dolersi quando questa separazione avverrà in modo naturale e definitivo. Il corpo ci è di impedimento per raggiungere la vera sapienza. Solo il pensiero, non turbato dalle frenesie o dai malanni del corpo ci dà questa possibilità; e soltanto con esso noi possiamo raggiungere l'idea del giusto in sé, del buono in sé, come quella della grandezza, della forza, della sanità: cose che non si possono raggiungere con i sensi corporali, ma con l'attività del pensiero libero da ogni impurità. E la morte con il distacco dell'anima dal corpo ci libera appunto dalle impurità. Ma tale condotta, tale atteggiamento dello spirito appartiene al solo filosofo: il volgo esercita in tutt'altro senso la propria virtù.

A Cebete le argomentazioni di Socrate sembrano accettabili se si avesse la sicurezza che l'anima non muore proprio nel momento del suo distacco dal corpo. Secondo un'antica

credenza, riprende Socrate, le anime dei morti dall'Ade fanno ritorno in terra e si incarnano in nuovi esseri. È la teoria dei contrari per cui dalla vita si passa alla morte, dalla morte alla vita come dalla veglia si passa al sonno e viceversa. Fra i contrari non può esservi un solo processo generativo perché tutto finirebbe allo stesso livello e alla stessa condizione: se i vivi dunque si generano dai morti è evidente che le loro anime devono pur esistere in qualche luogo dal quale partono per la rigenerazione.

Cebete aggiunge che a questa consapevolezza si può giungere anche per la dottrina dell'apprendimento che coincide con la reminiscenza. Le risposte che si danno a vari quesiti non sarebbero possibili se delle cose richieste non si fosse avuta conoscenza in un tempo precedente: chi è innamorato, vedendo la lira della persona che ama, pensa e rivede istintivamente quella persona: e gli esempi sono svariati. Ma prima dei particolari, che sono soggetti alle impressioni dei nostri sensi, noi possediamo le idee del bello in sé, del buono in sé e così via. Tutte idee di cui ci è stata data conoscenza prima di nascere e che o noi conserviamo per tutta la vita, o recuperiamo di volta in volta dopo essere nati, mediante la percezione dei sensi e i conseguenti atti di reminiscenza. Ma se noi acquistammo queste conoscenze prima della nascita, evidentemente prima di questa doveva pur esistere anche la nostra anima, come, a questo punto, sembrano ammettere anche Simmia e Cebete.

A Simmia però sorge il dubbio che l'anima con la morte dell'uomo possa disperdersi. E Cebete incalza sostenendo che, se è provato che essa esisteva prima della nascita dell'uomo, non lo è altrettanto dopo la morte. Dimostrazione a metà dunque. Ma Socrate ribatte che per la teoria dei contrari congiunta con quella della reminiscenza l'anima, entrando nella vita in quanto generata dalla morte, deve esistere necessariamente anche dopo la morte per rigenerarsi ancora. Ma la paura non si cancella, afferma Cebete, ed è come un fanciullino, insito in noi,

che trema al pensiero che l'anima possa essere dissolta da un soffio di vento dopo la nostra scomparsa. A questo fanciullino, sostiene Socrate, occorre trovare un incantatore: ce ne saranno molti per tutta la Grecia, dopo la sua morte: però il partito migliore è che ognuno ricerchi entro se stesso questo incantatore. Ma il vero problema consiste nell'individuare quali cose siano soggette a decomposizione: l'anima essendo una, semplice e pura, non può decomporsi come il corpo che è un agglomerato di parti. Come le idee del buono in sé, bello in sé, sono costanti e immutabili, così è l'anima che appartiene come esse al mondo dell'invisibile, mentre il corpo a quello visibile, soggetto a mutamenti. Anche l'anima, quando è insieme al corpo, può essere perturbata a contatto con le varie mutevoli sensazioni, ma quando è sola, a contatto con il puro e con ciò che non muta, essa stessa è pura e non muta.

Assieme al corpo l'anima esercita un dominio e il corpo serve: sono le funzioni che spettano relativamente a ciò che è divino e a ciò che è mortale. L'uno dunque dovrà sciogliersi, l'altra resterà indissolubile: e quando uscirà pura dal corpo si unirà al divino, all'invisibile, all'immortale per vivere lieta in mezzo alla schiera degli dèi. L'anima impura tornerà a reincarnarsi assumendo forme congrue alle consuetudini praticate nella vita precedente: diventerà un asino chi si compiaceva di banchetti e dei piaceri anche violenti della carne. L'anima pura, invece, si asterrà da queste e da altre passioni non per il volgare calcolo di evitare guai peggiori, ma perché, curando di spezzare le catene che la avvincono al corpo con tutte le sue passioni, potrà finalmente liberarsi da ogni male. In tal senso anche il fanciullino di Cebete potrà disperdere le proprie paure.

A conclusione di queste parole Socrate avverte un fitto scambio di parole fra Simmia e Cebete che, interpellati, temono di recargli molestia in un tale momento. Egli allora lamenta che i suoi amici non lo reputano nemmeno al livello dei cigni in fatto

di divinazione: essi cantano, non per il dolore della imminenza della morte, come credono i più, ma per la gioia di ricongiungersi al dio Apollo di cui sono servi: anche Socrate è lieto perché egli pure è servo dello stesso dio. Dei due amici così rincuorati, per primo parla Simmia. L'anima e il corpo, nel loro rapporto, richiamano quello dell'accordo e dell'armonia rispetto alla lira: scomparsa la lira scompare anche l'accordo, anzi questo scompare prima. Invitato da Socrate, anche Cebete espone il suo dubbio ricorrendo all'esempio del tessitore che consuma vari mantelli da lui intessuti, ma non l'ultimo che gli sopravvive. Così l'anima può reincarnarsi in vari corpi, ma non è detto che quello che essa riveste di volta in volta non sia l'ultimo e provochi così la sua fine e dispersione. A queste obiezioni che investono di tristezza e perplessità i compagni, Socrate risponde con affabilità e dolcezza, accarezzando i bei capelli di Fedone, scommettendo per gioco che saranno tagliati, assieme ai suoi, nella stessa giornata, se egli non riuscirà a vincere i dubbi di Simmia e Cebete. Non è l'orgoglio a parlare in lui, ma l'inesausto spirito di ricerca. Dopo aver parlato contro i rischi della misologia, proprio avvalendosi dell'esempio che identifica l'anima con l'accordo, Socrate dimostra che l'obiezione di Simmia non può reggere. Per rispondere a Cebete Socrate ricorda la sua prima attrazione agli studi sulla natura e alle teorie di Anassagora. Ma a considerare ogni cosa e a condurre le ricerche con gli occhi e con gli altri sensi si rischia la cecità, come chi, durante una eclissi di sole, vuole osservare l'astro direttamente e non vederne l'immagine riflessa in un liquido o qualcosa di simile. Occorre considerare le cose nei loro concetti basilari, cioè nelle idee.

Attraverso la teoria delle idee si potrà scoprire che l'anima è immortale: anche la teoria dei contrari gioverà a questa dimostrazione: come vita è il contrario di morte, così l'anima, che pur di per se stessa non è contraria alla morte, non può essere soggetta alla morte che è il contrario del principio, cioè la

vita, che l'anima contiene in sé. Felice la sorte delle anime che giungeranno pure a ricongiungersi al puro mondo delle idee, da cui sono partite. Varia e agitata invece quella delle anime che in questa vita si sono macchiate di poche o parecchie colpe. Ma, per avere un'immagine del loro itinerario dopo la morte, occorre avere una idea della terra, una sfera molto grande, in mezzo all'universo, con le sue cavità e prominenze, i fiumi sotterranei quali l'Oceano, l'Acheronte, il Piriflegetonte, il Cocito. Questi fiumi sono percorsi un po' tutti dalle anime che si sono macchiate in modo vario, per purgarsi delle loro colpe e ricevere poi i premi per le azioni bene compiute. Ma l'anima macchiata di cose inespiabili è precipitata nel Tartaro da cui non uscirà più. Le anime vissute santamente invece, specie quelle di coloro che si diedero alla filosofia, raggiungeranno al culmine della terra l'eterna beatitudine.

Non ci si può ostinare, soggiunge Socrate, a credere che tutto avvenga secondo questa immaginazione. Ma bisogna pur credere in qualcosa di simile, data l'immortalità dell'anima.

A questo punto Socrate vuole lavarsi per non creare fastidi alle donne che dovrebbero provvedere a quest'operazione.

Alla domanda su come vuole essere sepolto Socrate riesce anche a scherzare: «Come volete, rispose, sempre che riusciate a prendermi...» (L'anima sua potrebbe sfuggire loro e salire in alto). Critone poi dovrà convincersi che non sarà Socrate a essere cremato e sepolto, ma solo il suo corpo.

Socrate è già tornato dal bagno ove ha indugiato con le donne di casa e i figlioletti quando giunge il messo degli Undici, incaricati dell'esecuzione della sentenza, ad annunziare che è ora di assumere il veleno. Il messo si commuove e Socrate ne loda le doti di bontà e umanità. Giunge, impassibile, l'uomo che reca il veleno: Socrate ha affrettato questo momento contro il parere di Critone: per lui, ormai, non si può più lesinare sulla vita che non è più nulla. E versa d'un fiato la tazza. Scoppia il pianto di tutti, troppo a lungo represso. Apollodoro singhiozza

come un fanciullo, Critone fa per allontanarsi: si infrange il cuore di tutti. Socrate interviene ancora: che gli giova aver fatto allontanare le donne per evitare tali scene? Gli amici si ricompongono a stento, provando vergogna. Socrate si corica sul letto e si copre con il lenzuolo: l'uomo che ha recato il veleno comincia a toccargli incessantemente i piedi e le gambe. Ormai il suo corpo è gelido, almeno fino al ventre. Socrate allora si scopre il volto: «O Critone», disse, «siamo ancora in debito di un gallo ad Asclepio. Dateglielo e non dimenticatevene».

Si ricopre di nuovo e non aggiunge altro. Dopo un ultimo movimento, l'uomo lo scopre; gli occhi di Socrate sono ancora aperti in uno sguardo fisso. Critone glieli chiude insieme alla bocca.

Con questi tocchi rapidi e sobri Platone immagina e descrive la morte di Socrate alla quale non fu presente perché malato.

«E questa», conclude Fedone il racconto del dialogo all'ospite Echecrate, «fu la fine del nostro amico, uomo, possiamo ben dirlo, fra tutti quelli che abbiamo conosciuto il più saggio e il più giusto».

GINO GIARDINI

ECHECRATE [57a] C'eri anche tu, Fedone, con Socrate quel giorno nel quale egli bevve il veleno nel carcere, o l'hai sentito da qualcun altro?

FEDONE Sì, c'ero proprio io.

ECHECRATE E dunque, cosa disse quest'uomo prima di morire?[1] E come morì? Io l'ascolterei volentieri, perché nessuno dei concittadini di Fliunte va ora ad Atene: e da lungo tempo [57b] non è neppure giunto di là qualche straniero che fosse in grado di raccontarci con precisione questa vicenda, tranne che egli bevve il veleno e poi morì.

FEDONE [58a] Non avete saputo nemmeno del modo in cui si svolse il giudizio?

ECHECRATE Sì, di questo ci portò notizia un tale e noi eravamo sorpresi, perché, mentre il dibattito si era già svolto da tempo, egli invece, come è noto, morì molto dopo. In che modo poté avvenire questo, Fedone?

FEDONE Avvenne per puro caso, Echecrate. Il giorno prima, infatti, fu incoronata la poppa della nave[2] che gli Ateniesi mandarono a Delo.

ECHECRATE Che nave è questa?

FEDONE Questa è la nave sulla quale un tempo, dicono gli Ateniesi, Teseo si imbarcò conducendo a Creta quelle "sette coppie"[3] [58b] e le salvò da morte e salvò se stesso. Gli Ateniesi, allora, come si racconta, avevano fatto voto ad Apollo che, se si fossero salvati, avrebbero mandato ogni anno una ambasceria a Delo. E da allora e fino al nostro tempo essi la mandano ogni anno al dio. Ora, da quando hanno dato inizio a questo pellegrinaggio, è legge per essi di conservare pura la città e di non fare eseguire pubblicamente

nessuna sentenza di morte prima che la nave non sia giunta a Delo, e, di nuovo, non sia tornata qui. Questo, talvolta avviene in molto tempo, quando capitano venti contrari che sono d'ostacolo alla nave. [58c] E la celebrazione ha inizio quando il sacerdote di Apollo incorona la poppa della nave. Tutto questo capitò, come ripeto, proprio il giorno prima del giudizio. Per questa ragione fu alquanto lungo per Socrate il tempo in carcere tra il giudizio e la morte.

ECHECRATE E cosa puoi dirmi, Fedone, proprio sulla morte? E che cosa si disse e si fece e quali i discepoli che gli furono vicini? Oppure gli arconti non permisero che ci fosse qualcuno ed egli morì solo, senza amici?

FEDONE [58d] No: ve n'erano alcuni, anzi molti.

ECHECRATE Disponiti dunque a raccontarci nel modo più chiaro possibile tutto questo, a meno che tu, proprio ora, non abbia qualche impedimento.

FEDONE No, sono libero da impegni e tenterò di esporvi tutto. E poi, ricordarmi di Socrate, parlarne io stesso o sentirne parlare da un altro, è sempre per me la cosa più gradita fra tutte.

ECHECRATE Ebbene, Fedone, quelli che ti ascoltano tu li trovi nella stessa disposizione d'animo: tenta perciò, per quanto ti è possibile, di percorrere ogni cosa con la massima esattezza.

FEDONE [58e] In realtà io provai cose straordinarie mentre stavo lì. Infatti, pur essendo presente alla morte di un tale amico, non si insinuò in me alcun senso di commiserazione. Egli mi appariva felice, o Echecrate, e nei modi e nelle parole; moriva così nobilmente e senza paura, tanto che mi si presentava come uno che, pur andando nell'Ade, non vi andava senza un disegno divino e che, una volta giunto là, sarebbe stato felice, [59a] come mai nessun altro.[4] Ed è proprio per questo che nessun senso di

commiserazione si insinuò in me, come sarebbe stato pur naturale, essendo presente a una tale sventura, ma neppure una sensazione di piacere, benché ci intrattenessimo a ragionare di filosofia, come eravamo soliti, perché tali erano allora i nostri ragionamenti, ma era in me una strana condizione, per parlare senza artifici, quasi una sorta inusitata di dolore e di piacere mescolati insieme, mentre consideravo che un tal uomo avrebbe dovuto morire tra breve. E noi tutti che eravamo presenti ci trovavamo pressappoco nella stessa condizione di spirito ora ridendo, ora piangendo, e uno tra di noi, in modo particolare: Apollodoro. [59b] Tu conosci, sia l'uomo che il suo comportamento.

ECHECRATE Come no?

FEDONE Egli si trovava proprio in questa condizione: anch'io ero scosso e anche gli altri.

ECHECRATE E chi erano i presenti che si trovavano là?

FEDONE C'era questo Apollodoro, del luogo; c'era pure Critobulo con suo padre, e ancora Ermogene, Epigene, Eschine ed Antistene. Inoltre erano presenti anche Ctesippo di Peania e Menesseno, del luogo: Platone, credo, era malato.

ECHECRATE E c'erano anche dei forestieri?

FEDONE [59c] Sì: Simmia il Tebano e Cebete e Fedonda; e da Megara Euclide e Terpsione.

ECHECRATE E Aristippo e Cleombroto c'erano?

FEDONE Loro no. Si diceva che fossero in Egina.

ECHECRATE C'era qualcun altro?

FEDONE Pressappoco questi erano presenti.

ECHECRATE E dunque, quali discorsi dici che ci furono?

FEDONE Io tenterò di raccontarti tutto fin dall'inizio.

[59d] Sempre, anche nei giorni precedenti, io e gli altri eravamo soliti recarci da Socrate, riunendoci, all'alba, presso

il tribunale nel quale avvenne anche il giudizio: infatti era vicino al carcere. Aspettavamo dunque, ogni volta, finché si aprisse il carcere, chiacchierando tra di noi, perché non veniva aperto presto: quando poi era aperto, entravamo da Socrate, e molto spesso passavamo la giornata insieme a lui. Ci radunammo anche quel giorno,[5] ma un po' più presto. Il giorno precedente, [59e] quando uscimmo dal carcere verso sera, venimmo a sapere che era giunta la nave da Delo e ci mettemmo d'accordo tra noi di ritrovarci la mattina dopo al più presto al solito luogo. E ci recammo là e il carceriere, quello che era solito darci ascolto, uscito dal carcere incontro a noi, ci disse di aspettare e di non entrare prima che egli ce ne desse l'autorizzazione. «Stanno sciogliendo Socrate dalle catene», disse, «gli Undici[6] e danno disposizione perché nella giornata d'oggi deve morire»: dopo essersi trattenuto non molto tempo tornò e ci invitò ad entrare. Come entrammo [60a] trovammo Socrate, che era stato liberato proprio allora dalle catene, e Santippe,[7] tu la conosci, che aveva con sé il suo figlio più piccolo e gli sedeva accanto. Come ci vide Santippe proruppe in pianto e disse quelle cose che sono solite dire le donne: «O Socrate, è l'ultima volta questa che i tuoi amici parleranno con te e tu con loro». E Socrate, guardando Critone, gli disse: «O Critone, qualcuno la conduca a casa».

E la portarono via alcuni del seguito di Critone, mentre gridava disperatamente e si percuoteva, [60b] ma Socrate, sedutosi sul letto, tirò su la gamba e si mise a strofinarla con la mano e, mentre la massaggiava, «Che cosa strana», disse, «questa che dagli uomini viene chiamata piacere; e come sorprendentemente essa, per sua natura, si trova con quello che sembra il suo contrario: il dolore. Tutti e due insieme non vogliono coesistere nell'uomo, ma se poi qualcuno ne insegue uno e l'afferra, egli, in un certo modo, è obbligato a prendere anche l'altro, come fossero attaccati ad un sol apice,

[60c] pur essendo due. A me sembra poi che se Esopo avesse considerato la questione ne avrebbe composto una favola: come il dio, nel desiderio di congiungere questi due esseri in contrasto tra loro, siccome non vi riusciva, congiunse le loro teste in un medesimo punto. Ed è per questo che a chi capita l'uno dei due, subito dopo gli tocca anche l'altro. Come proprio pare che sia capitato anche a me: prima nella gamba si avvertiva il dolore provocato dalla catena, subito dopo sembra che sopraggiunga il piacere».

E Cebete: «Hai fatto bene, per Zeus, Socrate, a ricordarmelo. Perché riguardo ai poemi [60d] che hai fatto mettendo in versi le favole di Esopo e il proemio ad Apollo,[8] altri mi hanno già chiesto e ieri l'altro anche Eveno, a cosa mai pensando, dopo che entrasti qui, ti mettesti a comporli, mentre prima non avevi mai fatto nulla del genere. E se a te preme che io abbia qualcosa da rispondere a Eveno, quando di nuovo mi interrogherà, e so bene che me lo chiederà di nuovo, dimmi cosa occorre rispondergli».

«Digli la verità, Cebete; non già perché io volessi competere con lui e con i suoi poemi, [60e] io mi misi a fare questo – sapevo bene che non era affatto facile – ma solo per mettere alla prova alcuni miei sogni, cosa volessero significare, per togliermi lo scrupolo di capire se era questa la musica che spesso mi invitavano a fare. Perché proprio di questo si trattava. Spesso, nella mia vita trascorsa, mi visitava lo stesso sogno, e mi appariva ora sotto un aspetto, ora sotto un altro e mi diceva sempre la stessa cosa: "O Socrate, componi ed esegui musica". Ed io in passato ritenevo proprio che fosse questo che il sogno mi spingeva e mi invitava a fare, [61a] come quelli che incitano coloro che stanno correndo, così anche a me il sogno ordinava di fare quello che facevo, cioè di fare musica, come se la filosofia fosse musica altissima, ed io questa appunto producevo.[9] Ora poi, da quando fu celebrato il processo e la festa del dio fu di

impedimento alla mia morte, mi parve che, se mai il sogno mi esortava spesso a comporre musica nel senso comune, di non dovergli disubbidire, ma di comporla; e mi sembrava fosse più sicuro non andarmene di qui, prima di essermi liberato di ogni scrupolo, [61b] componendo i versi e ubbidendo al sogno. E così, anzitutto, composi un poema in onore del dio di cui allora si celebrava la festa: e dopo l'inno per il dio, pensando che un poeta, se vuol essere poeta deve comporre favole e non ragionamenti, poiché non sono un compositore di favole, per questo mi misi a porre in versi quelle che avevo più alla mano e conoscevo bene, quelle di Esopo appunto, le prime che mi capitarono in mente. Questo dunque, o Cebete, rispondi pure a Eveno, e di star bene e, se è saggio, di seguirmi al più presto. [61c] Io me ne vado, come sembra, oggi stesso: lo comandano gli Ateniesi».

E Simmia: «Cos'è mai questo, o Socrate, che tu consigli a Eveno? Io mi sono trovato molte volte con lui; ma da quello che ho capito io, di sua volontà, io so bene che non ti darà ascolto, neppure un poco».

«E come? Non è filosofo Eveno?»

«A me pare di sì», rispose Simmia.

«E allora lo vorrà Eveno e chiunque altro eserciti degnamente questa attività. Tuttavia nessuno dovrà fare violenza a se stesso: dicono infatti che non è lecito». E mentre diceva queste cose posò le gambe [61d] a terra e, seduto, continuava ormai il resto dei suoi discorsi.

E Cebete gli domandò: «Come fai a dire questo, Socrate, che non è lecito fare violenza a se stessi, e che il filosofo tuttavia deve desiderare di tenere dietro a chi muore?»

«Ma come, Cebete, non avete udito, tu e Simmia, disquisire di tali argomenti Filolao,[10] voi che ne siete stati discepoli?»

«Ma nulla di chiaro, o Socrate».

«Anch'io, per la verità, ne parlo per sentito dire. Eppure

non v'è alcun impedimento a dire quello che io mi trovo ad aver sentito. Anche perché, forse, [61e] soprattutto a chi si accinge a compiere questa trasmigrazione nel mondo di là, si addice indagare e favoleggiare intorno a questo passaggio verso laggiù, quale crediamo che esso sia. Del resto cos'altro potrebbe fare uno in questo frattempo, fino al tramonto del sole?»[11]

«E dunque, perché dicono che non è lecito che uno uccida se stesso, o Socrate? Io, del resto, quel che tu chiedevi poco fa, l'avevo udito da Filolao, quando soggiornava tra noi, e da alcuni altri, che non bisogna fare questo. Ma su questi argomenti non ho mai udito nulla di chiaro da nessuno».

[62a] «Ma bisogna farsi animo», rispose; «presto infatti potrai udirne. Ma forse ti sembrerà sorprendente che fra tutti gli altri casi questo sia il solo semplice, e non capita mai all'uomo, come anche per le altre cose, che per alcuni è meglio morire che vivere, ma per coloro appunto per i quali è meglio morire, forse ti sembrerà sorprendente che proprio per questi non sia cosa santa procurarsi il bene di per se stessi, ma occorra aspettare un altro benefattore».

E Cebete, ridendo brevemente, «Per Zeus!», disse parlando nel suo dialetto.

[62b] «E infatti, continuò Socrate, posta così, la questione potrebbe sembrare illogica. Ma non sta proprio così, e forse ha una sua spiegazione. E la parola che viene detta a questo riguardo nei misteri,[12] che noi uomini ci troviamo come in custodia e che non dobbiamo liberarcene da soli e nemmeno fuggire, mi appare come parola di una sua grandezza e non facile da penetrare. Ma almeno questo a me pare che sia ben detto: che sono gli dèi ad avere cura di noi e che noi uomini siamo uno dei possessi degli dèi. O non ti pare che sia così?»

«A me sì», rispose Cebete.

[62c] «E dunque tu, se qualcuno in tuo possesso si

uccidesse da solo, senza che tu gli abbia mai detto che tu volevi che morisse, non ti adireresti con lui, e se avessi qualche modo di punirlo non lo puniresti?»

«Certamente sì».

«E dunque, sotto questo riguardo, non è illogico che uno non si debba uccidere da solo, se prima il dio non lo abbia comandato come necessario, come nella condizione che, ora, ci si presenta».

«Questo è verosimile», disse Cebete. «Ma quello che tu sostenevi poco fa, cioè che il filosofo può con facilità desiderare la morte, [62d] questo assomiglia a un'assurdità, se pure era detto bene quanto dicevamo proprio ora, che è il dio a prendersi cura di noi e noi siamo sua proprietà. E infatti che i più assennati non abbiano a dolersi di uscirsene da questo servizio, nel quale sottostanno ai migliori arbitri esistenti, gli dèi, non ha logica alcuna. Nessuno del resto può credere di potersi occupare in maniera migliore di se stesso una volta divenuto libero. E sarebbe veramente stolto uno che pensasse sul serio a queste cose, di dover fuggire dal padrone, e non considerasse [62e] che non bisogna fuggire dal padrone buono, ma rimanere presso di lui il più possibile: perciò fuggendo si comporterebbe insensatamente. E invece chi ha senno deve pure desiderare di stare sempre vicino a chi è migliore di lui; ma in tal modo, o Socrate, pare essere verosimile il contrario di quello che si diceva poco fa: che si addice cioè agli uomini assennati rammaricarsi di dover morire e a quelli stolti rallegrarsi».

All'udire questo Socrate parve compiacersi dell'acuta argomentazione di Cebete, [63a] e, rivolto verso di noi, disse: «Veramente Cebete va sempre alla ricerca di nuovi ragionamenti e non si lascia convincere subito da quello che uno può dirgli».

E Simmia soggiunse: «In effetti anche a me, Socrate, ora pare che Cebete dica qualcosa. Perché uomini saggi

vorrebbero fuggire da padroni veramente migliori di loro stessi e così alla leggera allontanarsi da essi? E mi pare che Cebete si rivolga con il suo discorso verso di te che, così tranquillamente, sopporti di lasciare noi e anche le buone guide, come tu stesso ammetti, gli dèi immortali».

[63b] «Voi dite il giusto», rispose; «e penso che vogliate dire che, di fronte a queste argomentazioni, io debbo difendermi, come in tribunale».

«È proprio così», ribatté Simmia.

«Orsù dunque, che io tenti davanti a voi di difendermi in modo più convincente che non davanti ai giudici.[13] Io infatti, o Simmia e Cebete, se non credessi di andare anzitutto presso altre divinità sagge e buone e presso uomini morti, migliori però che quelli di qui, sbaglierei a non rammaricarmi della morte. Ora voi ben sapete [63c] che io ho speranza di giungere presso uomini buoni – su questo non potrei essere sicuro del tutto, ma invece di giungere presso gli dèi, padroni assolutamente buoni, voi sapete bene che se c'è qualcosa su cui sarei pronto a insistere senz'altro è proprio questo. Tanto che io non mi rammarico come chi non ha questa speranza, anzi, io nutro una precisa speranza che per i morti esista un qualcosa[14] e, come anche si dice da tempo, che esso sia migliore per i buoni che non per i cattivi».

«E allora, Socrate?», intervenne Simmia, «pensi, dunque, di andartene di qui tenendo solo per te questa convinzione, o di metterne a parte anche noi? [63d] Perché a me pare che questo sia un bene comune anche a noi, e insieme sarà la tua difesa se ci convincerai in quello che dici».

«Mi proverò», rispose. «Prima però consideriamo cos'è che pare voglia dirci il nostro Critone».

«Cos'altro, o Socrate», rispose Critone, «se non che da un pezzo chi deve darti il veleno mi va dicendo che occorre raccomandarti di parlare il meno possibile; sostiene infatti

che a parlare ci si riscalda alquanto e che non bisogna contrastare il veleno. [63e] In caso contrario sono costretti, talvolta, a berlo anche due o tre volte coloro che si comportano in questo modo».

E Socrate di rimando: «Ma lascialo perdere, quello: pensi ai fatti suoi, e si prepari a darmi questo veleno anche due volte, anche tre, se è necessario».

«Eh, già; lo sapevo bene», disse Critone; «ma è un po' che mi dà fastidio».

«Lascialo andare», rispose. «Ma a voi piuttosto, come giudici, io voglio ormai esporre come a me sembra naturale che un uomo, che realmente abbia trascorso tutta la sua vita in filosofia, debba aver coraggio [64a] quando è sul punto di morire e sperare bene che troverà grandissimi beni,[15] dopo morto. E che la cosa stia in questo modo, o Simmia e Cebete, io tenterò di dimostrare.

Tutti quelli che si occupano seriamente di filosofia corrono il rischio che gli altri non si accorgano che essi a niente altro tendono se non a morire e a essere morti.[16] Ora, se questo è vero, sarebbe davvero strano desiderare in tutta la vita niente altro che questo, e poi, giunto il momento, rammaricarsi di ciò che da tempo si desiderava e si attendeva».

E Simmia ridendo: «Per Zeus», disse, «o Socrate, [64b] m'hai fatto ridere, anche se ora non ne avevo voglia. Penso infatti che la maggioranza degli uomini, ad udire questo, ritengano che sia del tutto giusto dire – e lo diranno senza dubbio quelli che abitano dalle nostre parti – che in realtà i filosofi sono come dei moribondi e che non sfugge loro che son ben degni di patire tale destino».

«E direbbero la verità, o Simmia, solo che non lo hanno compreso veramente. Sfugge loro, infatti, per quale motivo siano come moribondi, e perché siano degni di morte e di quale morte, quelli che sono realmente filosofi. [64c] Ma è

meglio che parliamo», disse, «tra noi e lasciamo stare gli altri. Dunque pensiamo che la morte sia qualcosa?»

«Ma certamente», rispose Simmia.

«Dunque che altro pensiamo che sia la morte se non una separazione dell'anima dal corpo? E che il morire sia questo, da un lato un separarsi del corpo dall'anima, per starsene il corpo da sé, dall'altro un distaccarsi dell'anima dal corpo per starsene a sua volta da sola? Forse dunque la morte è qualcosa di diverso da questo?»

«No, è proprio questo», rispose.

[64d] «Allora rifletti bene, amico mio, se anche tu hai le stesse convinzioni che ho io. Perché da questo, credo, potremo saperne di più intorno a quello che ricerchiamo. Pare a te che si addica al filosofo preoccuparsi di quei piaceri che comunemente vengono chiamati tali, come il mangiare e il bere?»

«Il meno possibile, o Socrate», disse Simmia.

«E di piaceri d'amore?»

«Niente affatto».

«E che dire delle altre cure del corpo? Pensi che il filosofo le consideri importanti? E così l'acquisto di belle e rare vesti, di calzari e di tutti gli altri abbellimenti che riguardano il corpo, pensi tu che il filosofo li tenga in conto o no, [64e] se non per quel tanto che gli sono necessari?»

«A me pare che non li tenga in conto alcuno colui che è realmente filosofo».

«E, in definitiva, non ti pare che tutta la sua attività non sia dedicata al corpo, ma se ne distacchi, per quanto è possibile, e sia volta invece all'anima?»

«Mi pare proprio così».

«E non è dunque chiaro, anzitutto, che il filosofo [65a] in tutte codeste cose cerca di liberare, per quanto è possibile,

l'anima dalla comunanza con il corpo, a differenza degli altri uomini?»

«Così pare».

«E così, o Simmia, a molti pare che chi non prova diletto di tali cose e non ne ha parte, reputi che vivere non è cosa degna e che, in qualche modo, nutra tendenza a morire chi non si prende cura dei piaceri che riguardano il corpo».

«Tu dici esattamente la verità».

«E che dire poi dell'acquisizione della sapienza? È di impedimento o no il corpo se lo si assume quale compagno in questa ricerca? [65b] Per esempio io dico questo: vista e udito offrono qualche verità agli uomini, o è come vanno ripetendo di continuo i poeti, che non udiamo né vediamo nulla di sicuro? E se questi due sensi, fra quelli corporali, non sono esatti né sicuri, molto meno lo sono gli altri. Tutti infatti, per un verso o per l'altro, sono inferiori a questi.[17] O non ti pare che sia così?»

«Certamente», rispose.

«E quando, dunque, l'anima riesce a toccare la verità? Infatti se essa intraprende, insieme al corpo qualche ricerca, è chiaro che proprio allora viene tratta in inganno da esso».

[65c] «Tu dici il vero».

«E non è invece con il ragionare, più che in altro modo, che ad essa diviene chiara qualcuna delle cose reali?»

«Sì».

«Essa ragiona allora soprattutto quando non la turbano alcuna di quelle sensazioni provenienti né dall'udito, né dalla vista, né di dolore e nemmeno di piacere, ma se ne sta in se stessa quanto più è possibile e lascia perdere il corpo, e non avendo più parte del corpo, né essendo a lui congiunta, per quanto può, tende alla realtà».

[65d] «È così».

«Dunque anche qui l'anima del filosofo non ha nel massimo disprezzo il corpo e non rifugge da esso e aspira di starsene tutta sola in se stessa?»

«Pare così».

«E che vuol dire poi questo, Simmia: diciamo noi che una cosa è giusta di per se stessa, oppure no?»

«Lo diciamo certo, per Zeus!».

«E così anche per il bello e per il buono?»

«Come no?».

«Ma tu, di queste cose, ne hai mai vista qualcuna con i tuoi occhi?»

«No assolutamente», rispose egli.

«E con un altro senso del corpo sei mai riuscito a raggiungerla? Io intendo parlare di tutte, della grandezza, della salute, della forza e di tutte le altre: in una parola, [65e] della sostanza di tutte le cose, ciò che in se stesse sono. È forse attraverso il corpo che di esse si può scoprire la parte più vera, oppure il punto è questo: che soltanto colui che in maniera più esatta e più degli altri si applica a pensare su ogni singolo oggetto della propria ricerca, proprio costui andrà più vicino degli altri alla conoscenza di questo singolo oggetto?»

«Ma certamente».

«Dunque avrà la possibilità di fare questo colui che nel modo più puro e soltanto col suo pensiero intende avvicinarsi ad ogni oggetto, senza mischiare al suo pensiero la vista, né trascinando nel ragionamento [66a] alcuna altra sensazione; ma avvalendosi solo del suo pensiero mondo da ogni impurità, si appresta a esaminare nella sua essenza più pura ciascun essere, standosene distaccato il più possibile dalla vista, dall'udito e, in una parola, da tutto il corpo, perché esso sconvolge e non consente che l'anima raggiunga la verità e l'intelligenza se la accompagna. Non è forse costui,

o Simmia, se mai ve n'è qualcuno, quello che può raggiungere la verità?»

«È straordinariamente vero», disse Simmia, «quello che tu sostieni, o Socrate».

[66b] «È necessario dunque», riprese, «che da tutte queste considerazioni si consolidi nei veri filosofi una convinzione di questo genere, tanto che tra di essi dicano più o meno queste cose: "Può darsi che ci sia un sentiero che ci conduca, con il ragionamento, a considerare che, finché abbiamo il corpo e la nostra anima è intrisa di cotesto male, mai riusciremo a raggiungere pienamente quello cui aspiriamo e che diciamo essere la verità. Infiniti sono gli ostacoli che ci crea il corpo a causa del necessario sostentamento. [66c] Inoltre, se su di noi si abbattono delle malattie, esse ci sono di ostacolo alla ricerca del vero. Esso poi ci riempie di amori, di passioni, di paure, di immaginazioni le più disparate e di ogni sorta di futilità, ché veramente, come si dice, per chi si trova sotto la sua influenza non è possibile concentrare il pensiero neppure su una cosa sola. Null'altro infatti ci procurano il corpo e i suoi desideri se non guerre, rivolte, battaglie. Tutte le guerre avvengono per l'acquisto delle ricchezze; e le ricchezze [66d] dobbiamo necessariamente procurarcele per il corpo, schiavi dei suoi bisogni. E proprio da esso siamo impediti a fare filosofia per tutte queste ragioni. E la cosa peggiore fra tutte è che se ci capita di avere una qualche tregua da esso e ci volgiamo a compiere qualche ricerca, ecco che nel bel mezzo delle ricerche e ci procura ovunque una confusione sconvolgente e uno scompiglio e ci mette in agitazione, tanto che, per colpa sua, non è possibile scorgere la verità. Ma in realtà a noi viene così dimostrato che se vogliamo mai conoscere qualcosa nella sua purezza, [66e] dobbiamo distaccarci completamente da lui e guardare con l'anima da sola le cose nella propria essenza. Soltanto allora, come pare, ci sarà dato di raggiungere quello che

desideriamo e di cui diciamo di essere innamorati, la saggezza, ma da morti, come indica il ragionamento, non finché viviamo. Se non è possibile, assieme al corpo, pervenire alla conoscenza di qualcosa nella sua essenza, delle due l'una: o non è affatto possibile raggiungere il sapere, o lo è quando si è morti; [67a] soltanto allora infatti l'anima si troverà sola per se stessa, separata dal corpo, ma non prima. E nel tempo in cui viviamo, come pare, saremo tanto più vicini a conoscere, soltanto se avremo rapporto e comunanza con il corpo meno possibile, per le più elementari necessità, e non ci faremo contaminare dalla natura di questo, ma ci manterremo puri da lui, fino a che non ci avrà liberati la stessa divinità. E così, liberi e purificati dalla stoltezza che ci viene dal corpo, ci troveremo, come è verosimile, con entità altrettanto libere [67b] e conosceremo, da noi stessi, tutto ciò che non è ambiguo, come appunto è il vero. Perché non è dato a un essere impuro congiungersi con il puro". Questo io penso, o Simmia, è pur necessario che tra di loro si dicano e pensino tutti quelli che sono veramente amici del sapere. Non pare anche a te che sia così?»

«Del tutto, o Socrate».

«Per questo», aggiunse Socrate, «se queste affermazioni sono vere, amico mio, grande è la speranza per chi arriva ove io devo andare, di raggiungere là pienamente, se mai in qualche luogo è possibile, proprio quello per cui, nella nostra vita trascorsa, a noi venne tanto travaglio, [67c] così che la trasmigrazione, che ora a me viene imposta, avviene con buona speranza anche per chiunque altro creda di essersi predisposto al pensiero attraverso la purificazione».

«È proprio bene», disse Simmia.

«E non accade dunque questo, che vi sia purificazione, come da tempo teorizzano, quando si tenga l'anima il più possibile separata dal corpo e la si abitui a raccogliersi e a rinchiudersi in se stessa al di fuori della corporeità, e a farla

dimorare per quanto è possibile nel presente e nel futuro, [67d] sola con se stessa, libera ormai dal corpo, come dalle catene?»

«Certamente sì», rispose.

«E non viene dunque questo chiamato morte, la liberazione e la separazione dell'anima dal corpo?»

«È assolutamente così», disse egli.

«E di liberarla, come noi diciamo, desiderano sempre e soprattutto solo i veri filosofi, e proprio questo è il vero compito dei filosofi, la liberazione e la separazione dell'anima dal corpo. Non è forse così?»

«Pare proprio di sì».

«E dunque, cosa che dicevo anche all'inizio, non sarebbe ridicolo che un uomo [67e] che per tutta la vita si è predisposto a vivere in modo da essere il più vicino possibile al morire, una volta che questo si appressi a lui, abbia a rammaricarsene?»

«Sarebbe ridicolo. Come no?»

«In realtà, o Simmia», disse, «quelli che fanno filosofia sul serio esaminano di continuo il morire e per essi la morte è molto meno terribile che per gli altri uomini. Vedilo pure da questo: se in realtà sono stati in conflitto con il corpo sotto ogni aspetto ed aspirano ad avere la propria anima libera di per se stessa, e, quando questo si realizza, essi ne avessero paura e rammarico, non sarebbe una grande contraddizione, [68a] se non andassero volentieri là, ove giunti, avrebbero la speranza di ottenere quello che amarono nel corso della vita – amarono la sapienza – e di essere liberi da quanto era unito a loro e con il quale furono in conflitto? E mentre molti, privi ormai degli amori, delle mogli e dei figli vorrebbero andare volentieri nell'Ade, spinti dalla speranza di vedere colà quelli che amarono e di starci insieme, uno invece che ami la sapienza e che nutra fermamente questa stessa speranza che

in nessun'altra parte potrà imbattersi in essa nella sua vera essenza, [68b] avrà dunque a dolersi di morire e non andrà di buon animo proprio colà? Bisogna ben crederlo, o amico, se egli è in realtà filosofo. Perché lui sarà assolutamente certo che in nessun altro luogo potrà incontrarsi con la sapienza, nella sua purezza, se non proprio là. Se la cosa sta così, come dicevo poco fa, non sarebbe grande la contraddizione se un uomo di questo genere avesse paura della morte?»

«Sarebbe grande davvero, per Zeus», rispose egli.

«E non è prova sufficiente per te questa», ricominciò, «di un uomo che tu veda turbarsi in punto di morte, [68c] che egli non era filosofo, ma un amante del proprio corpo? E costui, senza dubbio, si trova a essere amante della ricchezza, degli onori, di una di queste cose o di ambedue insieme».

«È certamente così come tu dici»

«E dunque, o Simmia, anche quello che comunemente si chiama fortezza non si addice pienamente a coloro che hanno una tale disposizione d'animo?»

«Certamente sì», rispose.

«E anche la temperanza, quella che i più chiamano temperanza, vale a dire non lasciarsi dominare dalle passioni, ma tenerle in noncuranza e in equilibrio, non si addice soltanto a quelli che fanno pochissimo conto del corpo e vivono seguendo la filosofia?»

[68d] «Necessariamente», assentì.

«Infatti», riprese egli, «se tu vorrai considerare la fortezza e la temperanza degli altri, ti appariranno cose strane».

«In che modo, Socrate?»

«Tu sai che tutti gli altri considerano la morte fra i grandi mali, vero?»

«Certamente», rispose.

«Dunque, quanti di costoro hanno forza d'animo,

affrontano la morte per paura di mali maggiori, quando l'affrontano?»

«È così».

«Dunque per timore o per paura sono coraggiosi tutti, tranne i filosofi. Eppure è ben contraddittorio che uno sia coraggioso per paura e per viltà».

[68e] «Certamente».

«E cosa sono poi fra essi i temperanti? Non provano essi la stessa condizione di essere temperanti per intemperanza? Eppure diciamo che è impossibile, ma capita ad essi la stessa condizione, riguardo questa temperanza così ingenua. Perché, temendo di essere privati di alcuni piaceri, e pur desiderandoli intensamente, si astengono da altri, dominati come sono da quelli. E chiamano intemperanza [69a] questo farsi comandare dai piaceri, tuttavia accade ad essi che sono dominati dai piaceri, di dominarne degli altri. E questo equivale a quanto si diceva poco fa: essere in qualche modo temperanti per intemperanza».

«Pare di sì».

«Ma certo, caro Simmia, è forse giusta, riguardo alla virtù, questa permuta di piaceri con piaceri, di dolori con dolori, di paura con paura, scambiare il più con il meno, come se si trattasse di monete, e non sia quella soltanto la moneta giusta in cambio della quale tutto questo deve essere scambiato, la sapienza, [69b] e soltanto tutte le cose comprate e vendute al prezzo di questa e insieme con questa siano realmente fortezza, temperanza, giustizia e insomma la vera virtù non sta sempre insieme alla saggezza, sia che siano presenti o assenti piaceri e paure e tutte le altre passioni simili? Ma, separate queste dalla saggezza e scambiate le une con le altre, che non abbia ad essere tale virtù solo una vana apparenza, una cosa da schiavi che non ha in sé nulla di sano e di vero? E quello che invece è vero, sapienza, giustizia e fortezza [69c]

non sono una sorta di purificazione da tutto questo, la stessa sapienza non è una purificazione in sé? Coloro che hanno istituito le iniziazioni mistiche non corrono certo il pericolo di essere reputati degli sciocchi, ma da parecchio tempo in realtà hanno fatto comprendere con enigmi che, chi giunge nell'Ade senza essere iniziato ai misteri né compiuto la sua purificazione, giacerà nel fango, mentre colui che vi giungerà purificato e iniziato, vivrà insieme agli dèi. Che, come dicono quelli che sono addetti alle iniziazioni, "sono molti i portatori di ferule, [69d] ma pochi i Bacchi".[18] E questi sono, a mio parere, quelli che hanno esercitato la filosofia in modo serio. Per essere come loro io, per quanto possibile, nulla tralasciai nel corso della mia vita, ma con ogni cura mi sono impegnato. Se io poi mi sia impegnato rettamente e se qualcosa abbiamo realizzato io e altri, lo sapremo, se dio vuole, tra poco, con sicurezza, una volta che siamo giunti là. Questa dunque, Simmia e Cebete, è la mia difesa, poiché, a ragione, lasciando voi e i padroni di qua, [69e] io non provo amarezza e dispiacere, pensando che anche là mi troverò con buoni padroni e compagni (cosa che a molti reca incredulità).[19] Se dunque io fossi stato più persuasivo con voi, in questa mia difesa, che davanti ai giudici Ateniesi, me ne compiacerei».

Come Socrate ebbe esposto queste considerazioni, Cebete, intervenendo, disse: «O Socrate riguardo le altre argomentazioni a me pare che tutto sia stato da te detto bene, [70a] ma, quanto all'anima, l'esposizione produce negli uomini molta incredulità: temono infatti che una volta che si sia separata dal corpo l'anima non sopravviva più in nessun luogo, ma si distrugga e venga meno proprio quel giorno in cui l'uomo muore; che, subito, mentre si distacca dal corpo e se ne va disperdendosi come soffio o fumo, vada via volando e dopo non esista più da nessuna parte. Che se fosse da qualche parte raccolta tutta in se stessa e liberata da quei

mali di cui parlavi proprio or ora, grande e bella speranza sarebbe, [70b] o Socrate, che sia vero quello che tu dici. Ma è proprio questo, senza meno, ad avere bisogno di non piccola dimostrazione e conferma, e cioè che l'anima esiste, anche quando l'uomo è morto; poi, che essa mantiene una sua forza e una sua intelligenza».

«Tu dici il vero», disse Socrate a Cebete. «Ma cosa facciamo? Vuoi che continuiamo a ragionare di questi stessi argomenti, per vedere se è verosimile che stiano così oppure no?»

«Veramente io», rispose Cebete, «udrei volentieri quale opinione tu hai in merito».

«E io voglio credere», soggiunse Socrate, «che nessuno che mi ascolti in questo momento, [70c] neppure se fosse un poeta comico, possa dire che faccio delle chiacchiere e parlo di cose che non mi riguardano. Se dunque tu vuoi, occorre fare questa ricerca.

Vediamo di esaminare il problema sotto questo aspetto: se è vero che le anime degli uomini morti si trovano nell'Ade, oppure no; vi è infatti un'antica teoria, secondo la quale[20] le anime esistono là, giuntevi da questo mondo, e di nuovo fanno ritorno qui e si generano dai morti. Ora, se la questione si pone in questi termini, che gli esseri viventi sono nuovamente rigenerati dai morti, ove potrebbero esistere [70d] le nostre anime se non là? Infatti, se non esistessero, non potrebbero di nuovo rigenerarsi; tutto ciò sarebbe una sufficiente riprova di questo, ove, in realtà, fosse manifesto che i vivi non possono trarre origine da alcuna altra provenienza, se non dai morti. Se poi non è così, allora bisogna fare ricorso a un nuovo ragionamento».

«Sta bene», disse Cebete.

«Dunque», rispose, «non considerare la cosa solo rispetto agli uomini, se puoi comprenderla più facilmente, ma anche

rispetto a tutti gli animali e alle piante, e insomma, su tutti gli esseri che hanno una nascita, [70e] consideriamo se proprio tutti hanno origine in questa maniera, e cioè i contrari non da altro che dai loro contrari, a quanti capita di avere il proprio contrario, come il bello contrario al brutto, il giusto all'ingiusto e molti altri alla stessa maniera.[21] Ora consideriamo questo, se è proprio necessario che tutti gli esseri che hanno il loro contrario non traggano origine da nessun'altra parte, se non da questa: proprio il loro contrario. Per esempio, quando una cosa diviene più grande, non è necessario in qualche modo che essa divenga più grande da più piccola com'era prima?»

«Sì».

«Ma se poi diventa piccola, non è necessario che da più grande che era prima, poi, in seguito, [71a] divenga più piccola?»

«È così», ammise.

«E dunque, allo stesso modo, dal più forte non verrà il più debole, e, dal più lento il più veloce?»

«Certamente».

«E dunque? E il peggiore non verrà dal migliore e il più giusto dal più ingiusto?»

«Come no?»

«E dunque ci pare questa prova sufficiente che tutti gli esseri si generano in questo modo, i contrari dai loro contrari?»

«Certo».

«E allora, in essi esiste anche un qualcosa, qualcosa in ognuna di tutte queste coppie di contrari, vale a dire due creazioni, [71b] da uno all'altro e poi dal secondo di nuovo al primo. Così, fra l'essere grande e l'essere piccolo si trova l'aumento e la diminuzione e noi chiamiamo così l'uno aumentare e l'altro diminuire».

«Sì», rispose.

«E dunque anche il dissolversi e il raccogliersi, il raffreddarsi e il riscaldarsi, e tutti i processi di tale sorta, anche se qualche volta non li indichiamo con un nome, di fatto è necessario che si comportino sempre così, cioè che questi esseri abbiano origine gli uni dagli altri e che la genesi di ciascuno lo sia poi, vicendevolmente, per gli altri».

«È proprio così», rispose.

[71c] «Ebbene», disse. «Al vivere c'è qualche contrario come allo stare svegli è contrario il dormire?»

«Ma certamente», rispose.

«Cosa?»

«L'essere morti», ribatté.

«Dunque, queste due considerazioni, se sono contrarie, non si generano l'una dall'altra, e le genesi fra di loro, non sono forse due, dato che esse sono due?»

«Come no?».

«Dall'una e dall'altra coppia di contrari di cui parlavo or ora», disse Socrate, «io te ne dirò una e anche le sue genesi, e tu mi dirai l'altra. Io dico: dormire da una parte, stare sveglio dall'altra; dal dormire nasce lo stare sveglio [71d] e dallo stare sveglio il dormire e le genesi di queste due condizioni sono l'una l'addormentarsi, l'altra lo svegliarsi.[22] Ti pare che vada bene così o no?»

«Va bene».

[71e] «Ora dimmi anche tu», riprese, «allo stesso modo intorno alla vita e alla morte. Non dici che al vivere è contrario l'essere morto?»

«Io sì».

«E che traggono origine l'uno dall'altro?»

«Sì».

«E dunque dalla vita cosa si genera?»

«La morte».

«E dalla morte», insistette, «poi che cosa?»

«È d'obbligo ammettere che si genera la vita».

«Da ciò che è morto dunque si genera quanto vive e dai morti i vivi?»

[71e] «Pare così», rispose.

«Dunque le nostre anime sono nell'Ade».

«Pare di sì».

«E delle due genesi che riguardano questa coppia di contrari, l'una almeno è evidente. Infatti non è evidente il morire, o no?»

«Ma certamente», rispose.

«E dunque», riprese, «come faremo? Non dovremo contrapporre al morire la genesi contraria, se la natura non è zoppa sotto questo aspetto? O si deve contrapporre necessariamente una genesi opposta?»

«Ma certamente», rispose.

«E qual è questa?»

«Il rivivere».

«Dunque», insistette, «se esiste il rivivere, [72a] questa sarebbe appunto la genesi dai morti per i vivi, proprio il rivivere».

«Sì, senza dubbio».

«È stato dunque riconosciuto tra noi, anche sotto questo aspetto, che i vivi traggono origine dai morti, non meno che i morti dai vivi. E se la questione sta così ci sembrava essere una prova sufficiente che le anime dei morti, per forza di cose, devono pure esistere da qualche parte, da dove poi si rigenerano di nuovo».

«Mi pare, o Socrate, che da quanto abbiamo ammesso di comune accordo la cosa stia così».

«In questa maniera vedi dunque, Cebete, che non a torto noi ci siamo messi d'accordo. Poiché se non ci fosse sempre una correlazione tra gli esseri [72b] che traggono origine gli uni dagli altri, come girando in cerchio, ma la genesi fosse una sorta di linea retta soltanto dall'uno al suo opposto, e non si piegasse di nuovo indietro verso l'altro e non portasse a termine il suo giro, tu puoi ben comprendere che tutti gli esseri finirebbero per avere la stessa forma e proverebbero la stessa condizione di vita e porrebbero termine al loro generarsi».

«Cosa intendi dire?», gli chiese.

«Non è affatto difficile», rispose, «capire quello che dico. Se, ad esempio, ci fosse solo il dormire e non gli si opponesse lo svegliarsi, che si determina proprio dal dormire, tu comprendi che tutto finirebbe per dimostrare [72c] che il caso di Endimione[23] è un'inezia e ci apparirebbe proprio da nulla, per il fatto che tutti gli esseri verrebbero a trovarsi nella stessa condizione, quella di dormire appunto. Poi, se tutte le cose si congiungessero e non si dissolvessero più, ben presto si realizzerebbe come vero il detto di Anassagora:[24] "Tutte le cose insieme". Allo stesso modo, caro Cebete, se tutte le cose che hanno parte del vivere morissero, e una volta morte, rimanessero in questa condizione e non riprendessero di nuovo a vivere, non sarebbe assolutamente necessario che ogni essere morisse [72d] e nulla vivesse più? Perché se i viventi traessero origine da altri esseri (e non dai morti), quale mezzo potrebbe esserci perché tutti non avessero a precipitare nella morte?»

«Nemmeno uno, a mio parere, o Socrate», disse Cebete; «e mi pare che tu dica il vero in tutto e per tutto».

«È così», rispose, «o Cebete; secondo il mio parere è senz'altro così. E noi ci troviamo d'accordo su tutte queste cose senza esserci ingannati; ma è così, in realtà, e il rivivere, e che i vivi traggano origine dai morti, [72e] e che le anime

dei morti esistono».

«Certamente», disse Cebete, «e anche secondo quel discorso, o Socrate, che tu eri solito fare spesso, se è vero che ogni nostro apprendimento si trova ad essere niente altro che reminiscenza, ne consegue necessariamente che noi, in un tempo precedente, abbiamo imparato tutto quello di cui ora ci ricordiamo. [73a] Ma tutto questo sarebbe impossibile se la nostra anima non esistesse prima della sua generazione in questa forma umana. Cosicché, anche sotto questo riguardo, l'anima sembra immortale».[25]

«Ma o Cebete», intervenne allora Simmia, «quali sono le prove di tutto questo? Cerca di farmene ricordare, perché io, al presente, non me ne ricordo affatto».

«Con un solo ragionamento e anche bellissimo», disse Cebete, «e cioè quando gli uomini vengono interrogati, a patto che uno li interroghi bene, rispondono da sé con esattezza su ogni questione. Se in essi non si trovasse insita cognizione e retto discernimento non sarebbero capaci di fare questo. [73b] Se poi qualcuno sottopone loro figure geometriche, o qualcosa di simile, proprio qui si dimostra molto chiaramente che la cosa sta così».

«Se però», disse Socrate, «tu, Simmia, per questa via non ti convinci, vedi se ti riesce di concordare con me, esaminando il problema da quest'altra angolatura: dubiti dunque che quel che viene chiamato apprendimento sia reminiscenza?»

«Io», rispose Simmia, «non dubito proprio di questo, ma avrei bisogno di fare direttamente la prova su quello di cui si discute: di ricordarmene. E da quello che Cebete tentò di argomentare, io sono vicino a ricordare e a convincermi. Non di meno ascolterei volentieri, ora, in che modo tu intenda dimostrarlo».

[73c] «In questo modo», disse Socrate. «Noi, senza dubbio concordiamo su questo, che se uno si ricorda di qualcosa,

bisogna pure che prima ne abbia avuto conoscenza».

«Certamente», rispose.

«Concordiamo poi anche su questo punto, cioè che quando si ha conoscenza in questo modo, è reminiscenza? Di quale modo sto parlando? Quello che segue. Se uno o vedendo una cosa, o per averla udita o acquisendone qualche altra sensazione, non solo la conosce, ma pure riflette su qualche altra, della quale la conoscenza non è la stessa, ma un'altra, ebbene non dicevamo giustamente che si era ricordato di quella cosa della quale aveva preso [73d] a riflettere?»

«Come dici?»

«Questo, ad esempio: altra è la conoscenza dell'uomo, altra della lira».

«Come no?»

«Tu sai dunque che gli innamorati quando vedono una lira, o un mantello o qualunque altro oggetto dei quali i loro amati sono soliti servirsi, provano questo: riconoscono la lira e recuperano con la mente l'immagine del giovane cui appartiene la lira. Questo è ricordare. Allo stesso modo, uno, vedendo spesso Simmia, potrebbe ricordarsi di Cebete; e vi sarebbero poi infiniti altri esempi di questo genere».

«Infiniti davvero, per Zeus», disse Simmia.

[73e] «Dunque», disse Socrate, «un simile evento non è reminiscenza? E soprattutto lo è quando uno prova una sensazione riguardo a cose che per il tempo e per non averle sotto osservazione aveva ormai dimenticato?»

«Ma certamente», rispose.

«Ebbene?», continuò Socrate. «E se uno vede un cavallo dipinto e una lira dipinta è possibile che si ricordi di un uomo, e vedendo Simmia dipinto che si ricordi di Cebete?»

«Certamente».

«E dunque se uno vede Simmia dipinto è possibile che si

ricordi del vero Simmia?»

[74a] «È possibile, certo», rispose.

«Dunque, secondo tutti questi casi, non accade che la reminiscenza deriva sì dalle cose simili, ma anche da quelle dissimili?»

«Accade».

«Ma quando uno si ricorda di qualcosa mediante elementi simili, non gli accade necessariamente anche di pensare se questo sia manchevole in qualcosa questo, quanto alla somiglianza, o no, rispetto a quello di cui si è ricordato?»

«Per forza».

«Considera allora», disse Socrate, «se la cosa sta così. Noi diciamo che esiste l'uguale, io non dico di legno a legno, di pietra a pietra, o di nessuna altra cosa simile, ma di un qualcos'altro diverso da tutte queste, dell'eguale in sé. Possiamo sostenere che è o non è nulla?»

[74b] «Possiamo sostenerlo, per Zeus», rispose Simmia, «e anche sicuramente».

«E conosciamo anche cosa esso sia?»

«Ma certamente», rispose.

«E da dove abbiamo preso questa conoscenza? Non l'abbiamo presa dunque dalle cose che dicevamo poco fa, legni, o pietre, o simili altre, vedendo che sono uguali, da queste poi abbiamo pensato a quello che è diverso da queste? O non ti pare che sia diverso? Rifletti anche da questa angolazione: dei legni uguali e delle pietre, che pure sono uguali, non sembrano talvolta uguali a uno e a un altro no?»

«Sicuramente».

[74c] «Ebbene? L'uguale in sé ti è parso mai disuguale e l'uguaglianza disuguaglianza?»

«Mai, Socrate».

«Non sono infatti la stessa cosa», riprese, «questi uguali e

l'uguale in sé».

«In nessun modo, a me pare, o Socrate».

«Eppure», disse, «proprio da questi uguali che pure sono diversi da quell'uguale, tuttavia tu hai preso conoscenza e possesso di quello nella tua mente?»[26]

«Verissimo», rispose.

«E come di cosa simile o dissimile da questi?»

«Certamente».

«Non fa alcuna differenza infatti», continuò: «finché tu, vedendo una cosa, [74d] da codesta immagine ne pensi un'altra, sia simile, sia dissimile, è giocoforza», disse, «che questo sia avvenuto appunto per reminiscenza».

«Certamente».

«E allora?», soggiunse. «Proviamo noi un qualcosa di simile rispetto agli uguali insiti nei legni e in quelle cose di cui parlavamo poco fa? Forse che essi ci appaiono così uguali, come è l'uguale in sé, o difettano in qualcosa rispetto all'essere simili all'uguale, oppure no?»

«Difettano, e molto», rispose.

«Ammettiamo dunque che quando uno vede una cosa e pensa che quella che vede in quel momento vuole essere simile a qualcun'altra di quelle che esistono in sé, [74e] ma tuttavia è manchevole rispetto a quella e non può essere simile proprio a quella, ma ne è inferiore, è necessario che a colui che pensa così sia capitato di avere visto in precedenza quello a cui dice essere rassomigliante questa cosa, anche se è in qualche modo inferiore».

«È necessario».

«Quindi, non abbiamo provato anche noi qualcosa di simile rispetto agli uguali e a quello che è l'uguale in sé?»

«Certamente».

«È necessario dunque che noi abbiamo visto l'eguale prima

di quel tempo, [75a] quando vedendo per la prima volta gli uguali, pensammo che tutti questi uguali tendono a essere simili all'eguale, ma gli restano inferiori».

«È così»

«Allora noi concordiamo anche in questo: che non da altra cosa è stato possibile concepire questo pensiero e neppure è possibile concepirlo ora, se non dal vedere o dal toccare, o da qualche altra di queste sensazioni, le quali dico che sono la stessa cosa».

«Sono la stessa cosa, o Socrate, rispetto a ciò che il ragionamento vuole dimostrare».

«Ma anche partendo dalle sensazioni occorre pensare che [75b] tutte queste cose, implicite nelle sensazioni, tendono a quello che è l'uguale in sé e sono a lui inferiori. O come lo possiamo dire?»

«Così».

«Dunque prima che cominciassimo a vedere, a sentire e insomma a provare tutti gli altri sensi, occorreva che noi avessimo pure preso conoscenza di quello che è l'uguale in sé, se poi ci mettevamo a riferirgli gli eguali derivanti dalle sensazioni, e constatare che tutti tendono ad essere uguali a quello, ma invece ne sono inferiori».

«È conseguenza necessaria di quanto è stato detto prima, o Socrate».

«E dunque appena nati non vedevamo, non avevamo la possibilità di ascoltare e non eravamo in possesso degli altri sensi?»

«Certo».

[75c] «E non bisognava dunque, dicevamo, avere preso cognizione dell'eguale prima di questi?»

«Sì».

«È necessario dunque, come sembra, averla acquisita

prima di essere nati».

«Così pare».

«Se dunque noi, acquisendola prima di nascere, nascemmo possedendo questa conoscenza, conoscevamo anche prima di nascere e subito appena nati non solo l'eguale, e il più grande e il più piccolo, ma anche tutte le altre entità di questo genere; perché ora il nostro discorso verte non tanto sull'uguale quanto invece sul bello in sé, sul buono in sé, [75d] sul giusto e sul santo e insomma come dico, su tutti quegli argomenti nei quali noi poniamo il sigillo "che è in sé", sia domandando con le nostre domande, sia rispondendo con le nostre risposte: tanto che è necessario che noi abbiamo acquisito le conoscenze di tutte queste cose prima di nascere».[27]

«È così».

«E se avendole apprese noi non le dimenticassimo ogni volta, nasceremmo sempre sapendole e le sapremmo sempre per tutta la vita. Infatti questo è sapere, conservare la conoscenza dopo averla appresa e non perderla più. Non chiamiamo forse dimenticanza, o Simmia, la perdita della conoscenza?»

[75e] «Ma certamente», rispose, «o Socrate».

«Ma se, penso io, acquistate delle conoscenze prima di nascere, noi le perdiamo nascendo, poi, avvalendoci delle sensazioni rispetto a queste cose, noi recuperiamo le conoscenze che un tempo precedente avevamo, quello che noi chiamiamo imparare non è forse riprendere una conoscenza che già ci era insita! E chiamando tutto ciò reminiscenza non adoperiamo il termine correttamente?»

«Certamente».

[76a] «Sembra allora possibile anche questo, che uno avendo avuto la sensazione di qualche cosa o perché l'ha vista, udita, o perché ne ha preso percezione con qualche

altro senso, da questa si volge a pensarne un'altra che aveva dimenticato, alla quale questa si avvicina o perché dissimile o perché simile. Così, io dico: delle due l'una: o noi nasciamo conoscendola e la conosciamo tutti per tutta la vita, oppure, in seguito, quanti di noi diciamo che imparano, niente altro fanno se non ricordare e l'apprendimento è appunto reminiscenza».

«Quale delle due scegli tu, o Simmia? Che noi siamo nati conoscendo [76b] o che ci ricordiamo in seguito delle cose delle quali in precedenza avevamo acquisito la conoscenza?»

«Non saprei scegliere, Socrate, in questo momento».

«Ah! puoi scegliere però e dire in merito qual è il tuo parere: un uomo che sa è in grado o no di dare conto di quello che sa?»

«Senza dubbio», rispose, «o Socrate».

«E ti pare anche che tutti siano in grado di dare conto di quello che dicevamo poco fa?»

«Io lo vorrei proprio», rispose Simmia, «ma temo anche molto che domani a quest'ora non ci sia nessun uomo capace di fare questo in maniera adeguata».

[76c] «Non ti pare insomma, o Simmia», riprese, «che tutti sappiano queste cose?»

«Assolutamente no».

«Si ricordano dunque di quello che un tempo hanno imparato?»

«Necessariamente».

«E quando hanno acquistato le nostre anime la conoscenza di queste cose? Non certo da quando siamo nati uomini».

«No certo».

«Dunque, prima».[28]

«Sì».

«Dunque le nostre anime esistevano anche prima, prima

che si trovassero in questo aspetto umano, separate dal corpo, e avevano pure intelligenza».

«A meno che, o Socrate, non acquisiamo queste conoscenze, mentre veniamo al mondo: perché resta ancora questo tempo».

[76d] «Sia pure, amico: e in quale altro tempo le perdiamo? Perché noi non veniamo al mondo possedendole già, come abbiamo concordato poco fa. Forse le perdiamo proprio in quel momento in cui le acquisiamo? Oppure hai qualche altro tempo da suggerire?»

«No assolutamente, o Socrate; non mi rendevo conto di non dire nulla».

«È così, dunque, o Simmia. Se esistono quelle cose, che noi continuamente chiamiamo il bello e il buono e ogni altra simile essenza, e se a questa noi riportiamo tutto ciò che ci viene dalle sensazioni, [76e] scoprendo che essa è realmente una nostra prima acquisizione, e ad essa compariamo queste sensazioni, non è necessario, così come anche queste esistono, che anche la nostra anima esista prima ancora che noi siamo nati? E se queste poi non esistono, non sarebbe detto invano questo nostro discorso? Ma invece è così, una eguale necessità vi è che esistano queste essenze e che le nostre anime esistano anche prima che noi siamo nati, se non sono le une, non è neppure l'altra».

«Magnifico, Socrate», disse Simmia; «mi sembra che la necessità sia la stessa e il nostro discorso si conclude molto bene, [77a] cioè che è vero in egual misura che la nostra anima esiste prima della nostra nascita e così anche l'essenza della quale ora tu parli. Per me, del resto, nulla è più chiaro di questo, cioè che tutte queste sostanze, come il bello e il buono e tutte le altre di cui tu poco fa andavi discorrendo, esistono e sono reali al massimo. E, per me almeno, tutto questo è stato dimostrato a sufficienza».

«Ma, e per Cebete?», disse Socrate. «Perché bisogna convincere anche Cebete».

«Io penso che lo sia a sufficienza anche per lui», disse Simmia, «anche se non c'è uomo più ostinato di lui nel dubitare dei ragionamenti. Ma ritengo che nulla gli manchi ormai per essere convinto di questo, che la nostra anima esisteva [77b] anche prima di noi. Se poi essa esista ancora, quando noi siamo morti, non appare dimostrato neppure a me, e persiste ancora quanto diceva Cebete poco fa, cioè la convinzione dei molti, che l'anima abbia a disperdersi con la morte dell'uomo e che questo sia per lui la fine del suo esistere. Del resto quale impedimento può esserci che essa nasca e prenda forma da qualche altra parte ed esista anche prima di giungere al corpo umano, ma una volta poi che vi sia giunta e se ne venga distaccando, allora anche essa finisce e si disperde completamente?»[29]

[77c] «Dici bene, Simmia», soggiunse Cebete. «Mi pare infatti che sia stata dimostrata la metà di quel che si doveva, cioè che la nostra anima esisteva prima della nostra nascita, ma occorre anche dimostrare che, anche quando siamo morti, essa esiste non meno che quando non eravamo ancora nati, se la dimostrazione vuole avere una sua compiutezza».[30]

«Ma anche ora, Simmia e Cebete, questo è stato dimostrato, se volete unire questo ragionamento a quello sul quale abbiamo concordato prima, cioè che ogni essere vivente trae origine da ciò che è morto. Infatti, se essa esiste anche prima, [77d] è necessario che mentre essa viene generata e muove verso la vita, da nessun'altra parte tragga la propria origine se non dalla morte e dall'esser morto; come può inoltre non essere necessario che esista ancora anche dopo la morte, dal momento che di nuovo deve rigenerarsi? Dunque è dimostrato anche ciò che voi ora dite. Ad ogni modo a me pare che tu e anche Simmia volentieri vorreste investigare ancora di più su questo punto, e che abbiate

timore, come i bambini, che, quando la nostra anima sta per uscire dal corpo, veramente il vento la soffi lontano [77e] e la disperda: soprattutto, poi, quando uno si trovi a morire, non durante la bonaccia, ma in mezzo a un gran vento impetuoso».

E Cebete, sorridendo: «Come se noi avessimo paura, o Socrate, cerca di farci coraggio, anzi, non già perché abbiamo paura noi, ma perché, forse, dentro di noi c'è un fanciullino ed è lui ad avere di queste paure. Cerca dunque di persuaderlo a non avere paura della morte come di uno spauracchio».

«Bisogna dunque», rispose Socrate, «fargli gli incantesimi tutti i giorni finché non lo abbiate del tutto incantato».

[78a] «E dove andremo a prenderlo, o Socrate, un buon incantatore di queste paure, dal momento che tu ci devi abbandonare?»

«Grande è la Grecia, o Cebete», rispose, «e in essa si trovano molti uomini valenti, e molte sono anche le genti straniere, che voi dovete ben vagliare alla ricerca di un tale incantatore, non lesinando né in denaro, né in fatiche, poiché non è possibile che possiate spendere meglio il vostro denaro. Ma dovete compiere questa ricerca anche tra di voi, perché, forse, non sarà facile che troviate chi può fare questo meglio di voi».[31]

«Questo avverrà certamente», ribatté Cebete. «Ma riprendiamo [78b] il discorso da dove l'abbiamo interrotto, se a te fa piacere».

«Ma certo che mi fa piacere: e perché non dovrebbe?»

«Parli con gentilezza», rispose.

«A questo punto», riprese Socrate, «occorre che interroghiamo bene noi stessi: a quale cosa si addice provare questa esperienza, cioè il disperdersi, e per la quale c'è proprio da temere che ciò accada, e a quale no. E dopo di ciò

occorre esaminare attentamente quale delle due è l'anima nostra e, conseguentemente, avere coraggio, oppure temere per l'anima nostra».

«Tu dici bene», intervenne.

[78c] «Ora, a ciò che è stato composto o che, per sua natura, è composto, può essere confacente che accada questo, decomporsi nello stesso modo in cui fu composto. Ma se c'è qualcosa che non è composto, come può non essergli confacente, più che a qualsiasi altra cosa, non provare questa scomposizione?»

«Mi pare che sia così», disse Cebete.

«Ma ciò che è sempre in una condizione identica e immutabile, non è verisimile che sia proprio questo a essere non composto, mentre le cose che non sono mai nella stessa condizione e non sono mai costanti, queste appunto siano composte?»

«A me sembra così».

«Torniamo dunque agli argomenti del nostro precedente ragionamento. [78d] Questa sostanza dell'essere reale di cui diamo conto nelle nostre domande e nelle risposte rimane sempre costante o essa stessa è soggetta a mutazioni? L'eguale in sé, il bello in sé, in definitiva, ogni cosa che rappresenta l'essenza, può mai accogliere mutamenti, di qualsiasi genere? Oppure ciascuna di queste cose che è in sé, essendo di per se stessa uniforme, permane sempre nella sua stessa condizione e mai, per nessuna via, né in nessun modo, può subire variazione alcuna?»

«È necessario», rispose Cebete, «che permanga così nella stessa condizione».

«Che dire poi delle molte cose belle, quali uomini, cavalli, [78e] vesti, o di tutte le altre, quali che esse siano, designate come belle o uguali in sé? Permangono esse nella stessa condizione o, tutto il contrario di quelle, non sono mai

identiche con se stesse, per così dire, né rispetto alle altre?»

«Sta così anche questo», rispose Cebete: «non si trovano mai nella stessa condizione».

«Pertanto tu queste cose puoi vederle, puoi toccarle, puoi venirne a conoscenza con gli altri sensi, [79a] ma delle altre che in sé restano nella stessa condizione, non vi è altro modo di conoscerle, se non con il ragionamento del pensiero, perché sono invisibili e quindi non si lasciano cogliere dalla vista. Non è così?»

«Tu dici assolutamente la verità».

«Poniamo dunque, se tu vuoi, due specie di realtà: quella visibile e quella invisibile».

«Poniamole», rispose.

«E quella invisibile rimane sempre nella stessa condizione, quella visibile invece non lo è mai».

«Poniamo anche questo», rispose.

[79b] «Ebbene», aggiunse, «il corpo non è dunque una parte di noi, e l'altra l'anima?»

«Non c'è altro», disse.

«E a quale delle due realtà possiamo dire che è più simile e più congeniale il corpo?»

«È chiaro a chiunque», rispose: «a quella visibile».

«E l'anima è visibile o invisibile?»

«Non dagli uomini, o Socrate», rispose.

«Ma noi parlavamo delle cose visibili e di quelle invisibili rispetto alla natura umana. O tu pensi forse a qualche altra natura?»

«A quella umana».

«E che diciamo dunque dell'anima? È visibile o invisibile?»

«Non è visibile».

«Dunque è invisibile».

«Sì».

«Allora l'anima, più del corpo, è più simile all'invisibile, il corpo invece al visibile».

[79c] «È ovvio, o Socrate».

«Dunque anche questo dicevamo da un pezzo che l'anima quando si avvale del corpo per compiere qualche sua ricerca, o della vista o dell'udito o di qualche altro senso – infatti compiere qualche ricerca attraverso il corpo è compierla attraverso le sensazioni –, allora essa è trascinata dal corpo verso cose che non si trovano mai nella stessa condizione e vaga ed è sconvolta ed è smarrita come fosse ubriaca, poiché tali sono le cose a cui è attaccata».

«Certamente».

[79d] «Quando poi essa, di per se stessa, procede alla sua ricerca, muove sempre là verso il puro, a ciò che è sempre, all'immortale, che non ha mutazioni, ed essendo congeniale se ne sta sempre insieme ad esso, ogni volta che riesce a starsene con se stessa; allora cessa dal vagare e rispetto a quelle cose si mantiene sempre immutabile, perché a cose di tale condizione è congiunta.[32] E questo suo stato viene chiamato intelligenza».

«Proprio così, o Socrate, tu parli bene e con verità».

«Ebbene a quale delle due specie tra quelle di cui si parlava prima [79e] e quelle di cui si parla ora l'anima ti sembra essere più somigliante e congeniale?»

«A me pare che chiunque», rispose, «anche il più ottuso, o Socrate, seguendo questa traccia, può ammettere che l'anima in tutto e per tutto è più somigliante a ciò che si trova sempre nella stessa condizione piuttosto che a ciò che non lo è».

«E il corpo invece?»

«All'altra specie».

«Rifletti ora anche da questo punto di vista: quando anima e corpo si trovano insieme, [80a] all'uno la natura impone di servire e di farsi comandare, all'altra invece di comandare e signoreggiare. E, secondo questo, quale dei due a te sembra essere somigliante al divino e quale al mortale; o non pare a te che il divino, per sua conformazione naturale, sia adatto a comandare e dirigere e il mortale a essere comandato e a servire?»

«A me sì».

«A quale dei due, allora, assomiglia l'anima?»

«È chiaro, o Socrate, che l'anima assomiglia al divino e il corpo al mortale».

«Considera ora», disse, «o Cebete, se da tutto quel che si è detto [80b] non arriviamo a questi risultati: che al divino, all'immortale, all'intellegibile, all'uniforme, a quanto non si può dissolvere, a quel che sempre rimane nella stessa condizione l'anima è somigliantissima, mentre all'umano, al mortale, al molteplice, a quanto si lascia dissolvere e mai permane identico a se stesso nella stessa condizione, è somigliantissimo il corpo: abbiamo qualche altra obiezione da opporre a questo per cui le cose non stanno così?»

«Non ne abbiamo».

«E dunque, se le cose stanno così, non si addice al corpo disciogliersi rapidamente e all'anima invece essere del tutto o quasi indissolubile?»[33]

[80c] «Come no?»

«Puoi arrivare a pensare dunque», riprese, «che, quando l'uomo muore, la parte visibile di lui, il corpo, che giace nel mondo visibile, e che noi chiamiamo cadavere, a cui si addice dissolversi, disfarsi a brandelli e svanire nel nulla, non subisce immediatamente alcuna di queste cose, ma si mantiene per un tempo sufficientemente lungo, e se uno muore con il corpo in buona condizione e in una data

stagione, anche piuttosto a lungo. E infatti se un corpo è consumato e disseccato, come vengono imbalsamati gli abitanti dell'Egitto, si conserva quasi integro per un tempo indefinito. [80d] E del resto alcune parti del corpo, anche quando esso va in putrefazione, come le ossa, i tendini e tutte le altre simili, sono, per così dire, immortali: o no?»

«Sì».

«Allora l'anima, che è invisibile, avviata verso un altro luogo a lei simile, nobile, puro e invisibile, all'Invisibile[34] propriamente detto, presso il dio buono e saggio, ove presto deve andare anche l'anima mia, se dio vuole, questa nostra anima dunque, così fatta e così conformata per natura, una volta che sia staccata dal corpo, dovrà dissolversi e svanire immediatamente, come sostiene la maggior parte degli uomini? [80e] Ci corre molto, o cari Cebete e Simmia, e invece le cose stanno così: se essa si distacca pura dal corpo e nulla del corpo si trae dietro, perché in vita, per quanto stava in lei, non volle averci nulla di comune, ma rifuggendolo se ne stava sempre concentrata in se stessa, poiché di questo sempre si curò, e questo altro non è se non filosofare veramente e [81a] rettamente prepararsi a morire con serenità: quindi, non è forse questa una vera preparazione della morte?»

«Proprio».

«E dunque essa, essendo così conformata, se ne va verso il suo simile, il divino, l'immortale, l'intelligibile, ove, una volta giunta, le viene concesso di essere beata, lontana dai vagabondaggi, dalla stoltezza, dalle paure, dagli amori selvaggi e da tutti gli altri mali umani, e, come dicono gli iniziati, può passare veramente il tempo restante assieme agli dèi. Possiamo dire così, Cebete, o altrimenti?»

«Così, per Zeus», rispose Cebete.

[81b] «Se invece, io penso, essa si distacca dal corpo infetta

e impura, perché se ne stava sempre con il corpo e lo serviva e lo amava e si lasciava sedurre da lui, dai suoi desideri e dai suoi piaceri, al punto che nessuna altra cosa le sembrava vera se non quella che aveva forma corporea, quel che si può toccare, vedere, bere, mangiare e usare per i piaceri d'amore; mentre quello che era oscuro alla vista ed invisibile, quel che si può pensare e cogliere con la filosofia, questo si era abituata a odiare, a temere e a fuggire: [81c] pensi tu che un'anima così conformata possa distaccarsi dal corpo libera e pura?»[35]

«No assolutamente», rispose.

«Ma anzi, io penso, non se ne allontanerà, ancora tutta presa dalla materialità che la compagnia e la convivenza con il corpo, per essere sempre stata assieme a lui e per la molta cura che se ne prese, le resero connaturale».

«Ma certamente».

«E pesante, amico mio, occorre pensare che sia questo elemento corporeo, e greve e terreno e visibile. E l'anima di tale natura che lo contiene in sé ne viene appesantita e si trascina di nuovo verso il mondo visibile per timore dell'invisibile o, come si dice, dell'Ade, [81d] e si aggira attorno ai sepolcri e alle tombe, presso cui si vedono ombre e fantasmi di anime, con l'aspetto che offrono appunto anime siffatte che non si sono sciolte in condizione di purezza, ma partecipano ancora del visibile e per questo appunto si vedono».

«È verosimile, Socrate».

«È verosimile, certamente, Cebete. E non si può pensare che queste siano le anime dei buoni, ma quelle dei malvagi, che sono costrette a vagabondare per queste lande, scontando la pena della loro precedente vita male spesa. E continuano a vagare finché, [81e] per desiderio di quella fisicità che sempre le accompagna, vengono di nuovo incatenate in un

corpo. E vengono incatenate in corpi che corrispondono alle abitudini che adottarono di preferenza nella loro vita».

«A quale proposito dici questo, o Socrate?»

«Per esempio, quelli che si dedicarono a ghiottonerie, alla lussuria, agli stravizi nel bere e non se ne guardarono è verosimile che assumano la forma di asini [82a] o di bestie di tal fatta.[36] Non la pensi così?»

«Dici una cosa abbastanza plausibile».

«E quelli che preferirono ingiustizie, tirannidi, rapine, è verosimile che assumano forma di lupi, di sparvieri, di nibbi; in quali altre specie possiamo dire che le anime di costoro si dirigono?»

«Indubbiamente», rispose Cebete, «verso tali bestie».

«È chiaro dunque», riprese, «che ciascuna andrà, rispetto alle altre anime, secondo le affinità della loro preferenza in vita».

«È chiaro», rispose; «come no?»

«E fra queste anime dunque sono beatissime e vanno in luogo bellissimo [82b] coloro che in vita coltivarono la virtù civile e politica, che chiamano temperanza e giustizia e che deriva dal modo di vivere e dall'esercizio, senza filosofia e raziocinio».

«E perché beatissimi costoro?»

«Perché è probabile che costoro vadano di nuovo in una specie civile e mite quale quella delle api, delle vespe, delle formiche, o che giungano di nuovo nella stessa schiatta umana e da esse vengano generati uomini perbene».

«È verosimile».

«Ma alla specie degli dèi non è lecito giungere a chi non ha praticato filosofia e non si è separato perfettamente puro dal corpo: [82c] ma solo a chi ha amato la conoscenza. Per questo dunque, cari Simmia e Cebete, i veri filosofi si tengono

lontani da tutte le passioni del corpo e si fanno forza e non si concedono a esse, non già perché temano la rovina della loro casa e la miseria come i più, e in modo particolare gli avari; nemmeno perché temano il disonore e la mancanza di gloria che provengono dalla loro malvagità, come coloro che aspirano al potere e alla gloria, si trattengono da queste passioni».

«Infatti non converrebbe loro, o Socrate», disse Cebete.

[82d] «No davvero, per Zeus», riprese. «Tutti costoro infatti, Cebete, quelli cui sta a cuore la loro anima, e vivono non curandosi minimamente del corpo, abbandonano quelli che non sanno dove vanno e la loro strada; ma, ritenendo invece che non bisogna fare cose contrarie alla filosofia, alla liberazione e purificazione che ne provengono, si volgono appunto per quella via dove essa li conduce».

«E come, o Socrate?»

«Te lo dirò: quelli che amano il sapere sanno [82e] che la filosofia, occupandosi della loro anima incatenata e per così dire saldata al corpo, e costretta a indagare la realtà attraverso questo come da dentro un carcere e non da sé e per se stessa, ed è avvolta in una completa ignoranza; e vedendo anche che il lato terribile di questo carcere è che esiste a causa del desiderio, per cui proprio colui che è incatenato viene a essere l'artefice in maggior grado delle sue catene, [83a] quelli dunque che sono amanti del sapere, ripeto, sanno che la filosofia, occupandosi della loro anima, che si trova in queste condizioni, la consiglia e a poco a poco tenta di liberarla, dimostrando che è piena di inganno l'indagine svolta mediante gli occhi, come piena di inganno è quella svolta attraverso gli orecchi e gli altri sensi; la persuade ad allontanarsi da essi, se non per il minimo indispensabile, e la esorta a raccogliersi e a concentrarsi tutta in se stessa e a non confidare in nessun'altra cosa, se non in se stessa, [83b] quale che sia la realtà in se stessa che essa

prende a considerare di per se stessa, e a non considerare per nulla vero quello che vede attraverso altri sensi, che è mutevole nelle diverse circostanze, percepito dai sensi e visibile, mentre quello che vede lei è pensabile ed invisibile. Così dunque, l'anima di chi è vero filosofo, non ritenendo di dover fare opposizione a questa liberazione, si tiene lontano dai piaceri, dai desideri, dai dolori, dalle paure per quanto può, considerando che se uno si lascia andare troppo al piacere, alla paura, al dolore, alla passione, subisce da essi [83c] non un male comune, come ammalarsi, dilapidare il proprio patrimonio per le passioni, ma uno molto più grave ed estremo, proprio questo viene a subire e non se ne rende conto».

«Qual è, Socrate, questo male?», disse Cebete.

«Che l'anima di ciascun uomo è costretta, proprio quando si lascia andare troppo al piacere, al dolore, a pensare che quello che soprattutto le procura questa esperienza è verissimo e evidentissimo, mentre non è così. E questo capita specialmente per quel che riguarda le cose visibili. Non è così?»

«Certamente».

[83d] «E non è forse in questa sua esperienza che l'anima è incatenata soprattutto al corpo?»

«Come?»

«Perché ogni piacere e dolore, come avesse un chiodo, la inchioda al corpo e la rende corporale e le fa credere che siano vere le cose che anche il corpo dice che son vere. E da questa comunanza di vedute con il corpo e dal godere dei suoi stessi godimenti è costretta, io penso, a rendersi simile al corpo nei suoi modi e nella sua condotta e ad essere tale da non potere giungere mai nell'Ade in tutta la sua purezza, ma sempre se ne uscirà contaminata dal corpo, tanto da cadere di nuovo in un altro corpo e, [83e] come seminata, germogliare

di nuovo, e così non potrà mai essere messa a parte del divino, del puro e della sostanza uniforme».

«È proprio verissimo quel che tu dici, o Socrate», intervenne Cebete.

«Sono questi i motivi per cui i veri filosofi sono moderati e coraggiosi, non già quelli che vengono addotti dai più. O tu credi loro?»[37]

[84a] «Certamente no».

«No certo: anzi, l'anima di un autentico filosofo ragionerebbe così, e non riterrebbe che la filosofia debba liberarla, e che essa liberandosi, si dia ancora ai piaceri e ai dolori e di nuovo questi la incatenino, e compia opera vana tessendo la tela di Penelope al contrario, ma procacciandosi la propria serenità dalle passioni, seguendo con il ragionamento e persistendo sempre in questo, rincorrendo il vero, il divino, il certo, [84b] e di questo nutrendosi, pensa di dovere vivere così finché vive, e quando poi conclude la propria vita, giunga a quel che le è congenere e somigliante e si liberi dai mali umani. E con questo nutrimento non deve temere (se a questo ha atteso), o Simmia e Cebete, anche se strappata via a forza nel suo allontanarsi dal corpo, che ci sia alcun pericolo di essere dispersa e dissolta dai venti e di andarsene senza essere più nulla da nessuna parte».

[84c] Quando Socrate ebbe esposto queste argomentazioni ci fu silenzio per molto tempo. Socrate poi, a guardarlo, appariva tutto assorto al ragionamento svolto e così i più di noi. Cebete e Simmia, invece, parlottavano un poco tra di loro. E Socrate, vedendoli, chiese loro: «Dunque, quello che è stato detto fin qui vi pare manchevole sotto qualche aspetto? Certo suscita ancora molti dubbi e obiezioni, in chi vuole esaminare queste cose a fondo. Se voi dunque siete interessati ad altro, io non ho nulla da dire; se invece trovate qualche difficoltà intorno a questi argomenti, non abbiate esitazione a parlarne e ad esporle, [84d] se vi sembra che

qualcosa possa essere spiegato meglio e a coinvolgere di nuovo anche me se ritenete di procedere ancor meglio insieme a me».

E Simmia disse: «Ebbene, Socrate, io ti dirò la verità: già da un pezzo ognuno di noi, avendo dei dubbi, spinge e invita l'altro a fare domande per il desiderio di ascoltarti, ma abbiamo scrupolo di arrecarti molestia, temendo che ti sia sgradevole, data la presente circostanza».

E Socrate, udendo ciò, sorrise un poco e disse: «Ahimè, Simmia, ben difficilmente io riuscirò a convincere gli altri uomini [84e] che non giudico una disgrazia il presente caso, visto che non riesco a convincere neppure voi, che avete timore che io mi trovi in una condizione d'animo maggiormente alterata rispetto alla mia vita precedente. Poi, come sembra, nella divinazione io appaio a voi meno bravo dei cigni, i quali, quando si accorgono di dover morire, pur cantando anche nel tempo precedente, [85a] allora cantano più a lungo e soavemente che mai, rallegrandosi perché stanno per andare dal dio del quale sono servitori. Gli uomini, per la loro paura della morte, si ingannano anche sul conto dei cigni e dicono che essi, lamentando la morte, cantano per dolore e non considerano che nessun uccello canta quando ha fame, ha freddo, o patisce qualche altro dolore, né l'usignolo, né la rondine, né l'upupa, che dicono che cantano lamentando il dolore. Dunque a me non sembra [85b] che questi uccelli cantino perché addolorati, neppure i cigni, perché, io penso, appartenendo ad Apollo sono indovini e prevedendo i beni di laggiù nell'Ade, cantano e provano diletto in quel giorno più che nel tempo precedente. Ora io stesso penso di essere compagno di servitù dei cigni, e sacro allo stesso dio e di avere avuto da parte del padrone non meno di loro l'arte della divinazione e di non allontanarmi dalla vita più afflitto di loro. Per questo voi dovete parlare e chiedere quel che volete fino a che gli Undici

ce lo consentono».

«Tu parli bene», rispose Simmia; «e io ti dirò il punto [85c] sul quale ho dubbi e costui ti dirà poi in quale parte non accetta quel che è stato detto. Infatti a me pare, o Socrate, e forse pare anche a te, che avere una cognizione precisa intorno a tali problemi, in questa vita, sia impossibile o per lo meno assai difficile: ma non mettere alla prova in ogni modo quel che è detto su di essi e non insistervi prima che uno si stanchi di indagare in ogni senso, è cosa propria di un uomo molto debole. Riguardo a tali questioni, occorre fare una tra queste cose: o apprendere da altri come stiano o trovarne direttamente la chiave, o se questo è impossibile, prendere il ragionamento umano che sia il migliore e che non si lascia minimamente confutare, [85d] e facendosi trasportare da questo, come su una zattera, navigare in mezzo al pericolo per il corso della vita, a meno che uno non possa, su un mezzo di trasporto più sicuro, compiere il percorso con maggiore sicurezza e minore pericolo, sotto la spinta di una parola divina. E così, anche ora, io non avrò ritegno a farti delle domande, dal momento che tu mi dici questo e non avrò a rimproverarmi, nel tempo a venire, di non averti detto quel che mi sembrava bene. Perché a me, o Socrate, da quando sto indagando fra me stesso e con costui quanto si è detto, non pare che sia stato sufficientemente chiarito».

[85e] E Socrate: «Forse, amico, rispondono al vero le tue impressioni: ma dimmi dove ti pare non sufficientemente chiaro».

«In questo», rispose. «Questo stesso ragionamento uno potrebbe svolgerlo a proposito dell'armonia di una lira e delle corde, poiché l'armonia è invisibile, incorporea, bellissima e divina [86a] nella lira bene accordata, ma la lira poi e le corde sono corpi materiali, composti e terreni, congeneri con ciò che è mortale.[38] Ma quando uno infranga la lira o tagli e spezzi le corde, se qualcuno si appoggia sullo stesso

ragionamento che fai tu, direbbe che è necessario che quella armonia sopravviva ancora e non perisca – non vi è alcuna possibilità infatti che sopravviva la lira se le corde sono spezzate e che sopravvivano le corde che pure sono mortali, [86b] e che perisca invece l'armonia congenere della stessa natura del divino e dell'immortale. E direbbe anche che è necessario che in qualche modo sopravviva la stessa armonia e che si disfacciano il legno e le corde prima che essa abbia a subire qualche alterazione. E poi, o Socrate, io penso che anche tu ti sia reso conto di questo, che noi concepiamo l'anima pressappoco in questo modo: come il nostro corpo è teso e tenuto insieme dal caldo, dal freddo, dal secco e dall'umido e da altre cose simili, così la nostra anima è una fusione e un'armonia di queste stesse cose, [86c] alla condizione che queste cose possano fondersi bene e ordinatamente le une con le altre. Se dunque l'anima viene ad essere una sorta di armonia, è chiaro che, quando il nostro corpo venga allentandosi più del dovuto oppure venga teso da malattie o da altri mali, è necessario che la nostra anima perisca immediatamente, benché sia divina come anche le altre armonie insite nei suoni e in tutte le opere degli artefici, e che i resti del corpo durino ancora molto tempo, [86d] finché vengano bruciati e dispersi. Considera ora cosa potremmo opporre a un tale ragionamento, se uno ritenga che l'anima essendo un'armonica fusione delle varie componenti del corpo, sia la prima a perire, nella cosiddetta morte».

E Socrate, dopo averci guardato un po', come spesso era solito fare, sorridendo, disse: «Dice bene Simmia. Ma se c'è qualcuno di voi più preparato, perché non risponde a lui, che, a mio parere, ha affrontato il ragionamento non senza determinazione. Ma prima di questa risposta mi pare giusto sentire anche Cebete, [86e] cosa ha da ridire lui sul ragionamento, per potere decidere, dopo aver preso tempo,

cosa gli dirò, e, dopo averli ascoltati, o convenire con essi se parrà che cantino a tono o, in caso contrario, prendere le difese del mio ragionamento. Suvvia, Cebete, di' pure che cos'è che ti turba».

«Te lo dirò», rispose Cebete. «A me pare che il ragionamento si trovi allo stesso punto e possa essere oggetto della stessa critica che facevamo anche prima. [87a] Che la nostra anima esistesse anche prima di giungere a questa forma, io non rifiuto di crederlo e non nego neppure che sia stato dimostrato brillantemente e in maniera assolutamente perfetta, se non è disdicevole dirlo. Ma che essa sopravviva in qualche modo, anche quando noi siamo morti, non mi sembra convincente.[39] Io però non concordo con l'obiezione di Simmia che l'anima non sia più resistente e di maggior durata rispetto al corpo: ché anzi, sotto tutti questi aspetti, mi pare che ne differisca di gran lunga. Ebbene, potrebbe ribattere il tuo discorso, perché sei ancora incredulo dal momento che vedi che, morto l'uomo, la parte più debole esiste ancora? E non ti pare necessario [87b] che la parte di maggior durata non debba continuare a esistere ancora in questo periodo di tempo? A questo proposito, dunque, considera se io dico qualcosa di buono: del resto anch'io, come Simmia, ho bisogno di qualche immagine. A me pare che queste cose potrebbero dirsi egualmente, se uno, a proposito di un vecchio tessitore morto, sostenesse questo discorso, che non è morto, ma che è ancora sano e salvo, e offrisse come prova il mantello che egli indossava, intessuto proprio da lui e che esiste ed è ancora intatto; e se qualcuno non gli credesse, [87c] gli si chiedesse se è di maggiore durata la natura dell'uomo o quella del mantello che usa, portandolo addosso; e se quello rispondesse che è molto più lunga la durata dell'uomo, allora deve accettare che è dimostrato che l'uomo è sano e salvo, poiché quello che dura di meno, cioè il mantello, non è ancora sfatto. Però la

questione, Simmia, non sta così. Considera anche tu quello che dico. Chiunque infatti capirebbe che, chi dice questo, dice una sciocchezza. Infatti questo tessitore, dopo aver consumato e intessuto molti di questi mantelli, è morto dopo molti di questi, [87d] ma rispetto all'ultimo, io penso, è morto prima; non per questo l'uomo è da meno e più debole di un mantello. L'anima, nei confronti del corpo, potrebbe ammettere la stessa immagine: e uno che dicesse le stesse cose a loro riguardo, mi sembrerebbe ragionare bene, poiché ammette che l'anima è di maggior durata rispetto al corpo ed il corpo è più debole e di minor durata. In realtà egli verrebbe a dire che ogni anima consuma molti corpi, ancor più se vive molti anni. Giacché se il corpo va mutando e deperisce, mentre l'uomo è ancora in vita, [87e] ma l'anima ritesse sempre la parte che si consuma, è necessario che, quando l'anima giunge alla morte, essa si trovi ad avere indosso l'ultima tessitura e a morire prima soltanto di questa; e morta l'anima allora il corpo dimostra la natura della propria debolezza e si dilegua dopo essersi imputridito alla svelta. Tanto che, con questo ragionamento, non v'è motivo che uno si faccia coraggio confidando che, [88a] dopo la morte, la nostra anima in qualche modo esista ancora. Se infatti a chi dice queste cose qualcuno concedesse ancora di più di quel che tu sostieni, ammettendo con lui non solo che le nostre anime sono esistite anche in un tempo antecedente al nostro, ma anche che nulla impedisce che anche dopo la nostra morte esse esistano e continueranno ad esistere e spesso si rigenereranno e di nuovo verranno a morire, l'anima infatti è per sua natura tanto forte da resistere al suo rigenerarsi più volte; ma poi, concedendo questo, egli non potrebbe non ammettere che l'anima non si affatichi nei molti processi di rigenerazione e non finisca poi in qualcuna delle morti corporee di morire definitivamente, e dicesse che di questa morte [88b] e di questa dissoluzione del corpo che porta

distruzione all'anima nessuno ha consapevolezza – è impossibile infatti a chiunque di noi di poterla percepire –: se la cosa sta così, a nessuno è dato di aver coraggio di fronte alla morte, che non sia un coraggio da stolti, nessuno che non abbia modo di dimostrare che l'anima è cosa assolutamente immortale e indistruttibile, in caso contrario, è pure necessario che chi sta per morire abbia paura per la propria anima, che, proprio nel momento del distacco dal giogo del corpo, non abbia del tutto a perire».

[88c] Noi tutti, all'udire quei due che ragionavano in questo modo, fummo sfavorevolmente impressionati, come ci dicemmo in seguito l'un l'altro, perché, convinti completamente dal ragionamento precedente, sembrava che essi di nuovo ci confondessero l'animo e ci volgessero all'incredulità, non solo rispetto alle argomentazioni addotte, ma anche rispetto alle cose che sarebbero state dette poi, nel timore di essere noi giudici da nulla e che l'argomentazione stessa fosse infondata.

ECHECRATE Per gli dèi, Fedone, anch'io vi do ragione. Infatti, a udirti ora parlare, mi accade di fare [88d] a me stesso un tal discorso: «A quale ragionamento ancora presteremo fede? Infatti era così convincente quello che Socrate enunciava, ma ora è caduto nell'incertezza». Infatti ora e sempre mi attrae in modo straordinario questa dimostrazione che la nostra anima sia come un'armonia e mi ha fatto ricordare, quando veniva esposta, che anche a me sembrava proprio così. E anch'io ho bisogno di nuovo, come all'inizio, di un'altra dimostrazione che mi convinca pienamente che, con la morte dell'uomo, non muore assieme a lui anche l'anima. E dimmi dunque, per Zeus, in che modo Socrate continuò il suo ragionamento? E forse anche lui, [88e] come dici di voi, si mostrò un poco adombrato oppure portò serenamente sostegno alla sua tesi? E riuscì a sostenerla in modo sufficiente o manchevole? Raccontaci

tutto, nella maniera più esatta possibile.

FEDONE Molto spesso, Echecrate, io ho ammirato Socrate, mai però sono stato più contento di allora di essere presente. [89a] Che egli avesse parecchie argomentazioni per rispondere non era certo insolito, ma soprattutto questo di lui ammirai per la prima volta: con quanta dolcezza, benevolenza e compiacenza ascoltò il discorso dei due giovani, poi come capì acutamente cosa avevamo provato noi con quei discorsi, poi come ci risanò e, transfughi e vinti, ci rianimò e ci esortò a proseguire e a riprendere insieme l'esame del ragionamento.

ECHECRATE E come?

FEDONE Ti spiegherò.

Ero seduto alla sua destra, [89b] vicino al suo letto, su uno sgabello ed egli era molto più in alto di me. E così accarezzandomi la testa e lisciandomi i capelli sul collo, era solito, infatti, quando gli capitava, giocare con i miei capelli, disse: «Domani, forse, Fedone, taglierai questi bei capelli».

«Pare», gli risposi io, «o Socrate».

«No, se mi darai ascolto».

«E come?», gli chiesi io.

«Oggi stesso», rispose, «io taglierò i miei e tu i tuoi, se questo ragionamento si spegnerà e noi non saremo in grado di riaccenderlo. [89c] Io poi, se fossi in te, e mi sfuggisse il ragionamento, giurerei, come fecero gli Argivi,[40] di non lasciarli ricrescere prima di avere vinto combattendo il ragionamento di Simmia e di Cebete».

«Ma», risposi io, «come si dice, contro due neppure Eracle ce la fa».

«E allora», rispose, «chiama anche me come tuo Iolao,[41] finché c'è luce».

«Ti chiamerò dunque», risposi, «ma non come fossi io

Eracle e tu Iolao, ma come io Iolao e tu Eracle».

«Non v'è differenza alcuna», rispose lui. «Ma prima di tutto stiamo attenti che non ci accada un guaio».

«E quale?», dissi io.

[89d] «Che non diventiamo misologi», rispose, «come si diventa misantropi, perché non v'è guaio peggiore di questo, da dover subire, che prendere in odio i ragionamenti. La misologia nasce allo stesso modo della misantropia. La misantropia la si indossa quando si confida eccessivamente in qualcuno senza discernimento e si ritiene che costui sia una persona sincera, schietta e credibile, poi, poco dopo, si scopre che è malvagio, infido e poi ancora diverso. E quando si viene a subire più volte questa esperienza, soprattutto da parte di coloro che si stimavano [89e] intimissimi e amicissimi, si finisce, per i continui dissapori, con l'odiare tutti e con il ritenere che in nessuno assolutamente c'è nulla di onesto. Non ti sei reso conto anche tu che avviene proprio così?»

«Certamente», risposi io.

«E non è brutto questo», rispose, «e, d'altra parte non è altrettanto chiaro che costui vuole avere a che fare con gli uomini senza alcuna conoscenza delle faccende umane? Se invece li frequentasse con qualche cognizione, valuterebbe la cosa obbiettivamente, [90a] e cioè che di uomini del tutto buoni e di quelli del tutto cattivi ce ne sono pochi, sia degli uni che degli altri e che la maggior parte sta in mezzo».

«Cosa intendi dire?», gli chiesi.

«È come per le cose molto piccole o per quelle molto grandi», continuò. «Credi tu che ci sia qualcosa di più raro che trovare, ad esempio, un uomo, un cane, o qualunque altro essere assolutamente grande o assolutamente piccolo? Oppure un essere estremamente veloce o lento, o turpe, o bello, o bianco, o nero? O non hai considerato anche tu che gli estremi sono rari e pochi, mentre le vie di mezzo sono

abbondanti e numerose?»[42]

«Ma certamente», risposi.

[90b] «Non pensi dunque», riprese, «se si facesse una gara di malvagità, che ben pochi, anche qui, riuscirebbero primi?»

«È verosimile», dissi.

«Infatti, è verosimile», rispose. «Ma non è per questo aspetto che i discorsi sono simili agli uomini, tu mi hai condotto a una digressione, e io ti sono venuto dietro; ma per quest'altro, quando qualcuno senza una buona esperienza di ragionamenti confida che un ragionamento, appunto, sia assolutamente veritiero e poco dopo gli sembra falso, e talvolta lo è e talvolta no, e poi ancora diverso, e poi diverso ancora… Ora tu sai [90c] che soprattutto quelli che sciupano il loro tempo a fare dei discorsi in un senso e in quello contrario finiscono col ritenere di essere diventati sapientissimi e di essere i soli ad avere intuito che non c'è assolutamente nulla di saldo e sicuro in tutte le questioni e neppure nei ragionamenti, ma che tutte le cose esistenti, come nell'Euripo, vanno continuamente su e giù e non si fermano in nessun luogo neppure un istante».[43]

«Tu dici assolutamente il vero», risposi io.

«Dunque, Fedone», riprese egli, «sarebbe ben compassionevole la condizione di chi, nonostante esistano ragionamenti veritieri, certi e comprensibili, [90d] poi, per essere incappato in alcuni di quei ragionamenti che talvolta sembrano veri, talvolta no, invece di incolpare se stesso e la propria inesperienza, finisse, per il proprio disappunto, per respingere da sé la propria colpa per metterla sui ragionamenti e passasse tutto il resto della sua vita a odiarli e vituperarli, e si privasse della verità e della conoscenza di ciò che realmente esiste».

«Certo, per Zeus», risposi, «sarebbe proprio una condizione compassionevole».

«Dunque per prima cosa dobbiamo star bene attenti a non far entrare [90e] nella nostra testa la convinzione che nei ragionamenti non ci possa essere nulla di buono, ma piuttosto che siamo noi a non essere in buona condizione per coglierlo, e dobbiamo renderci maturi e aspirare a raggiungere questo stato di equilibrio, tu e gli altri per tutta la vita che vi resta ancora da vivere, io invece per la morte, [91a] perché anch'io, nella presente circostanza, intorno a un problema di tale portata, rischio di non comportarmi da filosofo, ma, come quelli che non sono affatto abituati a fare filosofia, di voler vincere a tutti i costi. Anche costoro infatti, quando intavolano una discussione su qualche problema, non si curano di come stiano realmente le cose di cui si parla, ma solo di rendere accettabili ai presenti le questioni che essi stessi hanno posto: questo soltanto sta loro a cuore. Io però, nel momento presente penso di essere diverso da loro soltanto in questo: io non mi darò pensiero che ciò che vado dicendo sembri vero ai presenti, è solo qualcosa di accessorio, ma che appaia vero soprattutto a me stesso. [91b] Perché io ragiono, amico mio – vedi tu con quale vantaggio – così: se si trova ad essere vero quello che io dico, è bene che ne sia convinto. Se poi per chi muore non esiste più nulla, almeno per tutto questo tempo prima della morte non sarò stato fastidioso per i presenti facendo piagnistei:[44] d'altronde questa mia ignoranza non durerà a lungo, sarebbe un male, ma finirà tra poco. Così predisposto, dunque», riprese, «o Simmia e Cebete, io riprendo il ragionamento. Voi, se volete darmi ascolto, [91c] preoccupandovi poco di Socrate, ma molto più della verità, se vi parrà che io dica qualcosa di vero, convenitene pure, se invece no, opponetevi con ogni ragionamento, stando in guardia che io per la passione non inganni me stesso e voi, e me ne vada via di qui come un'ape, lasciandovi il pungiglione.

Ma dobbiamo andare avanti», disse. «Anzitutto

ricordatemi le cose che dicevate, se parrà che io le abbia dimenticate. Simmia, come credo, dubita e teme che l'anima, pur essendo più divina [91d] e più bella del corpo, vada distrutta prima del corpo, in quanto è una specie di armonia. Cebete, poi, mi pare convenisse con me che l'anima ha maggior durata del corpo, ma che poi è oscuro a tutti se, dopo avere consumato parecchi corpi, abbandonando l'ultimo, non venga essa stessa a morire, e che proprio questo è la morte, la rovina dell'anima, giacché il corpo non cessa mai di dissolversi continuamente. Ce ne sono altri o sono questi, miei Simmia e Cebete, gli argomenti che noi dobbiamo esaminare?»

[91e] Riconobbero ambedue che erano questi.

«Dunque», egli chiese, «gli argomenti di prima li respingete tutti, oppure alcuni sì, altri no?»

«Alcuni sì», risposero, «altri no».

«Ebbene, cosa dite di quel ragionamento nel quale sostenevo che l'apprendimento è reminiscenza, e quindi è necessario che la nostra anima esistesse prima di noi, [92a] prima cioè di essersi congiunta con il nostro corpo?»

«Io», rispose Cebete, «come allora ne rimasi convinto in maniera straordinaria, così ora resto fermo su di esso come su nessun altro».

«Anch'io», aggiunse Simmia, «mi trovo nella stessa condizione, e molto mi meraviglierei se, rispetto a questo problema, avessi mai a nutrire un'opinione diversa».

«E allora», disse Socrate, «o ospite tebano, è necessario che tu la pensi diversamente, se realmente in te persiste quella convinzione che l'armonia sia un qualcosa di composto, e che l'anima sia come una sorta d'armonia, formata dai vari elementi che sono distribuiti per il corpo. Perché non sosterrai, certo, [92b] dicendo che l'armonia esisteva già da prima, che si sia costituito un composto prima

che ci fossero gli elementi costituenti il composto stesso. Oppure tu lo ammetti?»

«Assolutamente no, o Socrate», rispose.

«Ti rendi conto dunque», riprese egli, «che a te accade di dire questo, quando affermi che l'anima esisteva prima che giungesse alla forma umana corporale, e che quindi esisteva costituita da elementi che non esistevano prima di lei? Non è l'armonia infatti, la cosa a cui la paragoni, ma prima esistono la lira, le corde, [92c] i suoni non ancora accordati, e infine, da tutti questi elementi, si forma l'armonia che poi è la prima a perire. Ora, come puoi armonizzare questo tuo ragionamento con quello?»

«In nessun modo», rispose Simmia.

«È ben vero», incalzò egli, «se a qualche discorso mai conviene essere accordato, è proprio questo sull'armonia».[45]

«Conviene proprio», disse egli.

«E questo proprio, non ti riesce di accordarlo. Ma dei due ragionamenti, vedi un po', quale scegli: che l'apprendimento è reminiscenza, o che l'anima è l'armonia?»

«Molto meglio il primo, o Socrate. Questo infatti m'è venuto così, [92d] senza dimostrazione, ma per una specie di verosimiglianza e di convenienza, su cui molti uomini fondano le loro opinioni. Ora, so bene che quei ragionamenti che fanno le dimostrazioni tramite le somiglianze sono menzogneri, e se uno non sta bene attento, ingannano molto facilmente, sia in geometria e in tutte le altre discipline. Invece il ragionamento sulla reminiscenza e sull'apprendimento fu sviluppato da una ipotesi degna di essere accettata. Infatti fu detto che la nostra anima esiste ancor prima di giungere al corpo, come di essa esiste pure la essenza che prende il nome di "essenza in sé".[46] [92e] E questo, ne sono ormai convinto, io l'ho accettato sufficientemente e a buon diritto. Sembra necessario dunque,

che io dissenta sia da me stesso che da chiunque altro sostenga che l'anima è armonia».

«Che dici dunque, Simmia, su questo argomento: si addice all'armonia, o a qualche altro composto, [93a] comportarsi diversamente da come si comportano gli elementi da cui è composto?»

«No, assolutamente».

«E nemmeno, io penso, che faccia o patisca cosa diversa da quel che possono fare o patire quegli elementi». Fu d'accordo.

«E non si dà neppure che l'armonia anticipi gli elementi da cui è composta, ma li segua». Consentì.

«È impossibile dunque che l'armonia mandi vibrazioni, o suoni, o determini qualcosa contrario ai propri stessi elementi».

«È impossibile», rispose.

«Ebbene? Ogni armonia, per sua natura, non è armonia perché è armonizzata?»

«Non riesco a capire», rispose.

«Un'armonia», riprese egli, «che fosse più e meglio armonizzata, [93b] se pure si ammette che ciò possa avvenire, non sarebbe un'armonia maggiore o migliore, e se meno e peggio, minore e peggiore?»

«Certamente».

«Dunque: può avvenire anche questo dell'anima, che, anche se per una parte piccolissima di anima sia, rispetto a un'altra, più e meglio, meno e peggio anima?»[47]

«No assolutamente».

«Ebbene», continuò, «per Zeus! Di un'anima che abbia senno e virtù si dice che è buona e di un'altra che ha dissennatezza e malvagità [93c] si dice che è cattiva. Viene detto questo in modo veritiero?»

«In modo veritiero, sì».

«Ora, uno tra quelli che pongono l'anima come armonia cosa dirà che sono questi elementi insiti nelle anime, la virtù e il vizio? Forse l'una armonia e l'altro disarmonia? E che quella armonizzata, la buona, ha anche in sé, essendo armonia, un'altra armonia e che quella non armonizzata, la cattiva, non ha in sé altra armonia?»

«Non so cosa dire, Socrate. Ma è evidente che direbbe così uno che ponesse quella ipotesi».

[93d] «Ma si è ammesso in precedenza che un'anima non è più o meno anima di un'altra anima. E di conseguenza non è né più né meglio, né meno né peggio, armonia più di un'altra: non è così?»

«Certamente».

«E poiché un'armonia non è migliore né peggiore di un'altra, non può essere nemmeno meglio o peggio armonizzata di un'altra. È così?»

«È così».

«E poiché non è né più né meno armonizzata, partecipa dell'armonia in parte maggiore, minore o in parte uguale?»

«In parte uguale».

«Dunque l'anima, poiché non è più o meno anima di un'altra anima, [93e] proprio in quello che è anima, non può essere più o meno armonizzata di un'altra».

«È così».

«Ma, poiché questa è la sua condizione, non può aver più o meno disarmonia o armonia di un'altra ».

«Non può, no».

«Ma ancora se questa è la sua condizione, nessuna anima potrà aver parte in maggior misura della malvagità e della virtù rispetto a un'altra anima, se malvagità è disarmonia e la virtù armonia».

«Niente di più».

[94a] «Ancor di più, o Simmia, se ragioniamo correttamente, nessun'anima potrà aver parte di malvagità se è armonia, e poiché l'armonia è essenzialmente proprio questo, armonia, non può avere parte della disarmonia».

«No, certo».

«Nemmeno l'anima dunque, perché è essenzialmente anima, può aver parte della malvagità. E come potrebbe, dopo quanto è stato detto? In conseguenza di questo ragionamento dunque, per noi tutte le anime di tutti gli esseri viventi saranno egualmente buone se per natura esse sono in egual misura proprio questo, cioè anime».

«A me pare di sì, o Socrate », rispose.

«E sarebbe stato giusto dire così», riprese egli, «e il ragionamento [94b] avrebbe comportato tutto questo, se fosse stata giusta l'ipotesi che l'anima è armonia?»

«No, assolutamente», rispose.

«Ebbene?», riprese. «Di tutte le cose che sono insite nell'uomo cos'altro dici tu che comanda, se non l'anima, tanto più che essa ha anche intelletto?»

«Nessun'altra cosa, io dico».

«Forse che essa cede alle passioni del corpo o vi oppone resistenza? Intendo dire: ad esempio, se si ha caldo e sete, essa ci orienta in senso contrario, a non bere. Se si ha fame essa ci convince a non mangiare e in mille e mille altri casi vediamo [94c] che l'anima si oppone alle passioni del corpo. O no?»

«Certamente».

«Ma non abbiamo riconosciuto nei ragionamenti di prima che l'anima, che è armonia, non dà suoni contrari al modo in cui vengono tese, allentate, e fatte vibrare, o modificate altrimenti le parti da cui è formata, ma essa deve piuttosto

seguirle e mai guidarle?»

«L'abbiamo riconosciuto», rispose, «come no?».

«Ebbene? Non ci appare ora che essa fa tutto il contrario, spadroneggiando su tutte quelle parti di cui si dice che è costituita, [94d] e contrastandole tutte per tutta la vita più o meno e dominando in tutti i modi, alcune contenendole con alquanta durezza e anche con dolore, come avviene con la ginnastica e con la medicina, altre con maggior mitezza, minacciando le une e ammonendo le altre: discutendo con i desideri, le collere e le paure, come se essa fosse diversa da queste passioni ed esse da lei?»

«E anche questo l'ha rappresentato Omero nell'Odissea quando dice di Odisseo: "Battendosi il petto, a parole ammoniva il suo cuore: [94e] sopporta cuore mio; altre cose più indegne avesti a soffrire un tempo"».[48]

Credi tu che Omero componesse questi versi pensando che l'anima è armonia, e, come tale da essere trascinata dalle passioni del corpo, e non fosse invece essa a condurle e signoreggiarle e fosse essa realmente più divina che non l'armonia?»

«Per Zeus, o Socrate, a me pare così».

«E dunque, amico mio, per noi non sta bene in nessun modo dire che l'anima [95a] è un'armonia; infatti, pare, non saremmo d'accordo con Omero, poeta divino e neppure con noi stessi».

«È così», rispose.

«Bene», disse Socrate. «Per quel che riguarda Armonia, quella tebana, come pare, ci è divenuta moderatamente favorevole. Ma per quel che riguarda Cadmo, o Cebete, come ce lo renderemo propizio e con quale ragionamento?»[49]

«Mi pare proprio», rispose Cebete, «che lo troverai. Hai svolto poco fa un discorso sull'armonia che a me è riuscito sorprendente oltre ogni aspettativa. Infatti, mentre Simmia

parlando esponeva i suoi dubbi, mi stupivo parecchio [95b] e mi chiedevo se qualcuno avesse qualche possibilità di ribattere al suo ragionamento. Mi è parso del tutto straordinario che esso non reggesse al primo impeto del tuo argomentare. Non mi meraviglierei, dunque, se anche il ragionamento di Cadmo avesse a subire la stessa sorte».

«Amico mio», ribatté Socrate, «non dirlo forte, che una qualche malia non stravolga il ragionamento che stiamo per fare. Ma di questo avrà cura un dio, noi, alla maniera di Omero, facciamoci sotto[50] e tentiamo di esaminare cos'è che tu dici. Questo è il punto principale di quel che cerchi: tu chiedi che sia dimostrato [95c] che la nostra anima è indistruttibile e immortale; e se un filosofo che sta per morire, pieno di coraggio e pensando che, da morto, sarà di là molto più felice che se concludesse la propria vita dopo essere vissuto in maniera diversa, costui non nutre un coraggio stolto né irragionevole. Ma dimostrare che l'anima è forte e divina e che esisteva anche prima che noi nascessimo, non significa dimostrare la sua immortalità, bensì che l'anima dura a lungo e che, in qualche luogo, esisteva anche prima per un tempo quasi senza limite e che sapeva e faceva molte cose, ma [95d] non per questo essa era immortale, ma che lo stesso entrare in un corpo umano era, per lei, il principio della distruzione, come una malattia, che essa vive poi, soffrendo, tutta questa vita, e una volta alla fine, con la cosiddetta morte si dilegua. Tu dici anche che non fa alcuna differenza se l'anima entri in un corpo una o più volte, rispetto a ciò che ciascuno di noi deve temere, perché è naturale che abbia paura chi non sa e non è in grado di spiegare [95e] che essa è immortale. Queste, pressappoco, mio Cebete, sono le tue convinzioni. E io, di proposito, le ripeto più volte, perché non ci sfugga nulla e perché tu, se vuoi, possa aggiungere o togliere qualcosa».

E Cebete: «Ma io, almeno al presente, non ho bisogno di

togliere né di aggiungere nulla. Queste sono le argomentazioni che io sostengo».

Socrate allora, si fermò per un certo tempo e dopo aver riflettuto tra sé e sé disse: «Non è cosa da poco, Cebete, quella che tu cerchi. Occorre infatti ricercare a fondo la causa della generazione e della corruzione.[51] [96a] Ora dunque su tali problemi io ti esporrò, se vuoi, le mie esperienze. Poi, se qualcuna delle cose che dico ti parrà utile, potrai avvalertene per rafforzare ciò che sostieni».

«Ma certo», rispose Cebete, «che voglio».

«Ascolta allora ciò che ti dirò. Io dunque», riprese, «o Cebete, quando ero giovane, fui preso da uno straordinario interesse per quella scienza che chiamano ricerca sulla natura; mi sembrava infatti essere una disciplina splendida: conoscere le cause di ogni cosa, per quale ragione ogni cosa si genera, perché si dissolve, e perché esiste. E spesso [96b] mi aggiravo su e giù, esaminando anzitutto problemi come questi: forse, quando il caldo e il freddo si decompongono è allora che si generano gli esseri viventi? È il sangue l'elemento con cui pensiamo, o l'aria, o il fuoco? Oppure nulla di tutto questo, ma è il cervello a offrirci le percezioni dell'udire, del vedere e dell'odiare, da cui derivano poi memoria e opinione, e dalla memoria e dall'opinione, una volta che abbiano acquisito certezza, deriva la scienza? Al contrario, esaminando la distruzione di queste cose e le vicende riguardanti [96c] il cielo e la terra, finii con il convincermi di essere come nessun altro poco incline per natura a questa indagine. E te ne darò una prova convincente: quelle stesse cose che io prima conoscevo chiaramente, almeno così sembrava a me e anche agli altri, allora, proprio in conseguenza di questa ricerca, mi si resero oscure, tanto che disimparai anche quelle che prima credevo di sapere, e così intorno a molti altri problemi e anche sul perché l'uomo cresce. Io infatti, in precedenza credevo che

questo fosse chiaro a chiunque, che cioè deriva dal mangiare e dal bere. [96d] Infatti con l'alimentazione, si aggiungono carni alle carni, ossa alle ossa, e così, secondo lo stesso ragionamento, si aggiungono quelle sostanze che sono tra loro per natura affini, e così la massa del corpo da poca diventa molta e l'uomo da piccolo diviene grande. Così pensavo allora. E non ti sembra con qualche ragione?»

«A me sì», rispose Cebete.

«Considera ora un po' anche questo. Ritenevo allora di pensarla bene, quando, messo un uomo grande accanto a uno piccolo, mi sembrava [96e] essere più grande di lui della testa e lo stesso per un cavallo in confronto a un altro cavallo; e, quel che è ancora più evidente di questo, mi sembrava che il dieci fosse maggiore dell'otto, perché se ne aggiungono due e che il doppio cubito fosse maggiore del cubito, perché lo supera della metà».

«Ora», lo interruppe Cebete, «che parere hai al riguardo?»

«Sono così lontano, per Zeus, dal credere di conoscere la causa di qualcuna di queste cose che non ammetto neppure con me stesso che quando a una unità ne venga aggiunta un'altra, quell'unità cui ne è stata aggiunta un'altra sia diventata due, [97a] oppure che l'unità che è stata aggiunta e quella cui è stata aggiunta, proprio per l'aggiunta dell'una all'altra, siano diventate due. Mi sorprende infatti che, quando ciascuna di esse era separata dall'altra, allora era una sola unità, e non due, ma dopo che si avvicinarono l'una all'altra, questa divenne allora la causa del loro divenire due, cioè l'incontro e l'essere state poste l'una vicina all'altra. Né, quando si divide l'uno a metà, io posso ancora convincermi che questa sia la causa del divenire due, cioè la divisione. È diventata opposta alla prima, [97b] questa volta, la causa della generazione del due: prima infatti la causa era che si avvicinavano l'una cosa all'altra e venivano poste insieme l'una con l'altra; ora, invece, perché si dividono e si mettono

lontano l'una dall'altra. E neppure riesco a farmi una ragione della causa per cui si genera l'uno; neppure, in una parola, riesco a farmi una convinzione sul perché ogni altra cosa si genera, si distrugge ed esiste, secondo questo metodo di indagine, ma cerco di farmene qualcun altro per conto mio, perché a questo non mi adatto assolutamente.[52]

Ma, una volta, udii un tale che leggeva un libro che era, come diceva, [97c] di Anassagora[53] e che affermava che c'è una mente che tutto ordina e che di tutto è causa; io me ne rallegrai e mi parve che fosse ben stabilito che la mente è causa di tutte le cose, e riflettei che, ciò posto, la mente ordinatrice doveva ordinare e disporre ciascuna cosa nel modo che ritenesse il migliore. Se dunque, pensavo, qualcuno vuole trovare la causa di ogni cosa, come si genera, come si dissolve, come esiste, questo appunto egli deve trovare: qual è per essa il modo migliore di esistere, [97d] di provare qualunque altra condizione, di agire. Secondo questo ragionamento pensavo poi che all'uomo, nel fare indagini su se stesso o su qualunque altra cosa, nient'altro conveniva se non indagare quel che è eccellentissimo e ottimo e che era necessario che egli venisse a conoscenza anche del peggio perché identica era la scienza del meglio e del peggio. Ragionando in questo modo io mi rallegravo, pensando di avere trovato in Anassagora quel maestro della realtà che io immaginavo per me e che mi avrebbe rivelato, in primo luogo, se la terra è piatta [97e] o rotonda e, quando me l'avesse rivelato, mi avrebbe fatto comprendere la causa e la necessità di questo, rivelandomi che è il meglio e perché il meglio per essa è essere così com'è. E se poi mi avesse detto che essa è al centro, mi avrebbe spiegato anche la ragione per cui il meglio per essa è di essere al centro. E se mi avesse spiegato queste cose, [98a] io ero pronto a non cercare più cause di altro tipo. E così neanche del sole avrei cercato un altro tipo di causa né della luna e degli altri astri, per quel che

riguarda i rapporti di velocità degli uni con gli altri, i loro rivolgimenti e tutte le altre vicende, se non che il meglio per ciascuno è agire e subire quello che agisce e subisce. E non mi sarei mai immaginato che lui, sostenendo che queste cose erano ordinate da una mente, potesse addurre per esse altra causa diversa da questa, cioè che la cosa migliore per esse è di essere così come sono. [98b] E attribuendo una causa a ciascuna cosa singolarmente e a tutte in comune, pensavo che avrebbe dimostrato qual è l'ottimo per ciascuna e il bene comune per tutte. Queste mie speranze non le avrei abbandonate neppure dietro lauto compenso, ma con grande passione presi i libri e li lessi il più rapidamente possibile, perché il più rapidamente possibile potessi conoscere il meglio e il peggio.

Ma da questa meravigliosa speranza, amico mio, io mi trovavo indotto ad allontanarmi, poiché andando avanti e continuando la lettura vedevo un uomo che non si avvaleva della ragione né le attribuiva causalità alcuna [98c] nel processo dell'ordinamento delle cose, ma adduceva come causa l'aria, l'acqua e molte altre cose anche strane. E mi sembrò che fosse proprio lo stesso se qualcuno dicesse che Socrate tutto quello che fa lo fa con la mente, poi esponendo in pratica le cause di ogni cosa che faccio, dicesse per prima cosa che io siedo qui perché il mio corpo è composto di ossa e di nervi e le ossa sono rigide e hanno giunture che le tengono separate le une dalle altre e che i nervi sono in grado [98d] di tirarsi e distendersi, circondando le ossa con la carne e la pelle che tiene unito il tutto. E poiché le ossa non stanno fissate ai loro legamenti, i nervi allentandosi e tendendosi fanno sì che in qualche modo io ora sia in grado di piegare le mie membra, e per questa ragione io dopo essermi piegato sto seduto qui. E anche del dialogare nostro, ora, tra me e voi, addurrebbe altri e consimili motivi, chiamando in causa suoni, aria e udito e svariatissime altre cose di questo genere,

[98e] trascurando di enunciare quelle che sono le vere cause, cioè che agli Ateniesi parve meglio votare contro di me, e per questo anche a me parve meglio restarmene seduto qui, e subire la pena che essi mi hanno inflitto: perché, per il cane, penso che da un pezzo [99a] questi nervi e queste ossa sarebbero a Megara o tra i Beoti, tratte là dall'opinione del meglio, se io non avessi pensato più giusto e più bello, invece di andare in esilio e di tagliare la corda, pagare alla città la pena che mi ha imposto.[54] Ma chiamare causa motivazioni di questa fatta è alquanto fuori luogo. E se uno dicesse che io, senza avere tutto ciò, ossa e nervi e quante altre cose ho, non sarei in grado di fare quello che mi pare bene, direbbe il vero. Ma sostenendo che faccio quello che faccio per causa loro, e che lo faccio con la mente [99b] e non per la scelta di ciò che è ottimo, direbbe una cosa assolutamente insensata. Questo infatti vuol dire non distinguere che altra è la causa altro è quello senza del quale la causa non potrebbe mai essere causa. È proprio questo che i più, mi pare, brancolando come nel buio, avvalendosi di un nome improprio chiamano causa. Perciò quando uno, ponendo intorno alla terra un turbine, immagina che essa sia tenuta ferma dal cielo, mentre un altro paragonandola a una madia piatta le pone sotto come sostegno e piedistallo l'aria. [99c] Ma la forza per la quale queste cose furono disposte nel modo migliore così come ora si trovano, questa non la cercano e non pensano che abbia in sé una potenza divina, ma pensano di poter trovare un Atlante ancora più forte e più immortale e più adatto a sostenere il tutto e non credono affatto che il bene, vero legame, congiunga e tenga insieme ogni cosa. Io invece, per conoscere quale sia tale causa, sarei divenuto volentieri scolaro di chicchessia. Ma poiché ne rimasi privo e non più in grado di trovarla da solo né di impararla da un altro, vuoi tu, Cebete, che io ti illustri la seconda navigazione che intrapresi per andare [99d] alla ricerca della vera causa?»

«Io lo voglio e con molto entusiasmo», rispose.

«Dopo che», egli riprese, «mi fui ritirato dall'indagine sui fenomeni naturali, mi sembrò di dovermi ben guardare perché non mi capitasse quel che avviene a coloro che indagano e osservano l'eclissi del sole. Alcuni infatti si rovinano la vista, a meno che non ne guardino l'immagine riflessa nell'acqua, [99e] o in qualcosa di simile. A questo pensai anch'io, ed ebbi timore che si annebbiasse del tutto l'anima mia a osservare ogni fenomeno con gli occhi e a cercare di raggiungerlo con ciascuno dei sensi. Perciò mi parve bene ricorrere ai ragionamenti e, rifugiandomi in essi, osservare la verità del reale,[55] sebbene forse il paragone non è confacente [100a] a quanto io l'accosto. Infatti io non ammetto che chi considera le immagini delle cose le osservi meglio di chi le considera nella loro realtà effettiva. Dunque è per questa strada che io mi sono mosso: e, ponendo di volta in volta a fondamento la ragione che io giudico la più salda, tutto quello che a me pare si accordi con essa, lo pongo come vero, sia per quanto concerne le cause, sia rispetto a tutte le altre cose, e ciò che mi pare non sia in accordo, come non vero. Ma voglio esporti in maniera più chiara quello che dico, perché penso non abbia afferrato bene».

«No, per Giove», rispose Cebete, «non abbastanza».

[100b] «Eppure», riprese egli, «non dico nulla di nuovo a parlare così, ma semplicemente quello che sempre altre volte e nel precedente ragionamento non ho mai cessato di dire. Io sto cercando di mostrarti quale sia la forma della causa che mi sono creata e torno di nuovo a quelle argomentazioni più volte rimasticate e comincio da esse, ponendo che esiste un bello in sé, un buono in sé, un grande in sé, e se tu mi concedi e ammetti che queste cose e altre esistono, spero di dimostrarti, in virtù di esse, la causa, e di scoprire che l'anima è immortale».

[100c] «Ma certo», rispose Cebete, «dallo per concesso, e

vedi di affrettarti a tirare le somme».

«Considera dunque», riprese Socrate, «le conseguenze a quelle premesse, se anche a te sembrano come a me. Mi pare infatti che se c'è qualche altra cosa bella al di fuori del bello in sé, essa per nessun altro motivo è bella se non perché partecipa dell'essenza del bello. E così per ogni altra cosa.[56] Sei d'accordo tu, con questa causa?»

«Sono d'accordo», rispose.

«E allora», riprese, «non comprendo e non posso più riconoscere le altre cause, quelle portate avanti dai dotti. E se qualcuno viene a dirmi [100d] che una qualunque cosa è bella, o perché ha uno splendido colore, o per la forma, o qualunque altra qualità di questo genere, io le lascio perdere tutte; infatti in tutte queste mi perdo e mi tengo saldo su questo punto nella sua semplicità, rudezza, e forse anche ingenuità: e cioè che nient'altro rende una determinata cosa bella, se non la presenza e la comunanza di quel bello in sé, come e ovunque vengano a determinarsi. Non insisto su questo, ma solo sul fatto che tutte le cose sono belle per il bello. E questa mi pare la risposta più sicura per me stesso e anche per gli altri, e, basandomi su questo, [100e] penso di non cadere mai e che, per me e chiunque altro, la cosa più sicura da rispondere è che per il bello le cose belle sono belle. Non pare così anche a te?»

«Mi pare di sì».

«E non ti pare, dunque, rispetto alla grandezza, che le cose grandi siano grandi e le maggiori maggiori, e, per la piccolezza, le minori minori?»

«Sì».

«Dunque se qualcuno ti dicesse che un tale è più grande di un altro per la testa e che il più piccolo è più piccolo proprio per la testa, tu non saresti d'accordo [101a] ma dichiareresti che tu non puoi dire altro se non che qualunque cosa sia più

grande di un'altra, lo è per la grandezza, e per questo è più grande, e qualunque cosa sia più piccola, per nessun'altra ragione lo è se non per la piccolezza e per questo è più piccola, per la piccolezza, temendo, io penso, che ti venisse mossa l'obiezione, se tu dicessi che uno è più grande e l'altro più piccolo per la testa, in primo luogo che il maggiore è maggiore e il minore è minore per la stessa cosa, poi che [101b] il maggiore è maggiore proprio per la testa che è piccola, mentre è fuor dall'ordinario che il grande sia grande per un qualcosa di piccolo. Non temeresti, forse, tutto questo?»

E Cebete, sorridendo: «Io sì», rispose.

«E anche non avresti timore a dire che il dieci è più dell'otto per due unità e per questo motivo lo sopravanza, e non dirai per la pluralità e a causa della pluralità? E che il doppio cubito è più grande del cubito di una metà e non invece per la grandezza? Perché pressappoco, è la stessa paura».

«Certamente», rispose.

«Ebbene, se si aggiungesse uno a uno non avresti ritegno a dire che l'addizione è la causa [101c] del diventare due, e se si dividesse l'uno a metà la divisione? E grideresti a gran voce che tu non sai come può ogni cosa esser generata, se non prendendo parte della particolare sostanza della realtà di cui fa parte, e che, in questi casi, tu non hai altra causa da addurre del divenire due se non il prendere parte della dualità, e bisogna che di questa prendano parte le cose che stanno per diventare due, e della unità ciò che sta per diventare uno, e lasceresti perdere queste divisioni, aggiunte e altri simili cavilli, lasciando rispondere a quelli che sono più dotti di te. Ma tu, per timore, come si suol dire, [101d] della tua ombra e della tua inesperienza, tenendoti stretto al sicuro sostegno dell'ipotesi, risponderesti in quel suddetto modo. E se qualcuno si tenesse stretto alla stessa ipotesi, lo lasceresti

perdere e non gli risponderesti finché non avessi valutato se le conseguenze di essa sono in accordo o in disaccordo tra di loro. E quando tu dovessi dar conto di quella stessa ipotesi, dovresti procedere ugualmente, ponendone un'altra, quella che tra le più alte ti sembrasse ottima, [101e] finché non fossi giunto a qualcosa di sicuro, e non ti impelagheresti, come gli illogici, parlando del principio e delle conseguenze che da esso derivano se tu volessi veramente trovare qualcosa della realtà. Perché essi, forse, di questa non tengono alcun conto né se ne preoccupano. Essi sono perfino capaci per quella loro sapienza di mescolare indistintamente ogni cosa[57]> e di essere soddisfatti di se stessi. Ma tu, se fai parte dei filosofi, [102a] penso che farai come ti dico io».

«È verissimo quel che dici», dissero insieme Simmia e Cebete.

ECHECRATE E per Zeus, Fedone, avevano ragione. È straordinario – mi sembra – anche per chi ha poco senno con quanta chiarezza egli riuscì a dire queste argomentazioni.

FEDONE Proprio così, Echecrate, parve anche a tutti noi che eravamo presenti.

ECHECRATE Ed anche a noi che eravamo assenti, ma ascoltiamo adesso. Ma cosa disse, poi, dopo queste argomentazioni?

FEDONE Per quel che io mi ricordo, quando gli fu riconosciuto questo [102b] e si venne a concordare sull'esistenza di ognuna delle idee, e che tutte le altre cose prendono parte a queste stesse ne assumono il nome, dopo questo egli pose una domanda: «Se dunque», disse, «tu la pensi così, quando affermi che Simmia è più grande di Socrate, ma più piccolo di Fedone, non sostieni allora che in Simmia coesistono ambedue queste qualità, grandezza e piccolezza?»

«Sì».

«Ma quando tu ammetti», riprese, «che Simmia è più grande di Socrate, convieni tu che la verità non sta così, come di solito viene detto? [102c] E infatti Simmia lo supera non per la sua natura, per essere Simmia, ma per la grandezza che casualmente si trova ad avere. E non supera Socrate perché Socrate è Socrate, ma perché ha la piccolezza rispetto alla grandezza di quello».

«È vero».

«E nemmeno è superato da Fedone, perché Fedone è Fedone, ma perché Fedone ha la grandezza rispetto alla piccolezza di Simmia».

«È così».

«Dunque in tal modo Simmia ha la denominazione di essere piccolo e grande, trovandosi in mezzo a ambedue, mettendo sotto la propria piccolezza [102d] alla grandezza dell'uno perché lo superi, esibendo all'altro la propria grandezza per superarne la piccolezza». Poi ridendo aggiunse: «Mi pare di esprimermi in forma contrattuale. Eppure, in un modo o nell'altro, è proprio così come io dico». Fu d'accordo.

«Parlo così», riprese, «perché desidero che tu la pensi come me. Pare infatti a me non solo che la grandezza in sé non voglia essere insieme grande e piccola e nemmeno che la grandezza insita in noi non accetti il piccolo e non voglia essere superata, ma delle due l'una, o fugge o arretra, quando a lei si avvicina [102e] il suo contrario, la piccolezza, o all'avvicinarsi di questa, essa perisce; ma non vuole aspettare né ricevere la piccolezza e neppure essere diversa da quello che era. Così anch'io, accettando e aspettando la piccolezza, sono ancora quello che sono: cioè piccolo lo stesso: ma quel che è grande non accetta di essere piccolo: allo stesso modo il piccolo che è insito in noi non vuole mai divenire né essere grande; e nessun altro dei contrari essendo ancora quello che era prima, vuole divenire ed essere il proprio contrario a un

tempo, [103a] ma si allontana o perisce in tale circostanza».[58]

«Appare assolutamente così anche a me», rispose Cebete.

E allora uno dei presenti, udendo – chi fosse non lo ricordo bene – disse: «Per gli dèi, nei ragionamenti di prima non ci si era accordati sul contrario di quel che si dice ora, cioè che il più grande nasce dal più piccolo, e il più piccolo dal più grande, e in generale che i contrari si generano dai loro contrari? Ora a me pare che si dica che questo non potrebbe mai avvenire».

E Socrate volgendo il capo lo ascoltò e: [103b] «Bene», disse, «che te ne sei ricordato, ma tu non rilevi la differenza tra quel che viene detto ora e quello che si diceva prima. Allora, infatti, si sosteneva che da cosa contraria si genera cosa contraria, ora invece si afferma che il contrario in sé non può mai divenire contrario a se stesso, né in noi, né in natura.[59] Allora, amico mio, parlavamo delle cose che contengono in sé i contrari, chiamandole proprio con il nome di quelli, ora invece dei contrari in sé, dalla presenza dei quali le cose nominate prendono il nome. [103c] E sono proprio questi contrari in sé dei quali diciamo che non vogliono accettare di avere la propria origine gli uni dagli altri». Poi, volgendo lo sguardo verso Cebete, disse: «Forse anche tu sei stato impressionato da qualcuna delle cose dette da lui?»

«Io no», rispose «Cebete, non lo sono: eppure non nego che molte considerazioni non mi turbino».

«Su questo almeno siamo tutti d'accordo», riprese: «che mai il contrario sarà contrario di se stesso».

«Assolutamente sì», rispose Cebete.

«E ora vedi di considerare», riprese, «se anche su questo punto sei d'accordo con me: c'è qualcosa che tu chiami caldo e freddo?»

«Sì».

«Ed è forse la neve e il fuoco?»

[103d] «Per Zeus, io non dico questo».

«Ma che il caldo è qualcosa di diverso dal fuoco e il freddo dalla neve».

«Sì».

«Ma ritengo che di questo sia convinto anche tu, e cioè che mai la neve, se è neve, ricevendo il caldo, come dicevamo nei ragionamenti precedenti, continui ad essere ancora quel che era prima, e neve e caldo, ma, avvicinandosi il caldo, o si ritrae da esso o si dilegua».

«Certamente».

«E così anche il fuoco, quando gli si avvicina il freddo, o si ritirerà o si dileguerà, ma non potrebbe mai, accogliendo il freddo, continuare ancora a essere quel che era prima, essere fuoco e freddo».[60]

[103e] «Dici il vero», rispose.

«Si dà pure, per alcuni casi di questo genere, che non solo l'idea richieda per sé sempre lo stesso nome, ma che lo richieda anche qualche altra cosa che non è l'idea, ma che dell'idea ha sempre la stessa forma, finché esiste. Forse riuscirà più chiaro quello che dico con l'esempio che segue: il dispari deve sempre avere lo stesso nome con cui lo chiamiamo ora, o no?»

«Certamente».

«Ma soltanto lui, fra tutte le cose reali, è questo che io domando, o vi è qualche altra cosa [104a] che non è il dispari che occorre chiamare sempre con questo nome, assieme al proprio, perché per sua natura è così costituita che non si stacca mai dal dispari? Ciò che dico vale per il tre e per molte altre cose. Considera dunque il tre: non ti pare dunque che vada chiamato con lo stesso nome e con quello del dispari, benché la triade non sia questo, il dispari? Eppure la triade, la cinquina e insomma tutta la metà della numerazione è tale per natura, [104b] che, pur non essendo il dispari, tuttavia

ciascuna di esse è sempre dispari. Allo stesso modo il due, il quattro, e insomma tutta l'altra serie della numerazione, pur non essendo il pari, tuttavia ciascuno di essi è pari. Sei d'accordo o no?»

«Come no?», rispose.

«Ora, rifletti bene su ciò che intendo spiegare: ed è questo. È chiaro che non solo questi contrari non accolgono vicendevolmente i loro contrari, ma anche quelle cose che non sono contrarie le une alle altre, ma hanno in sé tuttavia i contrari, neppure queste sembrano accogliere quell'idea contraria a quella che esse hanno in sé, ma all'avvicinarsi di essa [104c] o periscono o si traggono indietro. Non affermeremo dunque che il tre o muore o subirà qualunque altra sorte, prima che, pur rimanendo ancora tre, diventi pari?»

«Ma certamente», rispose Cebete.

«Tuttavia», aggiunse, «il due non è contrario al tre».

«Certamente no».

«E dunque non soltanto le idee contrarie non sopportano di sopraffarsi reciprocamente, ma anche altre cose non sopportano che sopravvengano quelle contrarie».[61]

«Quel che dici è verissimo», rispose.

«Vuoi dunque», riprese, «se ne siamo capaci, che arriviamo a determinare quali sono queste cose?»

«Ma certo».

[104d] «Non sono forse quelle, o Cebete, che qualsiasi idea le occupi, sono obbligate a trattenere non solo l'idea che è loro propria, ma sempre anche quella di uno dei contrari a se stessa?»

«Come dici?»

«Come dicevamo poco fa. Tu sai che qualunque cosa sia compenetrata dall'idea del tre, è necessario che essa non

soltanto sia tre, ma anche dispari».

«Certamente».

«E per una tal cosa, possiamo dire, non giungerà mai l'idea contraria a quella forma che la rende quello che è».

«No, certo».

«E non era il dispari a renderla così?»

«Sì».

«E quella del pari non è l'idea contraria a questa?»

«Sì».

[104e] «L'idea del pari, dunque, non giungerà mai al tre».

«No di certo».

«Il tre dunque è privo della parte del pari».

«Ne è privo».

«Il tre dunque è impari».

«Sì».

«Allora quanto io cercavo di determinare, e cioè quelle cose che pur non essendo contrarie a un dato contrario, tuttavia non lo accettano, come, nell'esempio di poco fa, il tre che, pur non essendo contrario al pari, nonostante ciò non lo accoglie, perché porta sempre in sé il contrario di questo, e il due che contiene in sé il contrario del dispari [105a] e il fuoco del freddo e tante altre cose, considera se si può teorizzare così: non solo il contrario non può accogliere il contrario, ma non lo accoglie neanche, questo contrario, ovunque vada, la cosa che ne porti in sé qualche contrario, cioè quello che porta non potrà mai accogliere la contrarietà di quel che è portato.[62] Ricordalo ancora una volta: non è male affatto ascoltarlo più volte. Il cinque non ammetterà mai l'idea del pari, né il dieci quella del dispari, rispetto alla quale è il doppio. Questo doppio dunque è a sua volta contrario a qualche altra cosa, [105b] ma non ammetterà mai l'idea del dispari. E così i tre mezzi e tutte le altre cose di questo genere

che si rifanno alla metà, non ammetteranno l'idea dell'intero, e così il terzo di una parte e tutte le frazioni, se mi segui e sei anche tu di questo parere».

«Io sono assolutamente di questo parere», rispose, «e ti seguo».

«Di nuovo», disse, «rispondimi da principio. Ma non rispondere con le parole della domanda, bensì seguendo il mio percorso. Dico che, oltre a quella risposta di cui parlavo prima, quella sicura, dalle cose or ora dette ne vedo un'altra. Se tu mi chiedessi: cos'è che si genera in un corpo e lo fa diventare caldo, io non ti darò [105c] quella risposta sicura, ma scontata, e cioè che deve generarsi il calore, ma, considerando le cose fin qui dette, una più adeguata, e cioè che in quello deve generarsi il fuoco. E neppure se domanderai: che cosa è che al suo generarsi in un corpo lo rende malato, io ti risponderò che in quello si deve generare la malattia, ma la febbre: e se mi domanderai che cosa si deve generare in un numero perché divenga impari, io non ti risponderò la disparità, ma una unità intera e così per le altre cose. Rifletti se hai capito bene cosa voglio dire».

«Benissimo», rispose.

«Rispondimi dunque», riprese: «che cosa è che quando si genera in un corpo lo rende vivo?»

«Si deve generare l'anima», rispose.

[105d] «E questo avviene sempre così?»

«E come no?», rispose.

«L'anima dunque, qualunque cosa occupi, vi entra sempre portando la vita?»

«La porta, sì», rispose.

«E vi è un qualcosa contrario alla vita, o no?»

«Vi è certamente», rispose.

«Cosa?»

«La morte».

«Dunque l'anima non potrà mai accogliere il contrario di quel che essa porta, come è stato prima riconosciuto».[63]

«Indubbiamente», rispose Cebete.

«Ora, come chiamavamo poco fa quello che non ammette l'idea del pari?»

«Dispari».

«E quello che non ammette giustizia e cultura?»

[105e] «Incolto e ingiusto».

«E sia; e quello che non ammette morte, come lo chiamiamo?»

«Immortale».

«L'anima, dunque, non ammette morte?»

«No».

«L'anima allora è immortale».

«Immortale».

«E sia», disse. «Possiamo affermare che questo è stato dimostrato? Che te ne pare?»

«Sì, o Socrate, e in modo soddisfacente».

«Dunque, Cebete», riprese: «se per il dispari fosse necessario [106a] essere indistruttibile, cos'altro potrebbe essere il tre se non indistruttibile?»

«Come no?»

«E se anche il non caldo fosse necessariamente indistruttibile, quando uno accostasse il caldo alla neve, la neve non se ne allontanerebbe rimanendo intatta e senza sciogliersi? Perché non potrebbe perire e nemmeno, aspettando, accogliere il calore».

«Dici il vero», rispose.

«Così pure, penso, anche se il non freddo fosse indistruttibile, quando qualcosa di freddo si avvicinasse al

fuoco non si spegnerebbe e non perirebbe, ma se ne allontanerebbe sano e salvo».

«Necessariamente», rispose.

[106b] «Dunque», riprese, «non è forse necessario dire così anche dell'immortale? Se è immortale e indistruttibile, è impossibile per l'anima, quando la morte giunga a lei, essere distrutta. Giacché essa, da quanto è stato detto, non ammetterà la morte e non sarà essa stessa morta; come il tre non sarà, dicevamo, pari, e non lo sarà il dispari, né il fuoco freddo, e nemmeno il calore insito nel fuoco. "Ma cosa può impedire", potrebbe sostenere qualcuno, "non che il dispari diventi pari, come si è riconosciuto, quando gli si avvicini il pari, [106c] ma che perisca e in vece sua si generi il pari?". A chi sostenesse questo non potremmo obiettare che non perisce: infatti l'impari non è indistruttibile. Se questo invece fosse stato accettato da noi, allora facilmente potremmo controbattere che, sopraggiungendo il pari, il dispari e il tre se ne allontanano. E così potremmo controbattere sul fuoco e il caldo e sulle altre cose. O no?»

«Ma sì, certamente».

«Dunque anche intorno all'immortale, se da noi viene riconosciuto che è anche indistruttibile, l'anima, oltre ad essere immortale [106d] è anche indistruttibile. In caso contrario, c'è bisogno di un altro ragionamento».[64]

«Non ce n'è bisogno affatto», rispose, «almeno su questo punto: difficilmente allora qualche altra cosa non potrebbe ammettere la dissoluzione, se l'immortale che è eterno la ammettesse».

«Il dio, io penso», continuò Socrate, «e la stessa idea della vita e se vi è qualcos'altro di immortale, da tutti sarà riconosciuto che si guastano mai».

«Da tutti gli uomini certamente, per Zeus», rispose, «e ancor più, io penso, da parte degli dèi».

[106e] «Dunque se l'immortale è anche incorruttibile, cos'altro potrebbe essere l'anima, se si trova ad essere immortale, se non anche incorruttibile?»

«È assolutamente necessario».

«Quando la morte raggiunge l'uomo, quel che è mortale, chiaramente, di lui muore, ma quel che è immortale si allontana salvo e incorrotto, ritirandosi davanti alla morte».

«È evidente».

«Ancor più, dunque», seguitò, «o Cebete, l'anima che è immortale e incorruttibile; [107a] e in realtà le nostre anime esisteranno nell'Ade».

«Dunque io, o Socrate, non ho altro da dire su questi punti e neppure posso non prestare fede ai tuoi ragionamenti. Ma se Simmia o qualcun altro ha qualcosa da obiettare, è meglio che non taccia: perché io non so a quale altra occasione,[65] che non sia la presente, voglia rimandare chi desidera dire o ascoltare qualcosa su tali argomenti».

«Ma nemmeno io», intervenne Simmia, «ho qualche motivo per non credere a quanto è stato detto. Ma la gravità dei problemi [107b] su cui vertono i nostri ragionamenti e la sfiducia che nutro per la debolezza umana mi obbligano a conservare entro me stesso un qualche dubbio intorno agli argomenti di cui abbiamo discusso».

«Non solo, o Simmia», aggiunse Socrate, «fai bene queste cose, ma anche le prime ipotesi, anche se a voi risultano credibili, pure vanno esaminate più a fondo. Se poi le vaglierete sufficientemente, io penso, voi potrete seguire il ragionamento per quanto è possibile a un uomo. E quando vi diverrà assolutamente chiaro, non dovrete più cercare oltre».

«Tu dici il vero», rispose.

[107c] «Ma anche a questo, amici, è giusto che voi volgiate la mente, che, se l'anima è immortale, ha bisogno di cura, non solo per questo tratto di tempo che noi chiamiamo vita,

ma per l'eternità, e il pericolo, ora, può apparire assai grave, se qualcuno non se ne prende cura. Se infatti la morte fosse un distacco da tutto, sarebbe una fortuna per i malvagi che muoiono distaccarsi dal corpo e dalla propria malvagità insieme con la loro anima. Ora invece, poiché è apparso chiaro che è immortale, [107d] non vi potrebbe essere per essa nessuna fuga dai mali, né salvezza, eccetto il fatto di divenire la migliore e la più assennata possibile. Giacché null'altro ha con sé l'anima quando giunge nell'Ade, se non la propria educazione e condotta di vita, le quali cose, si dice, giovano o nuocciono soprattutto a chi è morto, subito, all'inizio del viaggio laggiù. E si dice anche che, quando ciascuno muore, il proprio demone, quello che l'ha avuto in sorte durante la vita, proprio questo inizia a condurlo in un certo luogo, da dove, dopo essersi raccolti ed essere stati giudicati [107e] cominciano ad andare verso l'Ade, insieme a quella guida alla quale è affidato l'incarico di condurre le anime da questo mondo a quello di là. E dopo che là hanno incontrato la sorte che devono incontrare e aspettato il tempo che devono aspettare, ecco che un'altra guida li conduce di nuovo qua, in molti e lunghi periodi di tempo. Ed il viaggio non è come afferma il Telefo[66] di Eschilo, il quale [108a] dice che semplice è il cammino che conduce all'Ade; a me invece non appare semplice e nemmeno uno soltanto: infatti non ci sarebbe bisogno di una guida. Uno, infatti, non potrebbe sbagliare in alcun modo se vi fosse soltanto una via. Pare invece che vi siano parecchi bivi ed incroci. E dico questo arguendolo dai sacrifici e dai riti che si compiono qui, Dunque l'anima adorna e assennata segue la propria guida e non ignora la situazione presente. Ma quella invece in cui sopravvive il desiderio del corpo, come dicevo anche in precedenza, per lungo tempo [108b] è attirata da quello e dalla regione visibile, finché, dopo aver molto resistito e molto sofferto, a forza e a stento se ne va, trascinata dal

demone che le era stato imposto. Ma una volta giunta ove si trovano anche le altre, l'anima impura e che ha commesso qualcosa di impuro, o perché è implicata in uccisioni scellerate, o ha compiuto altri delitti, simili a questi, e commessi da anime a queste sorelle, quest'anima tutti la fuggono e la evitano, e nessuno vuole essere a lei compagno di viaggio o guida, ma essa va errando, [108c] in completo smarrimento, fino a che non siano passati certi tempi, trascorsi i quali di necessità viene condotta nella dimora a lei confacente. Quella invece che ha condotto la vita con purezza e con moderazione, meritando come compagni di viaggio e guide degli dèi, giunge, ognuna, nel luogo che le spetta. Vi sono poi molti e meravigliosi luoghi della terra; essa poi non è della qualità e della dimensione che le vengono attribuite da quelli che ne parlano abitualmente: io ne fui convinto da uno».

[108d] E Simmia intervenne: «Cosa intendi dire, Socrate, con queste cose? Perché anch'io sulla terra ho ascoltato molte teorie, ma non queste che convincono te. Quindi le ascolterei volentieri».

«Certamente, Simmia, non mi pare che occorra l'arte di Glauco[67] per raccontare come stanno queste cose. Dimostrare che sono vere poi, mi pare cosa assai più impegnativa che la stessa arte di Glauco, e io, forse, non ne sarei capace, ma se anche sapessi farlo, la vita che mi resta,[68] Simmia, non mi sembra bastare alla lunghezza del discorso. Ma nulla mi impedisce di esporre quale sia l'idea della terra della quale sono convinto [108e] e quali siano i suoi luoghi».

«Ma», disse Simmia, «anche questo può bastare».

«Io dunque», riprese, «sono convinto anzitutto di questo, che se la terra, che è sferica, è posta in mezzo all'universo, non ha bisogno di aria [109a] per non cadere, né di alcun altro mezzo di questo genere, dal momento che bastano a reggerla l'uniformità dell'universo, che è uguale a se stesso in

ogni sua parte, e l'equilibrio della terra stessa. Infatti un corpo in equilibrio posto in mezzo a un elemento uniforme, non ha da inclinarsi né tanto né poco da nessuna parte, ma trovandosi sempre nella stessa condizione, rimarrà privo di oscillazioni: dunque, in primo luogo, io mi sono convinto di questo».

«E giustamente», rispose Simmia.

«E ancora», riprese, «ho la convinzione che la terra sia infinitamente grande e che noi, [109b] dal Fasi alle colonne d'Ercole,[69] ne abitiamo una piccola parte, attorno al mare, come formiche o rane intorno a uno stagno e che molti altri uomini la abitano altrove in svariati luoghi simili a questi. Ovunque, infatti, sulla terra, si trovano numerose cavità, molto varie per forma e grandezza ed in esse si sono riversate l'acqua, la nebbia e l'aria. Ma essa, la terra in sé, sta adagiata, pura, nel cielo puro, che chiamano etere [109c] i molti tra coloro che sono soliti ragionare di questi argomenti. E dell'etere sono un sedimento questi elementi che sempre confluiscono nelle cavità della terra.[70] A noi sfugge di abitare nelle sue cavità e pensiamo invece di abitare sopra la terra, come uno che abitando in fondo al mare crede di abitare sulla sua superficie e vedendo attraverso l'acqua il sole e tutti gli altri astri pensa che il mare sia il firmamento, [109d] e per la sua pigrizia e per la sua debolezza mai giungerebbe sulla superficie e non potrebbe vedere, una volta emerso e sollevatosi dal mare di fronte alla nostra regione, quanto più bella e più pura si trovi ad essere rispetto alla sua e non potrebbe neppure saperlo da un altro che l'avesse visto. E così noi, abitando in una cavità della terra crediamo di abitare sulla sua superficie e chiamiamo cielo l'aria, come se attraverso questo cielo facessero il loro percorso gli astri. Ed è proprio allo stesso modo che noi, [109e] per debolezza e pigrizia, non siamo capaci di percorrere l'aria fino al suo punto più alto. Giacché, se qualcuno giungesse sulla sua

sommità, o, divenuto alato, volasse in alto, costui vedrebbe, sollevandosi, come i pesci balzando in alto fuori dal mare vedono le nostre cose, così egli vedrebbe anche le cose di lassù, e se la sua natura fosse capace di sostenere la vista, sarebbe in grado di riconoscere che quello è il vero cielo, e la vera luce, [110a] e la vera terra. E infatti questa nostra terra e le rocce, tutta la landa di quaggiù è guasta e corrosa, come lo sono nel mare le cose per effetto della salsedine e non vi è, per così dire, nulla di perfetto; ma vi sono caverne e sabbia e melma impraticabile, e pantani, ovunque sia anche la terra, e sotto tutte cose che non sono neppure degne di essere messe a confronto con le bellezze che sono presso di noi. E a loro volta le bellezze di lassù apparirebbero differire in bellezza ancora molto di più rispetto alle nostre. [110b] E se è bello esporre un mito, è cosa degna ad ascoltarsi, o Simmia, di che qualità siano le cose che si trovano sopra la terra al di sotto della volta del cielo».

«Ma certamente», rispose Simmia: «noi ascolteremmo ben volentieri questo mito».

«Si dice dunque, o amico», ricominciò, «che questa nostra terra a vedersi, se uno la guarda dall'alto, sia variopinta come le palle a dodici spicchi,[71] dipinta a vari colori, dei quali anche i colori di quaggiù, di cui si servono i pittori, sono appena come delle immagini. [110c] E di lassù tutta la terra è di tali colori, ed ancora molto più splendidi e più puri di questi: e una parte è tinta in porpora ed è meravigliosa per bellezza, un'altra parte è dorata, un'altra ancora, tutta quella che è bianca, è più bianca del gesso e della neve; e tutti gli altri colori dai quali essa è avvolta sono ancora più numerosi e più belli di quanti noi ne abbiamo mai visto. E del resto le stesse cavità della terra, ripiene come sono di acqua e di aria, [110d] offrono allo sguardo un aspetto particolare del colore, rilucendo nella varietà degli altri colori, tanto che essa si mostra con una continua varietà cromatica. Su di essa, che è

costituita in questo modo, in proporzione nasce tutto ciò che essa produce: alberi, fiori e frutti. E, a loro volta, i monti e le rocce, secondo la stessa proporzione, presentano allo sguardo la levigatezza e la trasparenza ed i colori ancora più belli. E di esse, le nostre piccole pietre preziose sono particelle minute, le corniole, i diaspri, gli smeraldi [110e] e tutte le altre consimili. E là non c'è pietra che non sia di queste qualità e ancora più bella di queste. E la causa di tutto questo è che quelle pietre sono pure e non corrose e rovinate come quelle di qui, dalla putredine e dalla salsedine e dai sedimenti che qui agiscono a volontà e che alle pietre, alla terra e [111a] agli altri esseri viventi portano difetti e malattie. Questa terra poi è adorna di ciò e anche di oro, argento e di tutti gli altri metalli affini. Essi poi, per loro conformazione naturale sono splendidi, sono molti e in gran quantità e si trovano ovunque sulla terra, tanto che essa, a vedersi, potrebbe essere una visione degna dei beati. E su di lei poi vivono molti e diversi animali e anche uomini; alcuni abitano in mezzo alla terra, altri intorno all'aria, come noi intorno al mare, altri nelle isole che l'aria circonda, proprio quelle che sono prossime alla terraferma. In una parola, quello che per noi è l'acqua, il mare, per la nostra utilità, [111b] là è l'aria e ciò che per noi è l'aria, là è l'etere. Le stagioni poi, presso di loro, hanno una tale mitezza che essi sono senza malattie e vivono un tempo molto più lungo di quelli di qui, e per vista, per udito, per intelligenza e per tutte le facoltà sono superiori a noi per purezza, quanta è la distanza tra l'aria e l'acqua e tra l'etere e l'aria. Essi hanno pure boschi sacri agli dèi e templi nei quali abitano realmente gli dèi, e oracoli e vaticini e visioni e altri contatti fra loro e gli dèi [111c]. E anche il sole, la luna e le stelle sono da loro visti come sono in realtà, e vi è ogni altra beatitudine che si accompagna a queste cose.

Dunque questa è la natura della terra tutta e di quanto la circonda. In essa poi si trovano, in corrispondenza delle sue

cavità, disposte a cerchio lungo tutta la sua estensione, molte regioni, alcune più profonde e più aperte, altre più profonde e più strette di quella che noi abitiamo, [111d] e altre ve ne sono meno profonde in confronto, ma più estese. Tutte queste regioni sotto terra comunicano fra di loro con molte aperture, e ci sono passaggi, ora più stretti ora più larghi, da dove scorre molta acqua, dalle une alle altre, come da un bacino all'altro; e vi sono pure sotto terra fiumi perenni di immensa grandezza di acque calde e fredde e molto fuoco e grandi fiumi di fuoco e molti di fango liquido, ora un po' più chiaro, ora un po' più melmoso, [111e] come ci sono in Sicilia i fiumi di fango che scorrono prima della lava, e poi c'è la lava stessa. E di questi fiumi vengono riempiti via via tutti i luoghi, a seconda che il flusso, casualmente, nasca di volta in volta in ciascuno di essi. E tutte queste correnti le muove in su e in giù una sorta di oscillazione che si verifica dentro la terra. E questa oscillazione avviene per una particolare causa naturale: degli immensi baratri della terra [112a] uno è più grande di tutti, e perfora la terra in tutta la sua estensione; e di esso parla Omero quando dice: «lontano molto, dove sotto terra è profondissimo baratro»;[72] quello che lui, in altri passi, e anche molti altri poeti chiamano Tartaro. Verso questa voragine scorrono tutti quanti i fiumi e da essa poi, di nuovo, rifluiscono fuori. E tutti essi poi diventano come li rende la terra attraverso la quale scorrono. E la ragione [112b] di questo confluire là e poi del rifluire di tutte le correnti è che là questa acqua non ha né fondo né base. Essa ondeggia e fluisce in su e in giù e l'aria e il vento, intorno a essa, fanno lo stesso: infatti la seguono sia quando si muove verso quei punti della terra che sono dall'altra parte, sia quando si dirige verso le regioni della nostra parte.[73] E come il fiato di quelli che respirano entra ed esce, fluendo in continuità, così là il soffio che sempre si accompagna alla massa liquida produce venti terribili e irresistibili e quando entra e quando esce.

[112c] Quando l'acqua si ritira verso la regione che viene chiamata bassa, irrompe lungo i fiumi di quella regione, attraversa la terra e li riempie come fanno quelli che riempiono i canali per irrigare attingendo a una fonte. Se poi essa si allontana di là e si volge verso questa parte, riempie i fiumi che sono qui. E questi, una volta ingrossati, scorrono attraverso i loro canali e la terra e, giunti a uno a uno in quelle zone nelle quali si sono aperti il passaggio, formano mari, laghi, fiumi e sorgenti. E di lì, immergendosi di nuovo sotto la terra, [112d] le correnti, percorrendo alcune regioni numerose e grandi, altre meno numerose e meno estese, precipitano di nuovo nel Tartaro, alcune molto più in giù dal punto dal quale erano state spinte in alto, altre soltanto un poco. Ma tutte confluiscono al di sotto del punto in cui sono sgorgate, e alcune invece precipitano dalla parte opposta a quella da cui sono uscite, altre invece dalla stessa parte. Ve ne sono alcune che, dopo aver percorso tutto un giro attorno alla terra, avvolgendosi a spirale intorno ad essa, una o più volte come fanno i serpenti, scendendo giù il più possibile, poi di nuovo balzano in alto. [112e] È anche possibile, sia dall'una che dall'altra parte, che scendano fino al centro della terra, ma non oltre; infatti per ciascuna delle due correnti la parte opposta è troppo ripida.

Di queste correnti d'acqua ne esistono molte altre e grandi e di ogni tipo; ma fra queste molte, se ne distinguono quattro,[74] delle quali la più grande e che scorre in cerchio tutt'intorno alla terra, alla maggiore distanza dal centro, è il cosiddetto Oceano; di fronte, e scorrendo in modo contrario, c'è l'Acheronte[75] che, passando attraverso regioni deserte [113a] e anche penetrando sotto terra, giunge alla palude Acherusiade, dove perviene anche la maggior parte delle anime dei morti che, dopo avere aspettato tutto il tempo stabilito, per alcune più breve, per altre più lungo, vengono di nuovo rimandate a rigenerarsi in esseri viventi. Un terzo

fiume balza in mezzo a questi due e appena sgorgato dalla sua sorgente si getta in una regione ampia, bruciata da un gran fuoco e forma una palude più grande del nostro mare, ribollente di acqua e di fango. Di qui poi [113b] se ne esce pieno di melma e di fango, e, avvolgendosi a spirale attorno alla terra, raggiunge un'estremità della palude Acherusiade, ma senza mescolarsi con quell'acqua; e, dopo essersi avvolto a spirale più e più volte sotto terra, precipita nella parte più bassa del Tartaro. Questo fiume è quello che chiamano Piriflegetonte, rivoli del quale sono le colate di lava che sbucano fuori dalla terra dove capita.[76] Di fronte a questo, il quarto fiume si getta prima in una regione orribile e selvaggia, si dice tutta d'un colore [113c] bluastro, che chiamano Stigia, come chiamano Stige il fiume che vi si riversa e forma la palude Stigia. Ed esso precipitando in questa zona di modo che le sue acque attingono in essa una terribile forza, inabissandosi sotto terra, e avvolgendosi a spirale, scorre in senso contrario al Piriflegetonte e si incontra, dalla parte opposta, con la palude Acherusiade. E neppure l'acqua di questo fiume si mescola con nessun'altra, e anche questo, girando in cerchio, si getta nel Tartaro di fronte al Piriflegetonte. Il suo nome, come dicono i poeti, è Cocito.

[113d] Questi luoghi dunque sono fatti così: e quando le anime dei defunti giungono là dove il demone accompagna ciascuno, anzitutto vengono giudicati quelli che sono vissuti in maniera santa e onesta e quelli che no. E quelli che risulta che siano vissuti in maniera mediocre, giunti all'Acheronte, salgono su barche che si trovano là per loro, e su di esse giungono alla palude Acherusiade; qui risiedono e purificandosi dalle colpe, se qualcuno ne ha mai commesso, [113e] se ne liberano pagandone lo scotto, mentre ciascuno riporta il premio per i suoi meriti in proporzione alla qualità. Ma quanti invece si trovano in una condizione irrimediabile per la gravità dei loro peccati, come quelli che hanno

compiuto molti e gravi sacrilegi e uccisioni inique e molti misfatti contro la legge e altre azioni di tale fatta, questi un giusto destino li fa precipitare nel Tartaro da dove non escono più. Coloro invece che hanno commesso colpe gravi ma pur sanabili, come chi [114a] sotto la spinta dell'ira ha compiuto qualche violenza contro il padre e la madre e ha vissuto poi il resto della vita nel rimorso, o chi è divenuto assassino in modo simile, per necessità devono precipitare nel Tartaro, ma una volta caduti là e dopo esservi rimasti per un anno l'onda li spinge fuori, gli omicidi lungo il Cocito, i violenti contro il padre e la madre lungo il Piriflegetonte. E quando, portati dalla corrente, giungono alla palude Acherusiade, là gridano e invocano quelli che hanno ucciso o quelli contro i quali hanno usato violenza e, invocandoli, li supplicano [114b] e li pregano di lasciarli venire fuori dalla palude e di accoglierli e, se li convincono, escono e cessano dai loro tormenti, se no, vengono riportati ancora nel Tartaro e di là ancora nei fiumi e non cessano di soffrire tali pene prima di avere convinto quelli cui hanno recato offesa. Siffatta pena infatti fu imposta loro dai giudici. Ma quelli invece che si siano palesemente distinti per essere vissuti in maniera santa vengono a essere liberati da questi luoghi dentro la terra e, allontanati da essi [114c] come da un carcere, salgono in alto giungendo in una pura dimora, e vivono sulla vera terra. E tra di essi quelli che si sono sufficientemente purificati nella filosofia vivono senza esigenze corporali per il resto del tempo e giungono a dimore ancora più belle di queste, che non è facile descrivere né, al presente, vi è tempo sufficiente per farlo.[77] Pertanto, o Simmia, proprio per tutte le ragioni che abbiamo esposto bisogna fare di tutto nella vita per partecipare della virtù e dell'intelligenza: perché bello è il premio e grande la speranza.

[114d] Certamente sostenere che le cose stiano veramente

come io le ho esposte non si addice ad uomo che abbia senno: ma che sia questo o pressappoco quanto attiene le nostre anime e le loro dimore, visto che l'anima, nella sua essenza è immortale, ciò mi pare che non solo sia conveniente, ma che vale la pena correre il pericolo di crederci, perché bello è il rischio.[78] E bisogna che credendo a ciò, facciamo a noi stessi un incantesimo e perciò, io, da tempo, indugio su questa favola. È per queste ragioni che deve avere fiducia per la sorte della propria anima l'uomo che, [114e] durante la vita, lasciò perdere tutti gli altri piaceri e gli allettamenti del corpo ritenendoli a lui estranei e tali da produrre più male che bene, e si prese cura dei piaceri dell'apprendere e adornò la propria anima di ornamenti non a lei estranei ma congeniali, la saggezza, [115a] la giustizia, il coraggio, la libertà e la verità: così attende il suo viaggio verso l'Ade quando il destino lo chiami. E anche voi», disse, «Simmia e Cebete e tutti gli altri, a tempo debito farete ciascuno il vostro viaggio. Quanto a me, direbbe un eroe tragico, ormai il destino mi chiama: ed è quasi l'ora di dirigermi al bagno, perché mi pare meglio lavarmi prima di prendere il veleno e di non lasciare alle donne il compito di lavare un cadavere».

[115b] Non appena ebbe pronunciato queste parole, Critone disse: «E sia, o Socrate. Hai qualche volontà da affidare a questi amici o a me per i tuoi figli o per qualche altra cosa? Cosa possiamo fare che ti riesca particolarmente gradito?»

«Quello che dico da sempre», rispose, «o Critone; nulla di nuovo. Prendendovi cura di voi stessi voi farete cosa gradita a me, ai miei, a voi stessi, qualunque cosa facciate, anche se ora non mi promettete nulla. Ma se non vi prenderete cura di voi stessi e non vorrete vivere seguendo come orme le cose enunciate ora e nel tempo passato, [115c] anche se ora mi faceste con tutto l'entusiasmo tante promesse, nulla di più potrete fare».

«E noi ci daremo da fare per comportarci così. Ma in che modo dobbiamo seppellirti?»

«Come vorrete», rispose, «sempre che riusciate a prendermi e che non vi sfugga».[79] Poi sorridendo e insieme guardando serenamente verso di noi, disse: «Non riesco, o amici, a persuadere Critone che io sono proprio Socrate, che vi parla e che tenta di mettere ordine in ognuno degli argomenti esposti, invece crede [115d] che io sia quello che vedrà tra poco tempo e mi chiede come deve seppellirmi. Ma il lungo discorso che io da tempo vado facendo, cioè che quando avrò bevuto il veleno non sarò più con voi, ma me ne andrò via verso la felicità dei beati, queste a lui sembrano cose dette da me così per dire, per fare coraggio a voi e insieme a me stesso. Ora, dunque, fatevi garanti per me», disse, «di fronte a Critone, ma in senso contrario rispetto alla garanzia che egli diede per me ai giudici. Egli garantì che io sarei rimasto qui, ma voi dategli pure la garanzia che io non rimarrò qui quando sarò morto, ma me ne andrò assai lontano, [115e] affinché lui sopporti più facilmente e, vedendo il mio corpo quando viene cremato o sotterrato, non abbia a soffrire per me come se io patissi queste prove terribili e non dica neppure, durante il funerale, che è Socrate quello che egli espone o porta via o seppellisce sotto terra. E sappi bene, o mio ottimo Critone, che dire cose scorrette non solo è cosa brutta di per se stessa, ma fa anche qualche male all'anima. Occorre avere coraggio e dire che è il mio corpo che seppellite: seppelliscimi pure [116a] nel modo che a te è più gradito o più consono alla tradizione».

Dette queste cose egli si alzò per passare in un'altra camera a lavarsi; Critone lo seguì e ci invitò a rimanere. E noi ci fermammo a discutere su quanto era stato detto e a riconsiderarlo di nuovo, e insieme meditavamo sulla sventura che ci era capitata, quanto era grande, ben consapevoli che avremmo dovuto trascorrere il resto della vita da orfani,

essendo stati privati come di un padre. [116b] Appena si fu lavato furono condotti da lui i suoi figli, ne aveva due piccoli e uno un po' più grande, e giunsero anche le sue donne di casa. Egli in presenza di Critone si intrattenne con loro e fatte le raccomandazioni che voleva, invitò le donne e i figli ad andarsene, e se ne tornò da noi. Il sole ormai era vicino al tramonto. Si era fermato parecchio tempo in quella stanza. Rientrato così, dopo essersi lavato, sedette; ma in seguito non disse più molte cose; giunse a quel punto il messo degli Undici e stando in piedi di fronte a lui disse: [116c] «O Socrate, io non dovrò certo dolermi di te come ho a dolermi degli altri che si adirano e imprecano contro di me quando vengo a dire loro che devono prendere il veleno per ordine degli arconti. Ma tu, come del resto ho potuto capire in questo tempo, sei l'uomo più generoso, più calmo e migliore di tutti quelli che mai sono capitati qui e, soprattutto ora, io so bene che tu non te la prendi con me, perché conosci bene i veri responsabili, ma con loro. Sai già quello che sono venuto ad annunciarti: [116d] addio, cerca di sopportare meglio che si può questa tua sorte». E scoppiando a piangere voltò le spalle e se ne andò.

E Socrate seguendolo con lo sguardo: «Addio anche a te», disse. «Farò come tu dici». E intanto volgendosi a noi: «Che bontà d'uomo», disse. «Per tutto il tempo trascorso qui veniva a trovarmi e talvolta si intratteneva a conversare: era uomo di eccellenti qualità ed ora vedete come sinceramente mi compiange. Ma via, Critone, diamogli retta. Si porti il veleno se è già stato pestato. Se no, l'uomo lo pesti pure».

[116e] E Critone disse: «Ma il sole, o Socrate, mi pare che indugi ancora sui monti e non è ancora tramontato. E so anche che altri bevono assai più tardi, dopo che è stato loro ordinato, dopo aver mangiato e bevuto a volontà, alcuni, anche dopo essersi intrattenuti a piacere con le persone che desiderano: non avere fretta dunque; c'è ancora tempo».

E Socrate: «È naturale», rispose, «che quelli che tu dici facciano così: sono convinti d'averci a guadagnare facendo in questo modo. Ma io naturalmente non lo farò, perché [117a] penso di non avere null'altro da guadagnare, bevendo un po' più tardi il veleno, se non di attirarmi il ridicolo con le mie stesse mani, attaccandomi così alla vita e tentando di risparmiarla quando ormai non è più nulla: dammi ascolto, dunque», disse, «e non fare diversamente».

Critone, uditolo, fece cenno a un servo che gli stava accanto; il servo uscì e dopo un poco tornò conducendo quello che doveva somministrare il veleno,[80] e lo portava già pestato in una coppa. E Socrate, vedendolo, disse: «Bene, brav'uomo, tu che di queste cose sei pratico, che bisogna fare?»

«Nient'altro», rispose, «che camminare un po' intorno dopo aver bevuto, finché non sopraggiunga [117b] una pesantezza nelle gambe, poi sdraiarsi. Così farà il suo effetto da sé». E intanto porgeva la tazza a Socrate.

Ed egli la prese e in tutta serenità, o Echecrate, senza un tremito e senza mutare il colore della pelle o l'espressione del volto, ma guardando l'uomo da sotto in su, come soleva, col suo sguardo da toro: «Che dici – domandò – di questa bevanda se ne può libare a qualche divinità? È possibile o no?»

«Noi ne pestiamo», rispose, «solo quel tanto che riteniamo sufficiente a bere».

[117c] «Capisco», ribatté, «ma invocare gli dèi, perché il passaggio da qui a lì avvenga felicemente, è certo possibile e occorre farlo. Così prego e così avvenga». Detto questo, accostò la tazza alla bocca, e con molta facilità e serenità inghiottì tutto. E i più di noi che fino a quel punto eravamo stati capaci, in qualche modo, di trattenere il pianto, come lo vedemmo bere e che ormai aveva bevuto, non lo fummo più: ed anche a me le lacrime, contro la mia volontà, cadevano a

fiotti, tanto che ricopertomi il volto piangevo me stesso, non lui, ma la mia sorte, [117d] poiché venivo privato di un tale amico. E Critone, ancora prima di me, poiché non era capace di frenare le lacrime, si era alzato. E Apollodoro, che già da prima non poteva smettere di piangere, allora diede in un pianto dirotto, e tanto gemeva e singhiozzava che non ci fu nessuno tra i presenti a cui non spezzò il cuore, tranne lo stesso Socrate.

Ed egli: «Ma che fate», disse, «o splendidi amici! E io che ho fatto allontanare le donne proprio [117e] perché non esagerassero in questo. E ho anche sentito dire che bisogna chiudere la vita con parole di buon augurio. State calmi, dunque e abbiate coraggio».

E noi, all'udirlo, provammo vergogna e ci trattenemmo dal piangere. Egli invece camminò per un po': poi disse che le gambe gli si appesantivano e si sdraiò supino, così infatti gli aveva consigliato l'uomo che gli aveva dato il veleno, che ogni tanto lo toccava e che dopo un po' di tempo gli esaminò i piedi e le gambe; poi, a un certo punto, premendolo forte su un piede, gli domandò se sentiva, [118a] ed egli rispose di no. E dopo gli toccò le gambe. E così venendo su con la mano ci mostrava come egli si raffreddava e si irrigidiva. E continuava a toccarlo e ci disse che quando il freddo fosse arrivato al cuore, se ne sarebbe andato.

E a lui, ormai, le parti intorno al ventre si erano fatte di gelo, allorché si scoprì, si era infatti coperto, e fu l'ultima volta che si udì la sua voce: «O Critone», disse, «siamo ancora in debito di un gallo ad Asclepio. Dateglielo e non dimenticatevene».

«Va bene», rispose Critone, «ma guarda se hai qualcos'altro da dire».

A questa domanda egli non rispose più, ma, passato un po' di tempo, ebbe un sobbalzo e l'uomo lo scoprì: egli aveva ancora lo sguardo fisso. Vedendolo Critone gli chiuse la

bocca e gli occhi.

Questa, Echecrate, fu la fine del nostro amico, l'uomo migliore, possiamo ben dirlo, fra tutti quelli che abbiamo conosciuto, senza confronto il più saggio e il più giusto.

1. Si accetta comunemente l'ipotesi che Fedone passasse da Fliunte, nell'Argolide, per tornare in Elide, sua patria. Di qui l'incontro con Echecrate, seguace di Pitagora, il secondo interlocutore del dialogo di "cornice": indubbiamente sono presenti anche altri che non vengono nominati. Del dialogo raccontato sono interlocutori, oltre al medesimo Fedone, Socrate, Apollodoro, Cebete, Simmia, Critone, uno degli Undici.

2. Secondo il mito, Minosse aveva portato guerra agli Ateniesi accusandoli di avergli ucciso il figlio Androgeo; e gli Ateniesi, onde evitare la guerra e la fame e le pestilenze che ne erano susseguite, avevano accettato di mandare a Creta, al Minotauro, ogni nove anni un tributo di sette giovani e sette fanciulle. Della terza spedizione faceva parte anche Teseo che riuscì ad uccidere il Minotauro e a liberare la patria dal sanguinoso onere. Da allora gli Ateniesi mandavano ogni anno a Delo una nave con una sacra ambasceria per ringraziare Apollo; durante l'assenza della nave dalla città le sentenze capitali erano sospese. Dai *Memorabili* di Senofonte (IV 8, 12) apprendiamo che la nave impiegò trenta giorni: per tutto questo tempo, dunque, Socrate aspettò in carcere la propria sorte.

3. Vedi la nota precedente.

4. Confronta questo passo con i capitoli finali dell'*Apologia* quando Socrate immagina la sua vita nell'Ade a colloquio e a confronto con gli eroi e con i grandi del passato.

5. Quello della morte di Socrate.

6. Magistrati addetti alla custodia delle carceri e all'esecuzione delle pene capitali: vedi la nota 30 all'*Apologia di Socrate*.

7. Sul carattere bisbetico e insopportabile di Santippe, moglie di Socrate, corre tutta una letteratura e un'aneddotica. Tutta materia, pare, di origine cinica, perché né qui né in altra parte dell'opera di Platone appare nulla di questo aspetto. In ogni modo Socrate, come padre e marito, rispetto ai comuni mortali, dovette lasciare non poco a desiderare. Cfr. in merito il gustoso libretto di Alfredo Panzini: *Santippe*.

8. Costante, nella vita di Socrate, è il rapporto con il dio Apollo: si voleva che Socrate fosse nato nel giorno natale di Apollo (il giorno 6 del mese di Targelione). Apollo è pur sempre il dio che diede a Socrate il famoso responso e che Socrate ricordò anche come testimone nell'*Apologia*: la festa di Apollo impedisce che Socrate muoia immediatamente; poi c'è anche la spiegazione che, qui di seguito, dà

Socrate stesso.

9. E qui Platone accenna, non tanto vagamente, a una sua esperienza giovanile: provare l'esperienza artistica per poi liberarsene.

10. Nato a Crotone (470-400 ca. a.C.), fu filosofo ed astronomo: appartenne alla seconda generazione dei pitagorici. Dopo la distruzione della sede dei pitagorici a Crotone, passò prima a Tebe poi a Fliunte ove ebbe auditori Simmia e Cebete come appare da questo dialogo stesso. Pubblicò gli insegnamenti della Scuola che prima erano tenuti segreti, riservati soltanto agli iniziati, nel suo libro *Sulla natura*.

11. Nessuno poteva essere messo a morte in Atene finché era giorno.

12.I misteri sono contemplati nelle dottrine orfiche e pitagoriche.

13. C'è una punta di autoironia in tutto questo; ma non c'è asprezza né animosità per quanto è successo.

14. Che per i morti ci sia un qualcosa, è dunque oggetto di speranza, di opinione; ma l'opinione, la speranza sono fondate su una certezza religiosa, su un fermo abbandono alla divinità. Confronta anche in proposito le righe finali dell'*Apologia di Socrate*.

15. Socrate ora avanza la tesi per la sua difesa: il filosofo deve aspettarsi di raggiungere con la morte il massimo bene: la conoscenza della verità.

16. Il morire, prolungato per tutta la vita, significa la graduale liberazione dell'anima umana dalle passioni del mondo e dalle pulsioni del corpo: l'essere morti, invece, vuol significare la liberazione completa da ogni vincolo e la perfetta purificazione dell'anima.

17. La morte è desiderabile anche per questo: siccome al corpo è legata la conoscenza sensibile, questa non può farci conoscere la realtà, cioè il mondo delle idee, che sussiste al di là di quello sensibile. Per risalire alla conoscenza delle idee occorre dunque liberarsi dal corpo e vivere a contatto con esse per il tramite dell'anima, che è immortale.

18. La ferula era il bastone che significava la dignità sacerdotale; i Bacchi invece erano quelli completamente iniziati ai misteri e invasati e andavano identificati col dio Bacco. Qui Platone cita adattando dei versetti dei misteri orfici per dire che molti sono coloro che assumono certi atteggiamenti di fronte alla sapienza, alla virtù e pochi sono quelli che praticano realmente queste doti.

19. Inciso posto interrogativamente nel testo.

20. Allude alle dottrine che erano alla base dei misteri orfici.

21. Secondo questa teoria, allora, l'anima, come ogni altra cosa, sarebbe generata dal proprio contrario: di conseguenza, se l'anima dei vivi è generata da quella dei morti, vuol dire che l'anima dei morti non muore con essi.

22. Il divenire, come nesso di contrari, si trova già in Eraclito.

23. Appartiene al mito il pastore Endimione, straordinariamente bello, che Selene vide addormentato in una grotta sul monte Latmo in Caria. Se ne innamorò perdutamente e, per poterlo baciare, gli prolungò per sempre, con la giovinezza, il sonno.

24. Era diventato proverbiale questo detto di Anassagora, e così, secondo una tradizione, sarebbe iniziato il suo scritto *Intorno alla natura*. Tutti gli elementi dell'universo, cioè, all'origine erano mescolati e confusi insieme in un immenso caos finché il Nous, la Mente, non intervenne a dare loro ordine.

25. Viene affrontato ora l'argomento della reminiscenza che, secondo dottrine dimostrate anche altre volte, non potrebbe dare origine al conoscere se l'anima non preesistesse: pertanto se si potrà assodare che conoscenza è reminiscenza l'anima deve preesistere.

26. La confusione per cui l'eguale in sé non è eguale agli eguali sensibili è aiutata dal fatto che gli uguali sensibili non sono mai perfettamente uguali, e quindi il dirli uguali risulta equivalente a dirli simili a ciò che è perfettamente uguale. Ma il perfettamente uguale non è l'uguale in sé, bensì, ad esempio, 2 rispetto a 1+1; 3 rispetto a 2+1 ecc.

27. La conoscenza dunque, in noi è innata: la si può risvegliare mediante la reminiscenza, il cui processo può essere diretto quando si pensa e si ricorda una cosa in sé; indiretto quando una cosa o una persona viene richiamata indirettamente da un'altra o per somiglianza o per dissomiglianza.

28. Se le nostre conoscenze sono preesistenti alla nostra nascita, evidentemente l'anima, che ne è il centro, doveva essa pure preesistere a noi: i due fattori si connettono intrinsecamente e si corroborano l'un l'altro.

29. Simmia ha compreso che gli argomenti esposti concernono la genesi dell'anima, sia nella sua esistenza che nella sua intelligenza: ma non necessariamente il suo destino dopo la morte. Eppure tali argomenti possono provarne anche la sopravvivenza, perché se l'anima non nasce con il corpo non deve neppure perire con esso: in caso contrario da dove verrebbe?

30. Dalla prima prova risultava che i vivi erano, prima, morti; dalla seconda risulterà che questi morti sono *anime viventi*; quindi lo saranno anche dopo. Dalla prima comunque risultava soltanto che i morti, già vivi, sarebbero stati di nuovo vivi.

31. È stato giustamente osservato (M. Valgimigli) che questo periodo esprime molto meglio il pensiero di Platone che quello di Socrate, il quale, praticamente, non si allontanò mai da Atene. Platone fu sempre alla ricerca di nessi spirituali anche con popolazioni non greche: il riferimento contenuto nel testo va attribuito ai Traci per i loro misteri Orfici, ai Frigi per i Coribanti. Platone ebbe poi vari contatti con la Magna Grecia. Nasce proprio di qui il nuovo orientamento dello spirito greco di uscire dall'Ellade che si realizzerà pienamente ai tempi di Alessandro Magno.

32. Non è tanto l'invisibile quanto questa contemplazione del puro e dell'incorporeo a rendere l'anima più somigliante alle idee. L'anima, del resto, quando contempla le idee riesce a essere pienamente se stessa, mentre barcolla e si sperde quando mira alle cose. Per sua natura, dunque, l'anima è vicina alle idee.

33. Socrate avverte con questo *press'a poco* che la dimostrazione fin qui data, pur ben probabile, non è ancora conclusiva.

34. Viene ripresa l'etimologia di Ade da α privativo + la radice ιδ ('vedere'): cioè,

appunto, 'Invisibile'.

35. Incapace di liberarsi dai legami con il corpo, l'anima anche se è stata virtuosa, non praticando la filosofia, non ha conosciuto la verità. Pertanto si incarnerà di nuovo nel corpo di uomini e di animali non ignobili: ma così essa non ha raggiunto il suo scopo.

36. Una volta ammessa la reincarnazione si pone il problema della metempsicosi che può avvenire in bestie a seconda delle inclinazioni più o meno negative osservate in vita. Poi via via si sale nelle reincarnazioni a seconda delle affinità dei costumi praticati. Anche qui, come più tardi in Plotino (*Enneades* I), si fa distinzione fra virtù consuetudinarie e virtù più profonde.

37. La gente comune quando persegue la temperanza non lo fa per le ragioni chiamate in causa dai filosofi ma per evitare mali maggiori che dalla intemperanza possono derivare: quali malattie, perdite di beni, povertà.

38. Il problema che Simmia va ponendo richiama quello della somiglianza già affrontato da Socrate: l'anima, proprio perché invisibile, può essere paragonata a un'armonia musicale; ma come questa non può sopravvivere alla lira dalla quale è prodotta, così l'anima che trova la propria causa e condizione nel corpo non può sopravvivergli quando questo scompare.

39. Per Cebete sono sufficientemente dimostrati gli argomenti che riguardano l'origine dell'anima: quello dei contrari, della reminiscenza ecc. In conseguenza di ciò l'anima può avere una durata maggiore rispetto a quella del corpo: argomenterà poco più avanti che l'anima porta a consunzione vari corpi come il tessitore vari mantelli, ma non per questo la sua durata è da ritenersi senza fine e quindi eterna.

40. Narra Erodoto (i 82) che gli Argivi che non erano riusciti a riprendere agli Spartani il territorio di Thyrea si erano tagliati i capelli che obbligatoriamente dovevano portare lunghi e avevano fatto giuramento di non lasciarli ricrescere finché non si fossero impadroniti nuovamente di quella zona.

41. È detto proverbiale ricavato da un mito: mentre Eracle stava per uccidere l'idra, Era gli suscitò contro un granchio, ed Eracle, impossibilitato a fronteggiare due nemici, chiamò in aiuto Iolao.

42. Qui Socrate sviluppa una sorta di legge statistica sulla medietà, che poco oltre non viene rispettata da coloro (i Sofisti) che col troppo ragionare pro e contro finiscono con il comportarsi come coloro che hanno troppi amici intimi, cioè pendendo eccessivamente ora da una parte, ora da un'altra.

43. I flussi e riflussi dell'Euripo, il braccio di mare tra l'Eubea e l'Attica, erano talmente irregolari da essere diventati proverbiali: si diceva addirittura che cambiavano direzione sette volte il giorno e sette volte la notte.

44. È innegabile che qui si trovi più di una punta di ironia e anche di distacco: ma c'è pur anche tutta la problematica della questione, specie se la si considera nella reale drammaticità della situazione di Socrate.

45. In questo passo, con tutta evidenza, l'ironia di Socrate viene da Platone trasformata in fine umorismo.

46. Simmia dunque ammette la preesistenza dell'anima e la sua partecipazione al reale (mondo delle idee) ciò che è; infatti essa ha in sé il ricordo delle idee stesse, che come vera essenza dell'anima, costituiscono una vera proprietà dell'anima stessa.

47. «Ora, ammesso che l'anima, in quanto anima, e quindi per sua essenza costante e immutabile e non per una sua quantità contingente e mutevole, è accordo, si capisce che ella non potrà accogliere in sé più o meno di se stessa, cioè di accordo [...] E dunque anche un'anima, in quanto anima accordo, non potrà mai essere più o meno anima di un'altra» (M. Valgimigli, *Platone. Fedone*, Firenze 1937, p. 150).

48. Omero, *Odyssea* XX 17-18.

49. Il richiamo ad Armonia e Cadmo, mitici personaggi tebani, si deve al fatto che Simmia e Cebete erano di Tebe. Armonia dunque rappresentava l'obiezione di Simmia; Cadmo quella di Cebete. Socrate amava abitualmente scherzare, condendo il suo dire di piacevolezze, tanto più gradevoli ma anche più significative, se si pensa al momento che, nel dialogo, è vissuto da Socrate.

50. Espressione attribuita impropriamente a Omero, che vuol dire comunque «aggrediamo il nemico», in questo caso l'ostacolo.

51. Dopo aver fatto cenno alla complessità del dubbio di Cebete, Socrate ritiene necessario considerare l'essenza dell'anima, la causa e il principio di essa, per vedere poi causa e principio delle cose. A questo proposito Socrate affronta il problema esponendo il progressivo evolvere del suo pensiero, al quale si sovrappone via via quello di Platone che, come noto, partito da indagini naturalistiche, per il disinganno che ne ebbe, si volse a considerare le idee e a vedere in esse la vera causa della natura delle cose.

52. Socrate ha già esposto varie difficoltà delle sue indagini, specie se commisurate con il metodo delle discipline naturali: se la vera essenza di una cosa è di essere una, come può diventare due solo perché è stata posta accanto a un'altra? Poi è la cosa aggiunta, oppure quella a cui si è aggiunta, o sono ambedue a diventare due? E ancora il due può essere raggiunto con l'aggiungere un oggetto ad un altro, oppure con il dividerlo a metà: dunque lo stesso effetto sarebbe conseguito da due cause differenti e contrarie. Infine il metodo naturale non spiega perché una cosa è quello che è, ha quella particolare essenza: dunque non ne spiega la genesi né la corruzione.

53. Per Anassagora cfr. la nota 24.

54. Tutto il *Critone* svolge e dibatte questo dilemma.

55. Socrate, pur non trovando maestri, ha compreso che l'osservazione diretta delle cose sensibili confonde l'anima. Egli le considererà allora nelle loro ragioni (λόγοι) o ancor più nella loro sostanza universale (idee). Si comprenderà poi che le idee non sono immagini delle cose, ma sono le cose a essere immagini delle idee.

56. Comincia a prendere forma il principio già enunciato in precedenza: la causa di ogni cosa sta nell'idea della quale essa cosa partecipa: una cosa bella ha come causa l'idea del bello, e così via.

57. Posto il principio che le idee sono causa delle cose bisogna attenervisi;

diversamente occorre averne un altro altrettanto sicuro cui rapportare la causa di ogni cosa. Ma non si può fare confusione fra principi e conseguenze e viceversa come fanno gli illogici, quali i sofisti in genere e Protagora in particolare nelle loro critiche alle scienze matematiche e geometriche, che hanno bisogno di principi, che non possono essere continuamente messi in dubbio.

58. Grandezza e piccolezza possono coesistere in quanto fatti accidentali; ma la grandezza in sé, come la piccolezza, rimarranno sempre tali: fuggiranno e cederanno il posto ai loro contrari, ma non diventeranno mai tali.

59. Prima si parlava dei contrari e della loro genesi che avviene sempre da contrario a contrario: dai morti i vivi, e viceversa. Ma si parlava pur sempre della genesi delle cose sensibili. Ora invece l'argomento verte sulle forme ideali, che sono eterne, e non ammettono in sé il loro contrario, essendo ciascuna immutabile ed eguale a se stessa nella propria essenza.

60. Si è visto prima che grande e piccolo come qualità riferite ai personaggi, Simmia, Socrate, Cebete, possono coesistere, nello stesso individuo, proprio in relazione con gli altri due: ad esempio Simmia, più grande di Socrate, più piccolo di Cebete. La neve invece, proprio in quanto tale, per sua natura ha in sé il freddo e non può ricevere il caldo.

61. Pur non essendo il contrario del tre, il due non può riceverne la forma (dispari) contro la propria (il pari): allora, ad escludersi non sono soltanto i contrari tra loro, ma tutto quello che ha parte precipuamente di un'idea esclude il contrario di questa.

62. Riprende il punto focale della questione: non solo il contrario (il caldo) non ammette il contrario (il freddo), ma anche quello che ovunque va proprio per recare questo contrario, non ammette il contrario del contrario (il freddo).

63. Se la causa delle cose è l'idea, causa della cosa stessa non solo è l'idea, ma ciò che dell'idea stessa fa parte necessariamente. Ad esempio: un corpo è caldo perché ha in sé del fuoco; un corpo è vivo perché ha in sé l'anima. Ma l'anima partecipa all'idea della vita, pertanto non ammette quella della morte e quindi è immortale. Ma occorre dimostrare ancora che, all'appressarsi della morte, essa non muore, ma se ne allontana.

64. Se l'impari e il freddo, riepilogando il senso del passo, fossero indistruttibili (ma non lo sono), dovrebbero allontanarsi all'avvicinarsi del contrario e non perire. Il che non avviene. Tutto questo avviene invece nel caso dell'immortale. L'anima, che partecipa dell'idea della vita, non ammette la morte ed è quindi immortale; pertanto all'approssimarsi della morte non perisce, ma se ne allontana e quindi è indistruttibile. Così la stessa considerazione della natura dell'anima ne accerta la indistruttibilità e immortalità. In questo processo speculativo la base è stata data dalla dottrina delle idee, accolta, ormai, con unanime consenso, dai personaggi del *Fedone*.

65. Cenno rapido e discreto alla situazione reale in cui è immerso Socrate, ormai prossimo a dovere assumere il veleno. Platone, comunque, dando maggiore suggestione e incisività al dialogo, procede ancora alla dimostrazione del principio

che le idee esistono e sono causa delle cose.

66. Tragedia di Eschilo a noi non pervenuta: contravvenendo alla affermazione eschilea, sulla semplicità del viaggio per l'Ade, Platone, ricorrendo anche al mito, illustra la sua concezione della vita delle anime nell'al di là distinguendo subito tra eletti (che raggiungeranno la beatitudine nella contemplazione del mondo delle idee) reprobi (che sconteranno una pena senza termine nel Tartaro), categorie intermedie di anime che saranno sottoposte a varie migrazioni e reincarnazioni.

67. L'allusione è rivolta certamente a Glauco, un artefice, che, come attesta Erodoto (I 25) scoprì per primo l'arte di fondere i metalli. A Glauco sono attribuite anche altre invenzioni.

68. Cfr. la nota 65. Qui, però, l'accenno alla situazione reale, fatto direttamente da Socrate, crea un tono di maggior pathos.

69. Sono gli estremi limiti immaginati per l'Ecuméne (terra abitata) di quei tempi: a oriente il fiume Fasi nella Colchide, tra il Ponto Eusino e la palude Meotide, a occidente le colonne d'Ercole (Stretto di Gibilterra) quasi a chiusura del Mediterraneo.

70. Secondo questa teoria, o visione, la vera superficie della terra non è quella abitata dagli uomini, che vivono in cavità nelle quali precipitano i sedimenti e le impurità dell'etere, che, mantenendosi puro, sta al di sopra della vera superficie della terra.

71. Il numero dodici, attribuito agli spicchi che compongono la terra, vuole rappresentare la varia gamma dei colori. Il dodecaedro poi, secondo le teorie pitagoriche, è la figura più vicina alla sfera, cui corrisponde questa immagine della terra. Su di essa vari sono i mondi sensibili, variamente simili alle Idee, di cui sono una specie imperfetta di copia. Da non dimenticare che Platone chiama mito questa descrizione della terra, lasciando così intendere che in tale argomento non è possibile alcun nesso con una qualche procedura scientifica.

72. Omero, *Ilias* VIII 14.

73. Il liquido, come ogni altra cosa, è attratto dal centro della terra; ma quando lo oltrepassa precipitando verso il Tartaro, ne viene attratto di nuovo, e così ancora, a ritroso, in un movimento senza sosta.

74. Nella rassegna di questi fiumi Platone ha presenti due passi dell'*Odissea* (X 513; XI 157).

75. L'Oceano e l'Acheronte, secondo questa raffigurazione, scorrono in senso opposto; e in direzione contraria scorrono pure il Piriflegetonte e il Cocito.

76. In questo modo, se pur miticamente, si riteneva che le correnti di lava del Piriflegetonte, passando sotto l'Etna, ne cagionassero le eruzioni.

77. Il premio, dunque, per la pratica della virtù e l'intelligenza delle cose, sarà ottenuto in alto, sulla vera terra: ad esso è già stato fatto cenno all'inizio del μῦθος ('favola').

78. Platone, aderendo a una sorta di suo pragmatismo metodologico, distingue fra quello che si può dimostrare filosoficamente (l'immortalità dell'anima) e quello che a noi può venire solo dall'immaginazione e dal mito. Se non è da saggi insistere su

questi aspetti dell'immaginazione resta pur sempre vero che nell'al di là le anime dei buoni vivranno in una condizione migliore rispetto a quelle dei malvagi: ecco perché è bello il correre il pericolo di credere a tutto questo.

79. Si noti il dosaggio sapiente e discreto con cui Platone stempera la drammaticità e la pateticità della situazione: Socrate ha appena impegnato i suoi amici e discepoli a seguirlo negli insegnamenti da lui impartiti per tutta la vita, ora che è in punto di morte, ma poi con il sorriso e – si direbbe – con gioiosa ironia, che attiene comunque a tutta l'argomentazione e la dimostrazione del *Fedone*, li invita scherzosamente a riflettere che essi non potranno cogliere la sua anima, perché, con la morte, se ne fuggirà via libera dal corpo e lontana dagli stessi amici.

80. Densissime e a ritmo incalzante, ma con un fluire sempre misurato e sereno sono queste pagine ultime del *Fedone*. Platone, qui, dimostra grande sapienza narrativa e rappresentativa: sono presenti tutti gli amici, le donne e i bambini dopo breve sosta nella stanza ove Socrate ha preso l'ultimo bagno, vengono fatti allontanare. Viene introdotto l'addetto che deve propinare a Socrate il veleno: egli resterà presente e impassibile di fronte a Socrate che beve la cicuta e al prorompere del pianto degli amici. Socrate coerente fino all'ultimo istante, non manda un lamento, risponde, finché ne è in grado, alle domande di chi gli ha dato il veleno, poi quando sembra finito, si scopre un attimo per raccomandare a Critone di saldare il debito di un galletto ad Asclepio, al dio della medicina: tanto era dovuto per la guarigione da una malattia: Socrate, ormai libero dal corpo si è liberato dalla vera malattia dell'anima. Con questo motto, quasi scherzoso, ma pur sempre in tono con la mentalità di Socrate e con tutta la situazione ove ogni elemento patetico è sempre stemperato e annullato, Platone senza indulgere a effetti o a tinte spettacolari chiude questo che è uno tra i più luminosi dei suoi dialoghi.

Κρατύλος / Cratilo

Tra i vari dialoghi che possediamo di Platone, il Cratilo *è, forse, uno dei più complessi per l'ampia gamma di questioni e problemi che suscita di ben ardua soluzione. È comunemente considerato come l'opera di Platone che tratta essenzialmente di questioni etimologiche, soprattutto per la estensione che la sezione, riservata allo studio etimologico dei nomi e dei vocaboli in genere occupa nell'economia del lavoro, anche se poi di queste etimologie la critica moderna fa giustizia sommaria, definendole «in gran parte [...] assurdità grottesche»* [1]*. È innegabile tuttavia che il fulcro principale attorno al quale ruota l'opera intera è lo studio, condotto con una analisi approfondita, sul rapporto fra le parole e le cose, delle quali ultime, i nomi, dovrebbero rappresentare l'essenza. Il dialogo dunque, come si suol dire, ha inizio* in medias res, *tra Cratilo (che dà il nome al lavoro stesso e, più che protagonista o anche deuteragonista, appare quasi tritagonista) ed Ermogene, che, non convinto delle posizioni di Cratilo sulla «correttezza dei nomi», invita Socrate a prendere parte alla discussione e a esprimere la sua. Personaggi storici ambedue: il primo, Cratilo, di tendenze eraclitee, fu, per consenso unanime degli studiosi, maestro in gioventù di Platone, dal quale tuttavia il discepolo dovette staccarsi con non poche riserve, anche a giudicare dalla figura che Cratilo fa a conclusione del dialogo. Il secondo, Ermogene, più vicino alle posizioni parmenidee, contraddirebbe, anche nel proprio nome, una evidente etimologia in quanto egli, nominalmente, stirpe, progenie, discendenza di Ermes, dio del guadagno, è povero in canna, a differenza del fratello Callia,*

presso il quale vivono, con ogni agio, i più illustri sofisti e svolgono la loro attività. Egli tuttavia è un assiduo frequentatore di Socrate, presente anche alla sua morte come sappiamo dal Fedone. *Per lui non esiste altra correttezza di nome se non quella che viene «dalla convenzione e dall'accordo comune», perché «da natura non c'è cosa alcuna che abbia alcun nome». Il nome, perciò, può essere cambiato a piacimento e in nulla muta, per questo, l'essenza delle cose. Ma Socrate con un'argomentazione serrata, attuata mediante l'incalzare continuo delle domande, conduce gradualmente Ermogene su un'altra posizione, e gli fa rifiutare la posizione protagorea, secondo la quale ognuno ha il proprio vero, e il vero perciò è relativo. In un secondo tempo quindi, Socrate allontana Ermogene dall'assunto di Eutidemo, secondo cui qualunque cosa pensino tutti, pensano un identico vero, e lo conduce a considerare l'attribuzione del nome come un processo che si svolge in maniera analoga a quella che si osserva nel costruire uno strumento, secondo l'iòéa che di quello strumento si ha. Si costruiranno ad esempio la spola, il trapano, secondo l'idea che si ha di questi strumenti e, ad apporre i nomi non saranno o il nostro estro o il capriccio, e nemmeno una persona qualsiasi, ma soltanto chi possiede l'arte del fabbricare spole e trapani e cioè il falegname e il fabbro. Sarà proprio chi possiede l'arte specifica delle singole cose e attività ad attribuire i nomi e, a buon diritto, sarà chiamato il legislatore. La giustezza dei nomi poi si potrà cogliere con l'etimologia, proprio quando essa intende penetrare l'essenza profonda della cosa nominata e non l'immagine, come la figura esterna, quale deriva dalla pittura. Occorre riflettere poi, incalza Socrate, «che i nomi sono stati attribuiti alle cose come se si muovessero, scorressero e divenissero tutte». E in quest'ottica eraclitea, che in un primo tempo Socrate sembra condividere, la parola* φρόνησις *('senno', 'pensiero', 'ragionevolezza'), poiché, sempre a detta di Socrate, deriva da* φορᾶς καὶ ῥοῦ νόησις, *significa 'intendimento',*

'cognizione di movimento e di corrente', e si inscrive degnamente in quella concezione del reale che mette un moto instancabile ed eterno alla base di tutto (411d). Così avviene anche per la parola ἐπιστήμη *('scienza', 'conoscenza') la quale «significa che l'anima, quella degna di considerazione, tiene dietro* [ἕπεται], *alle cose che sono in movimento e non le lascia indietro e nemmeno corre loro innanzi. Noi perciò, introducendo una e, bisogna che la chiamiamo* ἐπεϊστῆμη» *(412a). Esaminate così varie famiglie di nomi, quali quelli regali, messo a confronto il linguaggio di uomini e dèi, visti alcuni nomi degli dèi, si passa all'esame dei nomi di cose e enti «che si trovano sempre nella stessa condizione e sono così per natura». Sono esaminati così i nomi dei più significativi fatti ed elementi della natura, quali i nomi del sole, della luna, dei mesi, degli astri, del fuoco, dell'acqua, dell'etere, delle stagioni, dell'anno, e si continua ad esaminare i «bei nomi» di cui* φρόνησις *ed* ἐπιστήμη *fanno parte. Si continua così in questa rassegna di nomi, suddivisa in svariate categorie, fino a che si giunge a prendere in esame la distinzione fra nomi e termini derivati e quelli semplici e primitivi: si considerano in sostanza gli* στοιχεῖα *e cioè i 'primi elementi', i principi di cui constano i nomi stessi e si viene via via affermando che grande è la forza dell'imitazione nella creazione del linguaggio. Essa si esplica addirittura anche mediante l'uso delle lettere e delle sillabe che devono essere intenzionalmente usate nell'esigenza di interpretare, proprio mediante l'imitazione stessa, l'essenza delle cose. Ad esempio nella parola* ῥεῖν *('scorrere') è proprio la lettera* ρ *che si incarica di imitare lo "scorrere" stesso. Sollecitato da Ermogene a questo punto interviene Cratilo: per lui i nomi (e le leggi) sono sempre giusti. Non si può nominare qualcosa senza effettivamente nominarla: così se in un paese straniero qualcuno si rivolge a lui come a Ermogene, costui non fa altro che emettere dei suoni e niente altro. Socrate continua confutando Cratilo e riesce a fargli ammettere che la giustezza*

dei nomi sta nel "vero" dei nomi stessi, e che la verità dei λόγοι *('discorsi', 'ragionamenti'), sta nella combinazione della verità tra* ῥήματα *('verbi', 'azioni') e* ὀνοματα *('nomi') che, in una piena autonomia e nel loro senso più intrinseco, possono anche essere lontani da quel principio di razionalità che trae le proprie fondamenta dalla natura. Ed è da questo punto che la posizione di Cratilo comincia, e senza sosta, a essere aggredita e scossa dalle argomentazioni di Socrate. Per fare un esempio solo, della parola* ἐπιστήμη *('scienza', 'conoscenza'), già vista come facoltà dell'anima «che tiene dietro alle cose che sono in movimento», per una sua asserita ambiguità, si mette in rilievo una delle parti che la compongono,* ἵστησι *'tien ferma', 'arresta' sugli oggetti la nostra anima. È il capovolgimento preciso della posizione eraclitea dal "movimento", che tutto investe, alla "stasi", che su tutto presiede. Dietro alle cose dunque c'è movimento o stabilità? Quale è la interpretazione giusta? E in che modo poté agire giustamente chi per*

primo pose i nomi? Per Cratilo fu un dio. Ma comunque noi dai nomi non possiamo arrivare alle cose. Occorre conoscerle direttamente. Ma se sono scorrenti? Come si possono conoscere allora? Sono invece stabili? Come possono rimanerlo se la conoscenza si avvicina ad esse? Anche «il conoscente», allora, dovrebbe essere stabile e coeterno alle cose.

In questa mutevolezza di posizioni, movimento, stasi, sta essenzialmente la difficoltà e la problematica stessa che emerge da questo dialogo. Di qui anche la fragilità di posizioni interpretative che hanno abbracciato, con certa facilità (faciloneria?) una tesi o l'altra. Non si andrà tuttavia lontani dal vero sostenendo che nel Cratilo, *accanto a un continuo ed evidente atteggiamento ironico verso la sofistica, la linea dominante è pur quella intesa a respingere la teoria dello scorrere eterno e a postulare l'immutabilità di alcune essenze che possono metterci in grado di raggiungere la conoscenza. E questo ovviamente in ogni campo, ma anche in quello che*

riguarda lo studio della parola e il problema delle denominazioni.

Gino Giardini

[1] A. Lesky, *Storia della letteratura greca,* trad. it., vol. II, Milano 1962, p. 671.

ERMOGENE [383a] Vuoi dunque che mettiamo a parte di questo nostro discorso anche Socrate, qui presente?

ORATILO Se lo ritieni opportuno.

ERMOGENE Cratilo,[1] qui presente, sostiene che ciascun essere possiede il nome corretto che per natura gli conviene e che il nome non è quello col quale alcuni, convenendone unanimemente, lo chiamano, emettendo una piccola parte della propria voce, ma che una correttezza riguardo i nomi esista per natura [383b] per Greci e barbari ed è la stessa per tutti. Io gli domando dunque se a lui si dia il nome Cratilo conformemente alla verità ed egli ne conviene. «E a Socrate?», gli chiedo. «Quello di Socrate», mi risponde. «Dunque anche per tutti gli altri uomini, il nome col quale chiamiamo ciascuno è quello adatto a ciascuno?» «Ma non fa per te, di certo, il nome Ermogene»,[2] ha risposto, «anche se tutti ti chiamano così». E benché io gli domandi e desideri sapere cos'è che intende dire, [384a] non si spiega per nulla, e si prende gioco di me, fingendo di pensare qualcosa tra sé, come se ben conoscesse nel merito quelle cose che, se le volesse esporre chiaramente, farebbe in modo che su di esse anch'io concordassi e dicessi quello che lui dice. Se tu dunque in qualche modo sei in grado di cogliere il responso di Cratilo, ti ascolterei volentieri. Anzi, con molto piacere vorrei conoscere cosa te ne pare della correttezza dei nomi, sempre che tu sia d'accordo.

SOCRATE O Ermogene, figlio di Ipponico, dice un proverbio antico [384b] che è difficile capire come siano realmente le cose belle. Ed anche questo sul nome non è certo un apprendimento da poco. Perché se io avessi ascoltato da Prodico quel suo corso da cinquanta dracme, che

per chi lo segue costituisce, secondo lui una preparazione completa sull'argomento, nulla potrebbe impedire che tu in breve conoscessi la verità sulla correttezza dei nomi. Ma io non ho ascoltato [384c] questo ciclo di lezioni, ma soltanto quello da una dracma.[3] E così non so quale sia la verità a questo riguardo. Sono pronto però a farne ricerca assieme a te e a Cratilo. Che poi il tuo nome in realtà non sia Ermogene, come lui sostiene, io ho l'impressione che lui scherzi. Intende dire forse che tu, pure desiderando ricchezze, non riesci mai ad ottenerne. Ma, come dicevo poco fa, sapere queste cose è difficile: occorre che noi ci mettiamo qui insieme a vagliarle se è come dici tu oppure come dice Cratilo.

ERMOGENE Ma io, o Socrate, pur avendone discusso molte volte con lui e con molti altri, non posso convincermi [384d] che esista altra correttezza di nome se non la convenzione e l'accordo comune. A me pare infatti che quando uno dà il nome a qualcosa, questo sia il nome giusto: e se poi ne mette al suo posto un altro, e non la chiama più con quello, l'ultimo nome non è affatto meno giusto del primo, come quando noi cambiamo nome ai nostri servi,[4] non per nulla questo nome cambiato è meno giusto di quello di prima. Infatti per natura non c'è cosa alcuna che abbia nome, ma soltanto per la regola e la consuetudine di coloro che si sono abituati a chiamarla in una determinata maniera. E se poi la questione non sta in questi termini [384e] sono pronto a imparare e ad ascoltare non solo Cratilo, ma anche chiunque altro.

SOCRATE [385a] Forse tu dici bene, Ermogene; ma riflettiamo. Sostieni dunque che il nome con il quale uno chiama ciascuna cosa, questo è il suo vero nome?

ERMOGENE A me pare così.

SOCRATE Sia che glielo dia un privato, sia una città?

ERMOGENE È quello che affermo.

SOCRATE Ebbene, se io pongo nome a uno qualunque degli esseri, ad esempio quello che noi ora chiamiamo uomo, se io a questo pongo il nome di cavallo, e a quello che ora è cavallo, do il nome di uomo, lo stesso essere dunque avrà in pubblico il nome di uomo e in privato quello di cavallo? E, a sua volta, l'altro, in privato, il nome di uomo e in pubblico di cavallo? Dici questo?

ERMOGENE [385b] A me pare di sì.

SOCRATE Suvvia, dunque, dimmi anche questo: c'è un qualcosa che tu chiami affermare il vero e il falso?

ERMOGENE Ma sì.

SOCRATE E dunque ci può essere anche un discorso vero e uno falso.[5]

ERMOGENE Certo.

SOCRATE E dunque quello che parla degli esseri come sono è vero, e quello invece che ne parla come non sono è falso.

ERMOGENE Sì.

SOCRATE E dunque è possibile questo: affermare col discorso le cose che sono e quelle che non sono.

ERMOGENE Certamente.

SOCRATE [385c] E dunque il discorso vero è tutto vero, e le sue parti non lo sono?

ERMOGENE No, anche le parti.

SOCRATE Sono forse vere le parti grandi, e le piccole no? Oppure tutte?

ERMOGENE Tutte, io penso.

SOCRATE Dunque, puoi citare qualche altra parte del discorso più piccola del nome?

ERMOGENE No: è la più piccola.

SOCRATE Si dice dunque che anche questa è parte del discorso vero?

ERMOGENE Sì.

SOCRATE. Èd è vero, tu dici.

ERMOGENE Sì.

SOCRATE E la parte del discorso falso, non è falsa?

ERMOGENE Sono d'accordo.

SOCRATE È possibile dunque parlare di un nome falso e di uno vero, se è possibile farlo del discorso?

ERMOGENE [385d] Come no?

SOCRATE E il nome dunque che ognuno dà a qualcosa, questo è il nome vero per ciascun oggetto?

ERMOGENE Sì.

SOCRATE E quanti nomi uno assegna a ciascun oggetto, tanti ne avrà, e proprio allora quando gli vengono assegnati?

ERMOGENE Io non conosco, Socrate, altra correttezza del nome che questa, e cioè che a me sia possibile di chiamare ciascun oggetto con quel nome che io stesso ho attribuito, e a te con quello che hai attribuito tu. Così anche [385e] nelle città vedo nomi che sono stati attribuiti in privato per gli stessi oggetti e sono diversi da Greci a Greci, e da Greci a stranieri.

SOCRATE Suvvia, Ermogene, riflettiamo se a te pare che anche per gli enti la questione stia così: che la loro sostanza è propria per ognuno in particolare, come sosteneva Protagora, dicendo che «di tutte le cose misura» [386a] è l'uomo, sicché come esse sembrano a me, così sono per me, e come sembrano a te, così sono per te. O sembra a te che esse abbiano di per se stesse una loro sostanza certa?

ERMOGENE Vi è già stata una volta, o Socrate, che io trovandomi in dubbio, fui attratto proprio da ciò che Protagora dice; ma non mi pare proprio che la questione stia così.

SOCRATE Cosa? Fino a questo punto ti sei fatto

trascinare, tanto da credere [386b] che non potesse esistere alcun uomo malvagio?

ERMOGENE No, per Zeus! Anzi molte volte ho provato che di uomini malvagi ce ne sono e come, anche parecchi.

SOCRATE E non ti è mai parso che ci fossero anche uomini del tutto buoni?

ERMOGENE Sì, ma molto pochi.

SOCRATE Ma ti sembrava che ce ne fossero?

ERMOGENE Sì.

SOCRATE E allora come dunque la poni la questione? Forse così: che gli uomini del tutto buoni sono anche del tutto assennati, e quelli del tutto malvagi sono anche del tutto dissennati?

ERMOGENE [386c] Mi sembra che sia così.

SOCRATE È possibile dunque, se Protagora diceva il vero e se la verità è che come le cose sembrano a ciascuno così sono, che alcuni di noi siano assennati, altri invece stolti?

ERMOGENE Certamente no.

SOCRATE E anche questo, io ritengo, ti risulterà certamente che, siccome esistono assennatezza e dissennatezza, non è affatto possibile che Protagora[6] sostenga il vero: infatti, un uomo non potrebbe assolutamente essere più assennato di un altro, se quello che a ciascuno [386d] sembra è per ciascuno il vero.

ERMOGENE È così.

SOCRATE E neppure, io penso, potrai accettare, secondo Eutidemo[7] che tutte le cose per tutti siano sempre insieme e sempre allo stesso modo: infatti neppure in questo modo gli uomini potrebbero essere alcuni buoni, alcuni malvagi, se tutti in egual modo fossero sempre partecipi della virtù e della malvagità.

ERMOGENE Tu dici il vero.

SOCRATE Dunque, se tutte le cose non sono per tutti insieme allo stesso modo e sempre, né per ciascuno ogni cosa esiste in un modo particolare, è chiaro [386e] che le cose stesse hanno in sé una sostanza certa, che non ci riguarda e che esse non si lasciano trascinare da noi su e giù secondo il nostro estro, ma che esistono di per se stesse secondo la loro sostanza, come è loro data dalla natura.

ERMOGENE A me pare che sia così, o Socrate.

SOCRATE Dunque le cose sarebbero così secondo natura, ma non allo stesso modo le loro azioni? E non sono anche queste, le azioni, un tipo particolare di ente?

ERMOGENE Anche loro, certo.

SOCRATE [387a] Secondo la loro natura poi sono compiute le azioni e non secondo quanto ci appare. Se noi ci mettiamo a tagliare qualcosa, la dobbiamo tagliare come vogliamo e con quello che vogliamo, oppure se lo tagliamo secondo la natura del tagliare e dell'essere tagliato e con lo strumento adatto per natura, lo taglieremo, ci guadagneremo[8] e avremo agito bene, ma se invece andiamo contro natura, sbaglieremo e non ne ricaveremo nulla?

ERMOGENE [387b] A me pare così.

SOCRATE Perciò, anche se ci mettiamo a bruciare qualcosa, non si deve bruciare secondo una maniera qualsiasi, ma soltanto secondo quella giusta? E cioè secondo la quale ciascun oggetto va bruciato e bruci secondo natura, e con quel mezzo che per natura è richiesto?

ERMOGENE E così.

SOCRATE E non è così anche per le altre cose?

ERMOGENE Ma certo.

SOCRATE E dunque il dire non è esso stesso un'azione?

ERMOGENE Sì.

SOCRATE Quindi dirà bene uno che dica come a lui

sembra di dover dire, [387c] oppure se dice nella maniera e con il mezzo che la natura pretende che le cose si dicano e vengano dette, allora ne ricaverà un guadagno e riuscirà a parlare; se no sbaglierà e non verrà a capo di nulla?

ERMOGENE A me sembra così come tu dici.

SOCRATE E anche il denominare è parte del dire: infatti attribuendo nomi si fanno in qualche modo i discorsi.

ERMOGENE Certo.

SOCRATE Dunque anche il denominare è un'azione, se anche il dire era un'azione che riguardava le cose?

ERMOGENE Sì.

SOCRATE [387d] E non abbiamo visto che le azioni non esistono relativamente a noi, ma hanno di per se stesse una loro particolare natura?

ERMOGENE E così.

SOCRATE E dunque non è necessario attribuire nomi nella maniera e per il tramite con cui la natura pretende che le cose siano denominate, e non nella maniera in cui vogliamo,[9] se dobbiamo essere coerenti con quello che si diceva prima, e così ricaveremo un qualcosa in più e assegneremo i nomi, e non in altro modo?

ERMOGENE Mi pare di sì.

SOCRATE Ebbene, ciò che occorre tagliare, non diciamo che occorre tagliarlo con qualche cosa?

ERMOGENE Sì.

SOCRATE [387e] E ciò che bisogna tessere, non bisogna tesserlo con qualche cosa? E quello che occorre forare, non occorre forarlo con qualche cosa?

ERMOGENE Ma certo.

SOCRATE E ciò che bisogna denominare, non è necessario denominarlo con qualche cosa?

ERMOGENE [388a] E così.

SOCRATE E quale è lo strumento che serve a forare?

ERMOGENE Il trapano.

SOCRATE E quale ancora quello con cui tessere?

ERMOGENE La spola.

SOCRATE E quale quello con cui dare denominazioni?

ERMOGENE Il nome.

SOCRATE Dici bene. Anche il nome dunque è uno strumento.[10]

ERMOGENE Certo.

SOCRATE Se io ora domandassi: «Che strumento è la spola?». Non è forse quello con cui tessiamo?

ERMOGENE Sì.

SOCRATE [388b] E, tessendo, che cosa facciamo? Non distinguiamo forse la trama e gli stami confusi insieme?

ERMOGENE Sì.

SOCRATE E non dovrai dire così anche del trapano e degli altri strumenti?

ERMOGENE Certo.

SOCRATE E non dovrai dire lo stesso anche del nome? Quando diamo denominazioni per mezzo del nome, che è uno strumento, che cosa facciamo?

ERMOGENE Non so cosa rispondere.

SOCRATE Non insegniamo qualcosa gli uni agli altri e non distinguiamo le cose come stanno?

ERMOGENE Certo.

SOCRATE Il nome dunque è un mezzo atto a insegnare e [388c] a farci cogliere l'essenza, come fa la spola con il tessuto?

ERMOGENE Sì.

SOCRATE La spola è un mezzo per tessere?

ERMOGENE Come no?

SOCRATE Il tessitore si servirà bene della spola: e bene vuol dire da tessitore, così chi è atto a insegnare si servirà bene del nome e bene vuol dire da insegnante.

ERMOGENE Sì.

SOCRATE [388d] Il tessitore poi, dell'opera di chi si serve bene, quando fa uso della spola?

ERMOGENE Di quella del falegname.

SOCRATE Falegname è chiunque o chi possiede l'arte?

ERMOGENE Chi possiede l'arte.

SOCRATE E il perforatore dell'opera di chi dovrà servirsi bene quando fa uso del trapano?

ERMOGENE Di quella del fabbro.

SOCRATE Fabbro è chiunque o chi possiede l'arte?

ERMOGENE Chi possiede l'arte.

SOCRATE Bene. E il maestro, dell'opera di chi dovrà servirsi bene quando fa uso del nome?

ERMOGENE Neppure questo posso dire.

SOCRATE E neanche puoi dire chi ci assegna i nomi di cui ci serviamo?

ERMOGENE Proprio no.

SOCRATE Non ti sembra che sia la legge[11] ad assegnarceli?

ERMOGENE Pare di sì.

SOCRATE [388e] Il maestro dunque quando si serve del nome dovrà fare uso dell'opera del legislatore.

ERMOGENE Mi sembra.

SOCRATE E a te pare che legislatore sia chiunque o chi possiede l'arte?

ERMOGENE Chi possiede l'arte.

SOCRATE Dunque non è proprio di ogni uomo assegnare nomi, Ermogene, [389a] ma solo di chi è artefice di nomi. E questi è, come pare, il legislatore, che tra gli uomini è il più

raro degli artefici.

ERMOGENE Così pare.

SOCRATE Considera ora badando a cosa il legislatore pone i nomi: e rifletti secondo quanto si è detto in precedenza: qual è lo scopo del falegname quando fa la spola? Non è forse qualcosa che per sua natura consente di tessere?

ERMOGENE Ma certamente.

SOCRATE [389b] Allora? Se gli si spezza la spola mentre la costruisce, ne farà un'altra considerando quella che gli si è spezzata, o piuttosto l'idea guardando alla quale costruiva quella spezzata?

ERMOGENE A quell'idea: a me sembra così.

SOCRATE E non potremmo chiamare quell'idea ciò che è la spola in sé?

ERMOGENE A me pare di sì.

SOCRATE Ora poiché bisogna costruire spole per tessuti leggeri o pesanti, o di lino, o di lana o di qualunque altro tipo, occorre pure che tutte abbiano l'idea della spola,[12] e quella che per natura risulta la migliore per ciascun lavoro, [389c] tale natura appunto bisogna conferire ogni volta alla spola.

ERMOGENE Sì.

SOCRATE E anche per gli altri strumenti è la stessa cosa: una volta trovato lo strumento per natura adatto a ciascun lavoro, occorre adattarlo a quel materiale con cui si costruisce l'opera, non a piacere dello stesso artefice ma come natura comanda. Un trapano infatti per sua natura adatto come pare a ciascun lavoro, bisogna saperlo fare in ferro.

ERMOGENE Ma certo.

SOCRATE [389d] E la spola adatta per natura a ciascun lavoro bisogna farla in legno.

ERMOGENE È così.

SOCRATE Ciascuna spola poi, per sua natura è adatta, come pare, per ogni tipo di tessuto, e così le altre spole.

ERMOGENE Sì.

SOCRATE E dunque, carissimo, anche il nome che per sua natura è adatto a ciascun oggetto bisogna che quel legislatore sappia comporlo con i suoni e con le sillabe e, guardando proprio a quello che è il nome in sé, faccia e imponga tutti i nomi se vuole essere autorevole nell'attribuire i nomi. E anche se ciascun legislatore non li compone con le stesse sillabe, non bisogna [389e] per questo essere dubbiosi: infatti neppure ogni fabbro, pur facendo lo stesso strumento per lo stesso scopo, fa ricorso allo stesso ferro; tuttavia purché renda la stessa idea, sia pure con un ferro diverso, [390a] lo strumento riesce bene lo stesso, sia che lo si costruisca qui sia tra i barbari. o non è così?

ERMOGENE Ma certo.

SOCRATE Dunque tu avrai la stessa considerazione del legislatore sia qui tra noi che tra i barbari; finché riesce a rendere l'idea del nome adeguato a ciascun oggetto, sia pure con sillabe qualsiasi, non sarà per nulla un legislatore peggiore, qui o in qualunque altro luogo.

ERMOGENE Certamente.

SOCRATE [390b] Chi dunque dovrà sapere se in un dato legno è stata impressa l'idea adeguata della spola? Colui che l'ha costruita, il falegname, o chi dovrà farne uso, il tessitore?

ERMOGENE È più probabile, Socrate, chi dovrà farne uso.

SOCRATE E chi dunque dovrà fare uso dell'opera del costruttore di lire? Non è forse quello che sa ben dirigere colui che la costruisce e, una volta che sia costruita, sa riconoscere se è stata costruita bene o no?

ERMOGENE Certo.

SOCRATE E chi sarebbe?

ERMOGENE Il citarista.

SOCRATE E chi si servirà dell'opera del costruttore di navi?

ERMOGENE [390c] Il nocchiero.

SOCRATE E chi potrebbe dirigere bene l'opera del legislatore e una volta che sia compiuta, saperla valutare, qui o tra i barbari? Non forse chi dovrà farne uso?

ERMOGENE Sì.

SOCRATE E dunque costui non è uno che sa ben interrogare?

ERMOGENE Certo.

SOCRATE Ed è anche lo stesso che sa ben rispondere?

ERMOGENE Sì.

SOCRATE Ma colui che sa interrogare e rispondere in altro modo lo chiamerai tu se non dialettico?

ERMOGENE No; proprio in questo modo.

SOCRATE [390d] Compito del falegname dunque è costruire un timone sotto la direzione del nocchiero, se il timone dovrà riuscire buono.

ERMOGENE È evidente.

SOCRATE È compito del legislatore dunque attribuire i nomi, con la guida di un dialettico se vorrà porre nomi adeguati.[13]

ERMOGENE È così.

SOCRATE C'è ben da supporre dunque, o Ermogene, che non sia cosa di poco conto l'apposizione del nome, come tu pensi, né per uomini da poco, né per il primo che capita, e dice bene Cratilo sostenendo [390e] che gli oggetti traggono i nomi dalla natura e che non tutti sono artefici di nomi, ma solo chi si attiene a quello che è per natura il nome per ogni singolo oggetto e che è in grado di introdurne l'idea sia nelle lettere che nelle sillabe.

ERMOGENE Non so, o Socrate, come si debba confutare quello che tu dici; [391a] tuttavia non è facile esserne convinti così su due piedi, ma io penso che mi farei meglio persuadere da te se mi mostrassi quella che sostieni essere la naturale giustezza del nome.

SOCRATE O mio beato Ermogene, io non posso proprio mostrartene alcuna; hai dimenticato quanto dicevo poco fa che io non ne so nulla ma che intendo farne ricerca insieme a te? E ora mentre stiamo conducendo la ricerca, a me e a te appare chiaro, nonostante ciò che pensavamo prima, che il nome ha per natura una sua correttezza e che non è da tutti [391b] saperlo assegnare a un qualsivoglia oggetto. o no?

ERMOGENE Ma certo.

SOCRATE Dunque, dopo di ciò, occorre cercare, se tu desideri saperlo, quale mai sia questa sua correttezza.

ERMOGENE Ma io desidero proprio saperlo.

SOCRATE Allora ricercala.

ERMOGENE E come bisogna farla questa ricerca?

SOCRATE La maniera più diritta, amico, è che tu la conduca con quelli che se ne intendono, pagandoli con denaro e anche con la gratitudine. Questi sono i sofisti, a cui tuo fratello [391c] Callia,[14] ha pagato molto denaro, traendone la fama di essere saggio. Ma poiché tu non sei più in possesso dei beni paterni, devi insistere presso tuo fratello e pregarlo di insegnarti la giustezza che circa questi argomenti egli ha imparato da Protagora.

ERMOGENE Sarebbe ben fuori luogo la mia preghiera, o Socrate, se io, non accettando affatto la “verità” di Protagora, accogliessi come degne di un qualche valore le argomentazioni addotte con una tale verità.

SOCRATE Ma se neppure questo ti appaga, occorre imparare da Omero [391d] e dagli altri poeti.

ERMOGENE E cosa dice Omero, o Socrate, a proposito dei

nomi e dove?

SOCRATE In molti passi, ma in modo più profondo e più bello in quelli in cui distingue i nomi che agli stessi oggetti attribuiscono gli uomini e gli dèi. Non ritieni forse che egli in questi luoghi dica qualcosa di grande e di meraviglioso sulla correttezza del nomi? È chiaro infatti che gli dèi quanto alla correttezza dei nomi fanno uso proprio di quelli che sono tali per natura.[15] [391e] O forse tu non lo credi?

ERMOGENE So bene anch'io che se danno nomi, lo fanno nella maniera giusta. Ma quali sono questi nomi dei quali tu parli?

SOCRATE [392a] Non sai dunque che del fiume di Troia, quello che venne a combattimento con Efesto egli dice «che gli dèi lo chiamano Xantos, ma gli uomini Scamandro»?[16]

ERMOGENE Sì.

SOCRATE Ebbene, non pensi tu che sia importante sapere perché mai vada correttamente chiamato Xanto anziché Scamandro? E, se vuoi, l'uccello del quale dice che «calcide lo chiamano gli dèi, cimindide[17] gli uomini»,[18] credi che sia da poco l'apprendere quanto sia più corretto chiamare calcide invece che cimindide lo stesso uccello? E così di Batiea e di Mirine[19] [392b] e di molti altri nomi in questo poeta e in altri? Ma forse è troppo sia per me che per te scoprire tali cose. Mentre a me pare più alla portata di noi uomini scoprire quale mai sia la correttezza di Scamandrio e di Astianatte che sono i nomi che omero dice attribuiti al figlio di Ettore. Tu conosci certamente i versi nei quali si trova quello che io dico.

ERMOGENE Ma certo.

SOCRATE Ora di questi due nomi quale pensi che Omero giudichi più corretto assegnare al fanciullo: Astianatte o Scamandrio?

ERMOGENE [392c] Non so che dire.

SOCRATE Allora guardala in questo modo: se qualcuno ti domandasse se tu credi che attribuiscano i nomi più correttamente i più intelligenti o i meno intelligenti?

ERMOGENE Ovviamente i più intelligenti, risponderei.

SOCRATE E dunque nelle città ti sembrano più assennati gli uomini o le donne, per fare così un discorso in generale?

ERMOGENE Gli uomini.[20]

SOCRATE Sai dunque che Omero dice che il figlioletto di Ettore [392d] veniva chiamato Astianatte dai Troiani, Scamandrio invece è chiaro che veniva chiamato dalle donne, dato che gli uomini lo chiamavano Astianatte?

ERMOGENE Pare così.

SOCRATE Dunque anche Omero non riteneva più saggi i Troiani delle loro donne?

ERMOGENE Penso di sì.

SOCRATE Dunque riteneva pure che al fanciullo fosse attribuito più giustamente il nome di Astianatte che di Scamandrio?

ERMOGENE È evidente.

SOCRATE Cerchiamo allora di scoprire il perché: non ce lo indica egli stesso nel modo migliore il perché? Dice infatti: [392a] «Egli solo difendeva per essi la città e le grandi mura,[21]» e per questo dunque, come pare, va bene chiamare Astianatte [‘padrone’, ‘re della città’] il figlio del salvatore, cioè padrone di quello che il padre di lui difendeva, come dice omero.

ERMOGENE A me pare così.

SOCRATE E come mai? Perché in verità io ancora non lo capisco: e tu Ermogene, lo capisci?

ERMOGENE Per Zeus, io no!

SOCRATE [393a] Ma, mio buon amico, anche ad Ettore il nome non lo dette lo stesso omero?

ERMOGENE Che vuol dire?

SOCRATE Che anche questo nome mi sembra pressappoco come Astianatte e che questi nomi somigliano a quelli greci: infatti *anax* e *hektor* significano su per giù la stessa cosa e sono ambedue nomi regali, perché quello di cui uno è *anax* di questo certamente è anche *hektor;* è chiaro infatti che lo domina, [393b] lo possiede, lo 'ha'.[22] Oppure ti sembra che io non dica nulla, ma tragga in inganno anche me stesso pensando di cogliere una traccia del pensiero di Omero circa la correttezza dei nomi?

ERMOGENE No, per Zeus, tu certamente no, mi sembra; anzi qualcosa forse tu cogli.

SOCRATE È giusto, così a me pare, chiamare leone il nato da leone e cavallo il nato da cavallo; non parlo di un cavallo che generi mostruosamente qualche altra cosa che non sia cavallo, [393c] ma di quello che secondo natura è discendenza di quella razza: di questo parlo. Perché se un cavallo genera contro natura un vitello che invece per natura è prole di una mucca, non bisogna chiamarlo puledro, ma vitello. E neppure penso che se da un uomo non nasce prole umana, questo nato debba essere chiamato uomo. Non ti sembra?

ERMOGENE A me sì.

SOCRATE Tu dici bene: ora però bada che io non ti tragga in inganno: infatti, secondo lo stesso ragionamento, anche un nato da re [393d] bisogna chiamarlo re; se poi si indica la stessa cosa con alcune sillabe o con altre, non v'è alcun problema. E se si aggiunge poi o si toglie qualche lettera neppure questo cambia nulla, purché la sostanza dell'oggetto prevalga chiaramente nel nome.

ERMOGENE E come fai a dirlo?

SOCRATE Nulla di complicato: come tu sai noi nominiamo le lettere con i nomi, ma non con le stesse lettere, eccetto

quattro: l'E, l'Y, l'O, l'Ω[23] [393e]; le altre vocali poi e le consonanti, tu sai che noi le pronunciamo aggiungendo altre lettere, quando diamo loro i nomi. Ma purché vi poniamo evidente la forza espressiva della lettera, va bene chiamare la lettera con quel nome che ce la indicherà chiaramente. Ad esempio il beta tu vedi che pur con l'aggiunta dell'e, del t, dell'a, non ha riportato alcun danno tale che non manifesti chiaramente con il nome al completo la sua natura, come la voleva il legislatore; così egli seppe porre bene i nomi alle lettere.

ERMOGENE Mi pare che tu dica il vero.

SOCRATE [394a] Lo stesso discorso non vale pure a proposito del re? Infatti da un re discenderà un re, da uno buono un buono, da uno bello un bello e così per ogni altra cosa: da ogni genere nascerà altra simile prole, a meno che non nasca un mostro: bisognerà perciò usare gli stessi nomi. È possibile ad ogni modo fare variazioni con le sillabe, al punto da sembrare all'incompetente che i nomi siano diversi tra di loro, mentre sono gli stessi. così a noi i farmaci dei medici che variano nei colori e negli odori sembrano diversi mentre sono gli stessi; al medico invece, [394b] proprio perché considera la potenza dei farmaci, sembrano gli stessi, e non si fa impressionare da quel che viene aggiunto. così, con ogni probabilità, chi si intende di nomi considera la loro forza espressiva e non si lascia impressionare se viene aggiunta qualche lettera, o viene spostata, o viene tolta, o neanche se tale forza del nome viene espressa con lettere completamente diverse. Come dicevamo poco fa, *Astianax* e *Hektor* [394c] non presentano alcuna lettera eguale eccetto il *tau,* ma significano la stessa cosa. E Archepoli ['reggitore di città'] quale lettera presenta in comune con quelli? Eppure significa la stessa cosa. E ve ne sono molti altri che non significano niente altro se non re. E altri ancora stratego, come Agis e Polemarco e Eupolemo;[24] e altri sono nomi di

medici quali Iatrocle e Achesimbroto.[25] E forse potremmo trovarne molti altri che suonano ben diversamente nelle sillabe e nelle lettere, ma che per la loro capacità espressiva fanno risuonare lo stesso concetto. sembra così anche a te, o no?

ERMOGENE [394d] Sì, certamente.

SOCRATE E dunque agli esseri che sono generati secondo natura occorre attribuire gli stessi nomi.

ERMOGENE Certo.

SOCRATE E quelli che sono generati contro natura, quelli che nascono sotto l'aspetto di mostri? Per esempio quando da un uomo buono e pio viene generato uno empio, non è come negli esempi precedenti, quando, se un cavallo genera prole di mucca, ad essa va attribuito non il nome del generante, ma quello della specie cui appartiene?

ERMOGENE Certo.

SOCRATE [394e] E così a chi viene generato empio dal pio occorre dare il nome della propria specie.

ERMOGENE È così.

SOCRATE E dunque, a quanto pare, non si deve chiamare Teofilo ['caro agli dèi'] né Mnesiteo ['memore degli dèi'], né con alcun altro nome simile, ma con quelli che significano il contrario, se ai nomi si vuole conferire una loro correttezza.

ERMOGENE Non c'è alcun dubbio, Socrate.

SOCRATE Come anche il nome di Oreste ha ogni probabilità di esser stato apposto correttamente sia che glielo abbia attribuito il caso sia anche un poeta che voleva indicare con il nome quel che di ferino e di selvatico e anzi di "montanaro" era proprio della sua indole.

ERMOGENE [395a] Pare così, Socrate.

SOCRATE E pare anche che suo padre abbia un nome in accordo con natura.

ERMOGENE Pare.

SOCRATE E certamente Agamennone[26] designa un uomo tale da sapere sopportare ogni fatica e affanno nelle imprese che si propone e raggiungendo con la virtù i suoi proponimenti. Della sua sopportazione e della sua costanza prova ne è la sua *moné* [‘permanenza’] davanti a Troia. Il nome di Agamennone indica che quest’uomo dunque era *agastòs* [‘ammirevole’] per la sua *epimoné* [‘costanza’][395b]. E forse anche il nome di Atreo[27] è messo correttamente. Infatti l’uccisione di Crisippo da parte sua e le atrocità che egli compì contro Tieste sono tutte cose queste dannose, anzi *aterà,* ‘rovinose’ rispetto alla virtù. Ma l’eponimia dello stesso nome un poco devia e quasi viene nascosta tanto da non rivelare a tutti la natura dell’uomo. Ma a chi ha dimestichezza con i nomi, Atreo svela sufficientemente quel che vuol dire. Infatti o che venga avvicinato a *ateirés* [‘indistruttibile’][395c] o a *àtreston* [‘intrepido’] o a *ateròn* [‘rovinoso’] in ogni modo il nome è apposto bene. A me pare anche che per Pelope[28] il nome calzi perfettamente: questo nome infatti significa ‘colui che vede le cose vicine’ ed è degno di questa denominazione.

ERMOGENE Come?

SOCRATE Si dice, ad esempio, su quest’uomo, che nell’uccisione di Mirtilo[29] non fu in grado di presagire né di prevedere tutte le cose che a distanza di tempo si sarebbero abbattute su tutta la stirpe, di quante sciagure [395d] avrebbe causato vedendo soltanto il vicino e l’immediato, cioè il *pelas* [‘vicino’] quando spasimava di ottenere a ogni costo le nozze con Ippodamia. Anche per Tantalo chiunque potrebbe ritenere che il nome è stato posto giustamente e secondo natura, se sono vere le cose che si dicono a suo riguardo.

ERMOGENE E quali sono queste cose?

SOCRATE Le sventure molte e terribili che lo colsero ancora in vita, delle quali l’ultima fu anche la rovina

completa della sua patria, e poi, da morto, nell'Ade, quella *talantéia* ['sospensione'] della pietra sul suo capo che si intona così mirabilmente con il suo nome [395e] e in realtà pare proprio come se uno, volendo chiamarlo *talàntatos*[30] ['infelicissimo'], velandone un po' il nome, lo chiamasse e dicesse invece Tantalo; questo nome dunque anche a lui pare che glielo abbia procurato la fortuna della sua fama. E sembra anche che al padre di lui che viene detto Zeus [396a] il nome sia stato apposto benissimo: ma non è facile capirlo. In realtà il nome Zeus è quasi come una frase, e dividendolo in due parti alcuni ci serviamo di una e altri dell'altra, e così alcuni lo chiamano Zena altri Dia[31]. Ma queste due parti fuse insieme rivelano la natura del nome come appunto noi sosteniamo che un nome deve essere in grado di fare. Infatti non esiste per noi né per tutti gli altri nessuno che sia maggiormente causa dello *zen* ['vivere'] di chi è padrone e re di tutte le cose. Accade dunque che a ragion veduta questo dio [396b] sia chiamato colui mediante il quale *[di'hon]* il vivere *[zen]* è proprio di tutti gli esseri viventi. Ma come ho detto, il nome, che è uno solo, è stato diviso in due parti: Dia e Zena. E che questo poi sia figlio di Crono[32] può sembrare un oltraggio a uno che lo ascolti per la prima volta, invece è ben ragionevole che Dia derivi da una grande intelligenza:[33] il nome Crono infatti significa *coros,* non nel senso di fanciullo, ma di quello che è puro in lui e nella sua mente che è senza macchie. A sua volta è figlio di Urano, come vuole il mito: e sta bene che la contemplazione verso l'alto *[àno]* riceva il nome *urania*[34] [396c] cioè che guarda le cose in alto e appunto di là i meteorologi dicono che derivi la purezza della mente e che all'ouranòs ['cielo'] sia stato dato giustamente questo nome. E se io ricordassi la genealogia di Esiodo per risalire ancora, andando a ritroso, agli dei che egli dice progenitori di questi, non cesserei di dimostrare come ad essi siano stati posti giustamente i nomi, fino a che non avessi

messo alla prova questa sapienza, se verrà meno o no, che ora, all'improvviso, [396d] mi è caduta addosso e non so da dove.

ERMOGENE In verità, o Socrate, mi sembra che ti metta a dare vaticini così all'improvviso, come quelli che sono ispirati.

SOCRATE E io ho l'impressione, o Ermogene, che essa mi sia caduta addosso ad opera di Eutifrone di Prospalta.[35] Stamane infatti sono stato a lungo assieme a lui e gli ho prestato ascolto. Può darsi anche che egli, così ispirato come è, non solo mi abbia riempito le orecchie della sua divina sapienza, ma che me l'abbia attaccata anche nell'anima. Mi pare dunque che sia bene per noi [396e] seguire questa strada: per oggi servircene e continuare le ricerche sui restanti problemi riguardanti i nomi, domani poi, se anche a voi sembrerà bene, rigettarla e purificarcene, trovando qualcuno che sia capace di purgarci da tali esperienze, [397a] sia esso un sacerdote o un sofista.

ERMOGENE Io sono d'accordo, perché volentieri ascolterei quello che resta da dire sui nomi.

SOCRATE Bisogna dunque fare così: da dove vuoi che cominciamo a indagare, visto che ci siamo mossi su una certa impronta, per venire a sapere se i nomi stessi ci attesteranno di non essere stati posti così a caso a uno a uno, ma di avere una loro giustezza? [397b] Ora i nomi che vengono usati per gli eroi e per gli uomini forse possono trarci in inganno: molti di essi infatti sono stati posti così per eponimia con quelli degli antenati, pur non confacendosi per alcuni, come dicevamo all'inizio; molti vengono posti come buon augurio come Eutichide[36] ['fortunato'], Sosias ['salvatore'], Teofilo ['caro agli dèi'] e molti altri. Ma a me pare che dobbiamo tralasciare nomi di tale fatta, mentre mi pare verisimile che troveremo soprattutto nomi posti con giustezza nelle cose che si trovano sempre nella stessa condizione e sono così per

natura. Con questi particolarmente [397c] l'apposizione del nome deve essere stata realizzata con gran cura. E forse alcuni di essi furono posti da un potere più divino che umano.

ERMOGENE Mi pare che tu dica bene, o Socrate.

SOCRATE Non è giusto dunque cominciare dagli dèi, per comprendere perché mai furono chiamati giustamente con questo nome di *theoi?*

ERMOGENE Mi pare di sì.

SOCRATE Io dunque faccio questa supposizione: mi pare che i primi uomini che abitavano in Grecia considerassero dèi soltanto [397d] quelli che ora anche molti barbari stimano tali, e cioè il sole, la luna, la terra, gli astri e il cielo, e siccome li vedevano tutti andare sempre di corsa e correre, da questa loro natura del *thein* ['correre'], li chiamarono *theous* ['dèi']; in seguito poi, riconosciute le altre divinità, le chiamarono tutte con questo nome. Ti pare che quel che dico in qualche modo si avvicini al vero oppure per niente?

ERMOGENE Mi pare del tutto verisimile.

SOCRATE E cosa dobbiamo cercare ora, dopo questo?

ERMOGENE È chiaro: i *daimones* ['demoni'], gli *heroes* ['eroi'], e gli *anthropoi* [397e] ['uomini'].

SOCRATE E in verità, Ermogene, cosa pensi mai voglia dire il nome *daimones?* Vedi ora se ti pare che io dica qualcosa di serio.

ERMOGENE Ebbene, dillo.

SOCRATE Lo sai tu chi sono i *daimones* secondo quel che dice Esiodo?

ERMOGENE Non l'ho presente.

SOCRATE Né sai perché dica che la prima stirpe degli uomini era d'oro?

ERMOGENE Questo lo so.

SOCRATE E dunque di essa dice: «Ma dopo che tale stirpe la Moira nascose sottoterra, [398a] essi son chiamati *daimones,* sacri, sotterranei, buoni, protettori dai mali, custodi degli uomini mortali».[37]

ERMOGENE E che vuol dire?

SOCRATE Io credo che egli chiamasse quella stirpe dorata non perché generata dall'oro, ma perché buona e bella. E ne è prova per me che dice di noi che siamo una stirpe di ferro.

ERMOGENE Tu dici il vero.

SOCRATE E non pensi tu che anche oggi direbbe, se pure ancora ve ne fosse qualcuno dei [398b] buoni, che appartiene a quella stirpe dorata?

ERMOGENE È verisimile.

SOCRATE E che altro sono i buoni se non intelligenti?

ERMOGENE Intelligenti, certo.

SOCRATE A me dunque pare che egli li chiami *daimones* soprattutto per questo: poiché erano intelligenti e *daemones* ['savi'][38] li ha chiamati *daimones*. Anche nella nostra lingua antica ricorre in tal senso questo nome. Egli dice dunque bene e così gli altri poeti quanti dicono che un uomo realmente buono dopo la morte ottiene una grande sorte e onore e diviene *daimon* [398c] secondo l'eponimia della sua saggezza. Allo stesso modo ritengo anch'io che ogni uomo che sia buono sia appunto *daimonios* ['divino'] da vivo e da morto e che sia chiamato giustamente demone.

ERMOGENE E anche a me pare, o Socrate, di essere su questo completamente d'accordo con te. E *heros* ['l'eroe'] che cosa sarebbe?

SOCRATE Questo non è molto difficile da capire: di poco infatti si è modificato il loro nome, che mostra la propria origine da *eros* ['amore'].

ERMOGENE Come dici?

SOCRATE Non sai che gli *heroes* sono semidei?

ERMOGENE E con questo?

SOCRATE [398d] Tutti dunque sono nati o da un dio innamorato di una mortale, o da un mortale innamorato di una dea. se consideri questo secondo la lingua attica antica lo capirai meglio; ti risulterà infatti che dalla parola *eros* da cui è derivato eroi, poco si è deviato per arrivare al nome. Questo, appunto, significa «eroi», oppure che erano saggi e retori, e abilissimi e dialettici, essendo capaci di *erotan* [‘interrogare’]; infatti *eirein* significa ‘dire’. Come dicevamo, quelli che sono detti eroi nella lingua attica, [398e] accade che siano retori e espertissimi ad interrogare, tanto che la stirpe di retori e di sofisti diventa il genere “eroico”. Ma questo non è difficile da capire; piuttosto, gli uomini, perché mai vengono chiamati con il nome di *anthropoi*? sapresti dirlo tu?

ERMOGENE E come potrei, mio caro? Neppure se fossi capace di trovare qualcosa, mi ci impegnerei perché penso che tu lo troverai meglio di me.

SOCRATE [399a] Tu dunque confidi pare nell’ispirazione di Eutifrone.

ERMOGENE È chiaro.

SOCRATE E ben a ragione ti rimetti a quella: e anche a me, ora, pare di averla pensata proprio con sottigliezza, e corro il rischio, se non sto attento, di divenire oggi anche più sapiente del necessario. Presta pure attenzione a quel che dico. In primo luogo, infatti, a proposito dei nomi bisogna pensare nel modo seguente, che spesso aggiungiamo delle lettere, spesso ne togliamo, rispetto a ciò che vogliamo denominare e cambiamo gli accenti. Ad esempio, a *Diìphilos* [‘caro a Zeus’] [399b] perché possa diventarci un nome anziché una frasetta, noi gli togliamo il secondo *iota* e pronunciamo grave anziché acuta la sillaba di mezzo.[39] Al contrario, in altri nomi inseriamo delle lettere, e delle sillabe

con accento grave le pronunciamo con l'accento acuto.

ERMOGENE È vero.

SOCRATE Uno di questi fenomeni è avvenuto anche per il nome *anthropoi*, mi pare. È diventato nome da locuzione, dopo che è stata tolta la lettera *alpha* ed essendo divenuta grave la parte finale.

ERMOGENE Come dici?

SOCRATE [399c] Così. Il nome *anthropos* significa questo, che, mentre gli altri animali non considerano, non ponderano, non riflettono attentamente sulle cose che vedono, l'uomo invece appena ha visto, cosa che indichiamo con *opope* ['ha visto'], si mette anche a ponderare e a riflettere bene su ciò che ha visto. Di qui giustamente soltanto l'uomo, tra gli animali, fu chiamato *anthropos,* cioè *anathron ha opope* ['che riflette su ciò che ha visto'].

ERMOGENE E dopo di questo posso domandarti ancora ciò che mi piacerebbe di sapere?

SOCRATE Ma certo.

ERMOGENE [399d] A mio parere è una cosa che viene di seguito a quelle dette: dell'uomo dunque noi diciamo che è in parte *psychè* ['anima'] e in parte *soma* ('corpo').

SOCRATE Come no?

ERMOGENE Tentiamo dunque di esaminare anche questi nomi come i precedenti.

SOCRATE Tu dunque dici di esaminare riguardo alla *psychè* se ebbe correttamente questo nome e poi dopo anche per il *soma*?

ERMOGENE Sì.

SOCRATE Per rispondere così alla svelta, io penso che quelli che attribuiscono all'anima il nome di *psychè* abbiano stimato probabilmente che questa è la parte che quando è presente nel corpo gli da la vita permettendogli di respirare e

dandogli *l'anapsychon* ['quello che ristora'][399e] e che, quando questa facoltà di ristoro viene meno, il corpo cade in rovina e muore. Per questa ragione mi pare che abbiano chiamato l'anima *psychè.* E se vuoi… fermati un attimo: mi sembra di intravvedere una spiegazione più convincente di questa [400a] per Eutifrone e il suo seguito. Costoro infatti, a mio parere, potrebbero disprezzare e considerare grossolana questa che è stata data. Vedi dunque se questa che segue piace anche a te.

ERMOGENE Dilla pure.

SOCRATE La natura dunque di tutto il corpo, tanto da consentirgli di vivere e di andare in giro, cos'altro pensi tu che la tenga insieme *[echein]* e la sostenga *[ochein]* se non l'anima?

ERMOGENE Niente altro.

SOCRATE E dunque? Non credi tu con Anassagora che anche per la natura di tutte le altre cose non siano la mente e l'anima a dare loro ordine e a tenerle insieme?

ERMOGENE Io sì.

SOCRATE [400b] Questa potenza che tiene insieme e sostiene la natura [*physin ochei kai echei]* conviene chiamarla con il nome di *phiseche;* ma, più elegantemente, si può anche dire: *psychè.*

ERMOGENE Ma certamente: questa derivazione mi pare più tecnicamente giusta dell'altra.

SOCRATE Ed è così. Però il modo come le fu attribuito il nome sembra ridicolo.

ERMOGENE Ma come possiamo spiegare quello che viene dopo?

SOCRATE Dici il corpo?

ERMOGENE Sì.

SOCRATE In parecchie maniere, a mio parere. E, se poi si

cambia un po', [400c] anche di più. Alcuni infatti dicono che esso è il *sema* ['tomba'] dell'anima, in quanto l'anima vi sta riposta in questa vita presente. E siccome l'anima *semainei* [segnala] attraverso il corpo quel che vuole significare, anche per questa ragione è giusto chiamarlo *sema* [segno]. E mi pare che questo nome gliel'abbiano apposto i seguaci di Orfeo, poiché l'anima per loro paga lo scotto di quelle colpe che deve pagare e ha questo involucro, ad immagine d'un carcere, per essere salvata [sozetai]. Questo dunque è per l'anima, fino a che non abbia pagato quel che deve, come appunto dice il suo nome, un *soma*, cioè un mezzo di salvezza e non occorre cambiarvi nulla, neppure una lettera.

ERMOGENE [400d] Su questi argomenti, o Socrate, mi pare che sia stato detto abbastanza. sui nomi degli dèi, come poco fa tu hai fatto per quello di Zeus, potremmo esaminare alla stessa maniera se i loro nomi sono stati posti correttamente?

SOCRATE Certo, per Zeus, o Ermogene, se noi avessimo senno, avremmo un modo, il più bello di tutti, poiché degli dèi nulla sappiamo, né di loro, né dei loro nomi con i quali chiamano se stessi: è chiaro infatti che essi si chiamano con nomi veri. [400e] Un secondo modo corretto, è di chiamarli come noi abbiamo l'abitudine di invocarli nelle nostre preghiere, quali che siano i nomi e donde piaccia loro di essere chiamati, perché di essi niente altro sappiamo, [401a] perché mi sembra che sia una buona abitudine. Ma se tu vuoi, facciamo questa indagine, premettendo prima agli dèi che non faremo affatto questa ricerca su di essi, giacché non riteniamo di essere in grado di farla, ma sugli uomini, per conoscere con quali ragionamenti mai essi posero loro nomi. Questa infatti non è cosa empia.

ERMOGENE A me pare, Socrate, che tu parli proprio come è giusto.

SOCRATE [401b] Da quale altro nome potremmo

cominciare, seguendo la consuetudine, se non da quello di *Hestia?*

ERMOGENE È proprio giusto.

SOCRATE E cosa si può dire dunque che abbia pensato colui che le diede il nome di *Hestia*?

ERMOGENE Non mi pare davvero, per Zeus, che questo sia facile.

SOCRATE Ci sono molte probabilità, mio buon Ermogene, che i primi che attribuirono i nomi non fossero gente di poco conto, ma studiosi del cielo e cervelli fini.

ERMOGENE Perché?

SOCRATE A me pare che l'assegnazione dei nomi sia opera di uomini come questi; [401c] se uno poi considera anche nomi stranieri, non di meno scopre quello che ciascuno vuole dire. Ad esempio, anche a proposito di ciò che noi chiamiamo *ousia* ['essenza', 'sostanza'] c'è anche chi la chiama *essia* e altri ancora *osia.* In primo luogo dunque dal secondo di questi nomi ne deriva ragionevolmente che l'*ousia* delle cose sia chiamata *Hestia* e inoltre noi diciamo che è *[estin]* quello che ha parte dell'essenza delle cose, e per ciò è chiamata giustamente *Hestia.* Sembra infatti che anche noi anticamente chiamassimo *essia* l'*ousia.* E ancora, se riflettiamo sui sacrifici [401d] si può considerare che coloro che posero i nomi pensassero in questo modo: è verisimile infatti che prima che a tutti gli dèi sacrificassero innanzitutto a *Hestia* coloro che denominarono *essia* l'*ousia*[40] di tutte le cose. Ma quanti invece la denominarono *osia*, molto verosimilmente questi, secondo il pensiero di Eraclito, pensarono che tutte le cose esistenti sono in movimento e nulla resta fermo; dunque se causa e principio del loro essere in movimento è *l'othoun* ['spingere', 'mettere in moto'] è giusto chiamarla *osia* ['la forza che provoca il movimento']. E su tutto ciò basti quanto detto [401e] perché noi non ne

sappiamo nulla. Ma dopo *Hestia* è giusto fare ricerche sui nomi di *Rhea* e di *Kronos*. Però quello di *Kronos* lo abbiamo già esaminato. Ma, probabilmente, io dico cose che non hanno valore.

ERMOGENE Perché, Socrate?

SOCRATE Ma, amico mio, ho in mente uno sciame di saggi pensieri.

ERMOGENE E quale mai sarebbe?

SOCRATE [402a] Assolutamente ridicolo a dirsi, ma in parte credibile, penso.

ERMOGENE E quale?

SOCRATE Mi pare di vedere Eraclito che pronuncia certe antiche massime di saggezza, addirittura del tempo di crono e di Rea[41] delle quali anche omero ha parlato.

ERMOGENE E a qual proposito dici questo?

SOCRATE Dice Eraclito «che tutto si muove e nulla sta fermo» e confrontando gli esseri con la corrente di un fiume, dice che «non potresti entrare due volte nello stesso fiume».

ERMOGENE È così.

SOCRATE [402b] E dunque? Credi tu che la pensasse diversamente da Eraclito chi pose a nome dei progenitori degli altri dèi Rea e Crono? O pensi tu che così per caso egli abbia posto nomi di acque correnti?[42] E a sua volta anche Omero dice «Oceano genesi degli dèi» e «madre Tethys».[43] E così penso anche Esiodo. E anche Orfeo in un passo dice: [402c] «oceano dalla bella corrente, per primo contrasse il connubio, egli che prese in moglie la sorella Thetys, figlia della stessa madre».[44] Rifletti dunque come tutte queste testimonianze siano in accordo tra di loro e tendano tutte alle teorie di Eraclito.

ERMOGENE Mi pare che tu dica bene, o Socrate. Però io non riesco a capire cosa vuol dire il nome di *Thetys*.

SOCRATE Manca poco in verità che questo non lo dica lo stesso nome, che proviene contraffatto da fonte: infatti il termine *diattomenon* [‘quello che cola’] e [402d] l’altro *hethoumenon* [‘ciò che sgocciola’] sono immagini di fonte. Da ambedue questi nomi è composto il nome di *Thetys.*

ERMOGENE Questa, o Socrate, è un’ipotesi proprio intelligente.

SOCRATE E perché non dovrebbe? Ma dopo che viene? Di Zeus abbiamo già detto.

ERMOGENE Sì.

SOCRATE Diciamo allora dei suoi fratelli, di Poseidone e di Plutone e dell’altro nome con il quale il secondo viene chiamato.

ERMOGENE Molto bene.

SOCRATE Dunque questo nome di *Poseidon,* il primo che glielo assegnò [402e] mi pare che glielo abbia dato perché, mentre camminava, la natura del mare lo trattenne e non lo lasciò più andare avanti, ma divenne per lui come un *desmos ton podon,* un ‘legame dei piedi’. Chiamò il dio che domina questa potenza del mare *Poseidon,* come se fosse *Posidesmos* [‘legame ai piedi’]. E la *e* è stata aggiunta, forse, per eleganza. Probabilmente invece non vuol dire questo, ma in luogo del *sigma* [403a] c’erano un tempo due *lambda,* come dio *polla eidos* [‘che molte cose sa’]. Ed è possibile poi che da *seiein*[45] [‘scuotere’] fosse chiamato *ho seion* [‘lo scuotitore’]. Dunque la *pi* e il *delta* sono aggiunte. Quanto a *Plouton*, questo nome gli fu attribuito dal*ploutou dosis* [‘dono della ricchezza’], poiché la ricchezza si ricava da sotto la terra; quanto a *Haides,* invece, mi pare che i più intendano che con questo nome sia stato indicato *l’aides*[46] [‘l’invisibile’], ma poi, temendo questo appellativo, lo chiamano Plutone.

ERMOGENE [403b] E a te cosa ne pare, Socrate?

SOCRATE A me pare che gli uomini per molte ragioni

siano in errore riguardo la potenza di questo dio e lo temano benché egli non ne abbia colpa. E lo temono perché quando ciascuno di noi muore, se ne sta per sempre là, e poiché la nostra anima giunge da lui nuda del proprio corpo, lo temono anche per questo. A me pare invece che tutto tenda alla stessa cosa, e il potere del dio e il suo nome.

ERMOGENE E come?

SOCRATE [403c] Ti dirò dunque quello che è il mio parere; dimmi però: per un essere vivente qualsiasi, il legame più sicuro perché resti fermo in un dato posto, qual è: necessità o desiderio?

ERMOGENE Il desiderio, Socrate, e di molto.

SOCRATE E credi tu che molti non vorrebbero sfuggire al dio Haides se egli non legasse con il legame più forte quelli che vanno là?

ERMOGENE È chiaro.

SOCRATE Con qualche desiderio dunque egli li lega, se li lega con il più forte dei legami, e non con la necessità.

ERMOGENE Pare così.

SOCRATE E, a loro volta, i desideri sono molti?

ERMOGENE Sì.

SOCRATE [403d] E dunque li lega con il maggiore dei desideri,[47] se vuole trattenerli con il più grande dei legami.

ERMOGENE Sì.

SOCRATE E c'è un desiderio maggiore di quando uno, standosene insieme a un altro, pensa di divenire un uomo migliore grazie a lui?

ERMOGENE Assolutamente, in nessun modo può esserci, o Socrate.

SOCRATE Per questo diciamo, o Ermogene, che nessuno di quelli di là se ne vuole tornare qua, neppure le stesse Sirene, [403e] ma si sentono anche loro ammaliate come tutti

gli altri. Così belli, pare, sono i discorsi che Ade sa fare; e così da questo ne viene che egli è un perfetto sofista e un grande benefattore di quelli che sono insieme a lui, egli che così tanti beni riesce a dispensare anche a quelli di qua.[48] E lui ne possiede tanto numerosi, *houto polla,* dei beni là esistenti, che per questo si ebbe il nome di Plutone. E del resto il fatto che non voglia stare insieme agli uomini quando hanno ancora il corpo, ma soltanto allora, [404a] quando l'anima è pura da tutti i mali e da tutte le passioni legate al corpo, non sembra a te che si convenga a un filosofo e a chi ha bene considerato che soltanto così può tenerli, legandoli con il desiderio della virtù, mentre quando hanno ancora le passioni e le follie che si congiungono al corpo, neppure il padre Crono insieme a lui potrebbe trattenerli, dopo averli sottomessi con quei legami che, si racconta, possiede?

ERMOGENE Mi pare proprio che tu dica bene, o Socrate.

SOCRATE [404b] E dunque, Ermogene, il nome *Haides* è così lontano da derivare da *aides,* ['l'invisibile'], ma è ben più probabile che dal legislatore fu chiamato *Haides* per il fatto di *eidenai* ['sapere'] lui ogni cosa bella.

ERMOGENE Bene. Ma di *Demetra* ed *Hera* e *Apollo* e di *Athena* ed *Hephaistos* e *Ares* cosa diciamo?

SOCRATE *Demetra* sembra che sia stata chiamata in questo modo per il dono del cibo, in quanto *didousahos meter* ['che dà come una madre'], ed *Hera* in quanto è *erate* ['amabile'], [404c] si dice infatti che Zeus, innamorato di lei, la tiene con sé. Ma forse, occupandosi di cose celesti, il legislatore chiamò l'aer ['aria'] *Hera,* camuffando un po' il suo intendimento, ponendo il principio del nome alla fine. E tu puoi capirlo se ripeti spesso il nome di *Hera.*[49] Riguardo *Pherrephatta,* molti hanno paura anche di questo nome e di quello di *Apollo,* per inesperienza, sembrerebbe, della correttezza dei nomi; infatti, modificando alcune lettere pensano a *Phersephone* ['portatrice di morte'] e pare loro cosa

terribile;[50] esso indica invece che la dea è sapiente. [404d] Infatti, l'*ephaptomenon* e *l'epaphon,* ['quello che tocca' e 'quello che è in contatto'] delle cose *pheromena,* ['che sono trasportate'] e ciò che può seguirle potrebbe essere sapienza.[51] Questa dea dunque per la saggezza e per *ten epaphen toupheromenou* ['il contatto con quel che è mosso'] potrebbe essere chiamata correttamente *Pherepapha*, o qualcosa di simile; perciò con lei convive Ade, che è saggio, perché essa è tale; ora invece ne distorcono il nome considerando di maggior importanza la gradevolezza della pronuncia che la verità, tanto da chiamarla *Pherrephatta.* La stessa cosa avviene anche per *Apollo,* [404e] come si diceva; molti infatti sono impauriti dal nome del dio come se significasse qualcosa di terribile; o non vi avevi fatto caso?

ERMOGENE Ma certamente; tu dici proprio la verità.

SOCRATE Questo nome invece, a mio parere, è stato posto splendidamente, proprio per la potenza del dio.

ERMOGENE E come?

SOCRATE Tenterò di dirti quello che è il mio parere: infatti non può esserci nome, [405a] che, pur essendo uno solo, si armonizzi di più ai quattro poteri del dio, così da comprenderli tutti e in qualche modo da mostrarli: musica, vaticini, medicina e bravura nel tiro con l'arco.

ERMOGENE Parlane dunque: perché tu mi stai dicendo che questo nome è straordinario.

SOCRATE Ed è in armonia con lui perché il dio è musico. Innanzitutto la catarsi e la purificazione sia secondo la medicina che la mantica, e i fumi di zolfo, sia con preparati previsti dalla scienza medica [405b] che dalla mantica e le abluzioni in essi e le aspersioni, tutte queste cose possono avere questo solo scopo, di rendere l'uomo puro nel corpo e nell'anima, o no?

ERMOGENE Ma certamente.

SOCRATE E dunque non deve essere questo il dio che lava *[apolouon]* e che scioglie *[apolion]* da siffatti mali?

ERMOGENE Senza dubbio.

SOCRATE E dunque per questi scioglimenti *[apoliseis]* e per questi lavacri *[apolouseis],* [405c] siccome egli è medico riguardo a tali cose, dovrebbe essere chiamato correttamente *Apolouon,* [‘colui che lava’], quanto poi alla mantica, per via del vero e del semplice *[aploun],* che poi sono la stessa cosa, potrebbe essere chiamato correttamente *Aploun, alla tessala:* così infatti chiamano questo dio tutti i Tessali. E ancora, siccome egli è sempre maestro dei lanci [aei *bolon enkrates]* per le sue capacità nel tirare, è *Aeiballon* [‘che sempre colpisce’].[52] Quanto all’arte musicale occorre tenere presente che, come in *akolouthos* [‘seguace’] *e akoitis* [‘coniuge’] la *alfa* spesso significa *omou* [‘insieme’], anche qui *omoupolesin* [‘il movimento insieme’] vale sia per quel che riguarda il cielo, che chiamano poli, sia per quel che riguarda l’armonia nel canto [405d] chiamata sinfonia, poiché tutte queste cose, come dicono gli intenditori in fatto di musica e di astronomia, si muovono insieme secondo una certa armonia. Questo dio infatti sovrintende all’armonia muovendo insieme [omopolon] tutte queste cose, sia presso gli dèi, che presso gli uomini. Come dunque *l’omokeleuthon* [‘compagno di via’] lo abbiamo chiamato *akolouthos* [‘seguace’] e l’omo*koitis* [‘che giace insieme’] l’abbiamo chiamata *akoitis* [‘compagna di letto’][53] cambiando l’omo in *alfa,* così abbiamo chiamato *Apollo* [406a] quello che era *Homopolon*, aggiungendovi un altro *lambda,* altrimenti sarebbe divenuto omonimo di quel nome infausto *[Apolon,* ‘che ucciderà’, ‘che darà morte’]. E proprio questa è la ragione per cui anche ora alcuni sono sospettosi: non considerando correttamente il potere espresso dal nome, hanno paura come se avesse un significato di rovina. E invece è stato posto molto bene, come si diceva poco fa, perché abbraccia tutti i poteri del dio, che è

schietto, che sempre colpisce, che purifica, che tutto fa muovere insieme. Per quanto riguarda le Muse, poi, e in generale la musica, il nome provenne probabilmente dal verbo *mosthai* [‘tendere a’] e dalla ricerca e dalla filosofia. E *Letho* [Latona] [406b] dalla bontà della dea, perché è benevola [*ethelemon*] quando uno le chiede qualcosa. Ma forse è corretto come la chiamano gli stranieri – molti, infatti, la chiamano *Letho* –: pare che per l’assenza di durezza della sua indole, che anzi è affabile e dolce [leion], venga invocata come *Letho* da coloro che così la chiamano. Ad Artemide poi sembra che il nome sia stato posto per *l’artemes* [‘integrità’) per la modestia e per il suo desiderio di verginità. Ma forse colui che le assegnò il nome volle chiamarla esperta di virtù *[aretes histor]* o forse anche che detesta l’inseminazione [ton *araton misesasa]* del maschio nella femmina: per uno di questi motivi oppure per tutti questi insieme le assegnò questo nome colui che diede il nome alla dea.

ERMOGENE E che dire poi di *Dioniso* e di *Afrodite?*

SOCRATE Grandi cose chiedi, o figlio di Ipponico. Ma il nome attribuito a questi due dèi fu dato sia in un modo serio [406c] che in uno giocoso: quello serio domandalo pure ad altri; ma nulla impedisce che si esamini quello giocoso, perché anche gli dèi si dilettano dello scherzo. Dunque *Dioniso* nel suo significato scherzoso sarebbe ‘colui che dà il vino’, *Didoinysos;* il vino poi, poiché fa credere a parecchi di quelli che bevono di avere senno, mentre in realtà non ne hanno, potrebbe essere chiamato a buon diritto *oionous* [‘che fa credere d’avere senno’].[54] Per quanto riguarda *Afrodite* non va bene contraddire Esiodo, ma [406d] concordiamo con lui che fu chiamata Afrodite per essere nata *dall’aphros* [‘schiuma’]del mare.

ERMOGENE; Ma non vorrai dimenticarti proprio di *Atena,* Socrate, tu che sei Ateniese: e nemmeno di *Efesto* e di *Ares.*

SOCRATE E non sarebbe neppure giusto.

ERMOGENE No, certo.

SOCRATE Dunque, non è difficile dire per quale motivo le è stato dato l'altro suo nome.

ERMOGENE Quale?

SOCRATE *Pallas:* la chiamiamo anche così.

ERMOGENE Come no?

SOCRATE Se riteniamo che questo nome le sia stato posto dal suo danzare in armi, [406e] noi pensiamo una cosa giusta. Infatti noi definiamo [407a] *pallein* e *pallesthai* il sollevare in alto se stessi o qualcos'altro da terra o nelle mani, e *anche il* 'far danzare' e il 'danzare'.

ERMOGENE Certamente.

SOCRATE Per questa ragione dunque noi diciamo *Pallas.*

ERMOGENE E giustamente. Ma dell'altro nome cosa ne dici?

SOCRATE Quello di *Atena?*

ERMOGENE Sì.

SOCRATE Questo è più ostico, amico. Pare che anche gli antichi la pensassero a proposito di *Atena* come oggi gli esperti di Omero. [407b] I più di essi, infatti, studiando il poeta dicono che egli in *Atena* volle personificare il *nous* [mente]e la *dianoia [intelligenza],*e colui che le assegnò i nomi sembra che abbia pensato qualcosa di simile; anzi chiamandola con maggiore solennità *theou noesis* ['mente del dio'] dice che ella è *a theonoa,* ['la intelligenza divina'], usando alla maniera dei forestieri l'alfa invece dell'eta ed eliminando lo *iota* e il *sigma.* Ma è anche possibile che egli volesse chiamarla *Theonoe* ['intelligenza divina'] essendo quella che pensa cose divine meglio degli altri. Ma potrebbe anche averla voluta chiamare Ethonoe come se questa dea fosse *en toi ethei noesis* ['il pensiero dentro la natura']. [407c]

Ma poi lo stesso o altri in seguito, per abbellirne, secondo loro, il nome, la chiamarono *Athenaa.*

ERMOGENE E di *Efesto* poi, cosa dici?

SOCRATE Mi chiedi dunque di quel nobile *phaeos histor* [‘conoscitore di luce’]?

ERMOGENE Sì, certo.

SOCRATE Ma non è chiaro a tutti che costui è *Festos* [‘il luminoso’], con l’aggiunta di una *eta?*

ERMOGENE Potrebbe essere, a meno che tu, come pare, non abbia un’altra spiegazione.

SOCRATE Affinché non accada, chiedimi di *Ares.*

ERMOGENE Chiedo.

SOCRATE [407d] Dunque, se tu vuoi, potrebbe essere chiamato *Ares* per l’*arren* [‘mascolinità’] e *andreion* [‘virilità’];[55] se poi è per la sua durezza e inflessibilità, ciò che viene chiamato appunto *arraton,*[56] in ogni modo a un dio della guerra conviene essere chiamato *Ares.*

ERMOGENE Ma certo.

SOCRATE Ma ora, in nome degli dèi separiamoci dagli dèi, perché io temo di parlare di essi. Ma proponi pure altri nomi che ti interessino, «affinché tu sappia chi sono i cavalli di Eutifrone».[57]

ERMOGENE [407e] Farò così, pure chiedendoti ancora una sola cosa su *Ermes,* perché Cratilo dice che io non sono Ermogene.[58] Tentiamo di vedere anche cosa significhi questo nome, per capire se costui dice qualcosa di giusto.

SOCRATE In realtà sembra che questo nome Ermes abbia una qualche attinenza con la parola, e con l’essere il dio *ermeneus* [‘interprete’], nunzio, ladro, [408a] ingannatore nei discorsi e trafficante: tutta una attività che riguarda la potenza della parola. Come dicevamo anche prima, l’ei*rein* è l’uso della parola, mentre l’altro termine che anche Omero

spesso adopera, dicendo *emesato* [‘escogitò’], *significa macchinare.*[59] A partire dunque da questi due termini [408b] il legislatore ci presenta questo dio come *o mesamenos* [‘colui che escogitò’] il parlare e il discorso – il parlare infatti è *eirein* – e quasi ci ordina: «O uomini, colui che escogitò il parlare, è giusto che da voi venga chiamato *Eiremes».* Ora noi, abbellendo, così ci sembra, il suo nome, lo chiamiamo Ermes.

ERMOGENE Per Zeus! Mi pare che Cratilo dica giustamente che io non sono Ermogene; non sono certo molto disinvolto nel parlare.

SOCRATE E che Pan sia figlio con doppia natura di Ermes, corrisponde al vero, amico mio.

ERMOGENE [408c] E come?

SOCRATE Tu sai che la parola significa ‘ogni cosa’ e va in giro, ed è sempre in movimento, è doppia, vera e falsa.

ERMOGENE Certo.

SOCRATE E dunque la componente vera di essa, liscia e divina abita lassù, tra gli dèi, mentre quella menzognera, aspra e caprina sta quaggiù tra la moltitudine degli uomini. Qui infatti dimorano molti miti e menzogne, nella vita tragica.[60]

ERMOGENE Certo.

SOCRATE Giustamente dunque chi esprime ‘ogni cosa’ *[pan],* ed è sempre in movimento [aei*polon],* [408d] può essere *Pan aipolos* [‘capraio’],figlio a doppia natura di Ermes, nella parte superiore liscio, in quella inferiore aspro e caprigno. E quindi Pan è la parola o il fratello della parola, se è figlio di Ermes; e non v’è alcuna meraviglia che il fratello somigli al fratello. Ma, come ti dicevo prima, o caro, lasciamo perdere gli dèi.

ERMOGENE Con questi, o Socrate, chiudiamo pure, se vuoi. Ma di questi altri cosa ti impedisce di trattare, cioè del

sole, della luna, degli astri, della terra, dell'etere, del fuoco, [408e] dell'acqua, delle stagioni, dell'anno?

SOCRATE Tu me ne chiedi proprio parecchi; tuttavia, visto che ti fa contento, accetto.

ERMOGENE Sì, mi farai piacere.

SOCRATE Quale desideri dunque per primo? Vuoi che, come dicevi poco fa, trattiamo del sole [elios]?

ERMOGENE Certo.

SOCRATE Sembra dunque più chiaro questo nome se ci si avvale [409a] della forma dorica: i Dori infatti lo chiamano *alios. Alios* dunque può derivare dal fatto che 'aduna'[alizei], nello stesso luogo gli uomini non appena sorge, oppure anche perché sempre gira su se stesso *[aei heilei ion],* procedendo intorno alla terra, o anche perché, è verosimile, tinge di vari colori le cose che nascono dalla terra. Del resto *poikillein* ['tingere di vari colori'] e *aiolein* ['screziare'] significano la stessa cosa.

ERMOGENE E cosa dici riguardo a *selene* ['la luna']?

SOCRATE Pare che questo nome metta alle strette Anassagora.[61]

ERMOGENE Perché?

SOCRATE Rivela a quel che sembra che è più antico quello che egli sosteneva invece come recente, [409b] che la luna prende la propria luce dal sole.

ERMOGENE Come?

SOCRATE: Ma perché *selas* ['splendore'] e *phos* ['luce'] sono più o meno la stessa cosa.

ERMOGENE Sì.

SOCRATE Ora questa luce intorno alla luna è sempre nuova e vecchia se gli Anassagorei dicono il vero; il sole infatti ruotando sempre attorno ad essa la inonda continuamente di luce nuova, mentre invece è vecchia quella

del mese precedente.

ERMOGENE Certo.

SOCRATE E molti la chiamano *Selenaia.*

ERMOGENE Vero.

SOCRATE E siccome ha sempre uno splendore vecchio e nuovo *[selas neon kai enon exei aei],* [409c] potrebbe essere chiamata con il più giusto dei nomi *Selaenoneoaeia,* ma poi, una volta contratto, viene chiamata *Selenaia.*

ERMOGENE È proprio un nome da ditirambo questo, o Socrate. Ma cosa dici del mese [men] e degli astri [astra]?

SOCRATE *Men* o *meis* viene da *meiousthai* ['diminuire'], quindi dovrebbe correttamente essere chiamato *meies* ['quello che diminuisce'], mentre gli astri derivano il proprio nome, pare, da *astrape* ['luminosità', 'lampo']; *astrape* poi, in quanto fa volgere lo sguardo [ta *opa anastrephei],* sarebbe con esattezza *anastrope:* ma poi, per abbellimento, viene chiamata *astrape.*

ERMOGENE E che dici del fuoco *[pyr],* e dell'acqua *[ydor]?*

SOCRATE [409d] Quanto al fuoco sono in imbarazzo, e c'è rischio che la Musa di Eutifrone mi abbia abbandonato, oppure è un nome molto difficile. E allora considera a quale trovata mi appelli tutte le volte che mi trovo in imbarazzo.

ERMOGENE A quale?

SOCRATE Te lo dirò, e tu rispondimi. Potresti dirmi per qual maniera *pyr* viene chiamato così?

ERMOGENE Io no, per Zeus!

SOCRATE Esamina dunque le mie supposizioni su questo problema. Ritengo [409e] che i Greci e in particolare quelli che vivono sotto il dominio dei barbari, molti nomi li abbiano derivati proprio da essi.

ERMOGENE Ebbene?

SOCRATE Se uno dunque cerca il criterio con il quale

questi nomi sono stati attribuiti secondo la lingua greca e non secondo quella dalla quale il nome è stato probabilmente derivato, tu sai bene che può trovarsi alle strette.

ERMOGENE È naturale.

SOCRATE [410a] Bada dunque che anche questo nome, *pyr,* non sia di origine barbara. Infatti non è facile adattarlo alla lingua greca; è evidente invece che sono i Frigi a chiamarlo così facendo una piccola modifica, e così sia detto anche di acqua *[ydor],* e di cani *[kynes]e* di molti altri nomi.

ERMOGENE È così.

SOCRATE Non bisogna dunque forzare questi nomi, anche quando si avesse qualcosa da dire in merito. In questo modo dunque io mi sbarazzo di *pyr* e di *ydor.* [410b] Ma *l'aer* [‘aria’] è stata chiamata così, o Ermogene, perché solleva [a/re/],[62] le cose da terra? Oppure perché scorre sempre *[aeirhei]?* Oppure perché da essa, quando scorre, sorge il vento? E infatti i poeti chiamano i venti *aetai.*[63] E per questo forse ha il significato di *aetorroun* [‘vento che scorre’]come se si dicesse *pneumatorroun* [‘soffio che scorre’] [e con questo vuole dire che è aria]. E sull'etere [aither], io la penso a questo modo: poiché corre sempre [aei thei], fluendo intorno all'aer, giustamente potrebbe essere chiamato *aeitheer.* E *ghe* [‘terra’] esprime meglio il suo significato, se si ricorre [410c] all'altro suo nome, *gaia.* Infatti *gaia* [‘terra’] potrebbe essere stata giustamente denominata *ghenneteira* [‘genitrice’], come dice Omero: infatti dice *gegaasin* [‘sono nati’] nel senso di *gheghennesthai* [‘essere stati generati’]. E con questo basta! Cosa ci aspetta dopo?

ERMOGENE *Le orai* [‘stagioni’], o Socrate, l'*eniautos* [‘annata’], e *etos,* [‘anno’].

SOCRATE *Orai* va pronunciato come in attico antico, se vuoi conoscerne il probabile significato: e sono dette *orai* da *orizein* [‘determinare’] gli inverni e le estati, i venti e i frutti

della terra. E poiché sono *orizousai* [‘determinanti’], possono chiamarsi correttamente *orai.* [410d] *Eniautos* ed *etos* sono probabilmente una sola cosa. Infatti quello che porta alla luce le cose che nascono e si sviluppano, ognuna a suo tempo, e questo *en autoi exetazei* [‘ricerca in se stesso’], come nelle considerazioni fatte prima il nome *Dios* [genitivo di Zeus] veniva diviso in due parti, e alcuni dicevano *Zena,* altri *Dia,* così anche in questo caso alcuni lo chiamano *eniautos* perché è *en eautoi [‘in se* stesso’], altri *etos* [‘anno’] poiché *etazei* [‘ricerca’]. Ma l’intera locuzione è *en eautoi etazei* [‘fa ricerca in se stesso’], e questa, pur essendo una sola espressione, viene sdoppiata, tanto che ne derivano due nomi: [410e] *eniautos* ed *etos.*

ERMOGENE Certo, Socrate, ti spingi molto avanti!

SOCRATE Pare anche a me di essere già molto avanti in fatto di sapienza.

ERMOGENE Ma certo.

SOCRATE Presto potrai dire anche di più.[64]

ERMOGENE [411a] Ma, dopo questo genere, volentieri io esaminerei con quale correttezza sono stati posti quei bei nomi che riguardano la virtù, quali ad esempio *phronesis* [‘saggezza’], *synesis* [‘comprensione’], *dikaiosyne* [‘giustizia’] e tutti gli altri di questo tipo.

SOCRATE Tu richiami, amico, un genere di nomi non da poco: tuttavia, poiché ho messo indosso la pelle di leone,[65] non debbo spaventarmi, ma fare ricerca, come conviene, su *phronesis*, *synesis*, ma anche su *gnome* [‘discernimento’], *episteme* [‘scienza’, ‘conoscenza’] e tutti quanti gli altri che hai chiamato [411b] bei nomi.

ERMOGENE Certo, non bisogna tirarsi indietro.

SOCRATE In realtà, per il cane, mi pare di non essere stato un indovino da poco pensando, cosa che avevo in mente anche poco fa, che quegli uomini antichi che imposero i nomi

ebbero a provare quello che capita oggi alla maggior parte dei sapienti, che per il loro continuo ricercare da ogni parte come stiano realmente le cose, vengono colti da capogiri: e così a loro sembra che le cose girino e vaghino in ogni direzione. [411c] E ritengono causa di questa loro opinione non la propria condizione interna, ma la natura stessa delle cose, si ché nessuna di esse è salda e sicura ma tutte scorrono e si muovono e generano sempre ogni tipo di cose e movimenti. Dico questo pensando a tutti i nomi or ora ricordati.

ERMOGENE Come mai questo, o Socrate?

SOCRATE Forse non hai posto mente a quello che si diceva ora: e cioè che i nomi sono stati attribuiti alle cose come se si muovessero, scorressero e divenissero tutte.

ERMOGENE No, non ci ho fatto assolutamente caso.

SOCRATE [411d] Innanzitutto, il nome che abbiamo detto per primo è proprio come se riguardasse cose di questo tipo.

ERMOGENE E quale?

SOCRATE *Phronesis:* è infatti *phoras kai rou noesis* [‘pensiero di movimento e di corrente’]. Ma sarebbe possibile intenderlo anche come *onesis phoras* [‘utilità di movimento’]. Dunque riguarda sempre il *pheresthai* [‘essere portato’, ‘muoversi’]. E se vuoi, la *gnome* [‘discernimento’] significa sostanzialmente *gonesskepsis* [‘ricerca sulla generazione’]: infatti *noman* [‘studiare’] e *skopein* [‘investigare’, ‘ricercare’] significano la stessa cosa. Del resto, se vuoi, la stessa *noesis* [‘pensiero’]è *neou esis* [‘tendenza al nuovo’], e il fatto che le cose esistenti siano nuove significa [411e] che sono generate di continuo. Chi dunque assegnò il nome di *noesis,* ha voluto significare che l’anima tende sempre al nuovo; infatti anticamente non si diceva *noesis,* ma invece dell’eta bisognava pronunciare due *epsilon: noeesis. Sophrosyne* poi, è salvezza *[soteria]* di quello che abbiamo esaminato or ora,

cioè della *phronesis.* [412a] E *episteme* significa che l'anima, quella degna di considerazione, tiene dietro [epetai], alle cose che sono in movimento e non le lascia indietro e nemmeno corre loro innanzi. Noi perciò introducendo una *e* bisogna che la chiamiamo *epeisteme.*[66] *Synesis* a sua volta parrebbe, grosso modo, equivalere a *sylloghismos* ['ragionamento', 'conclusione']; poi, quando si dice *synienai* accade di esprimere proprio lo stesso significato di *epistasthai* ['comprendere']. *Synienai* infatti vuol dire [412b] che l'anima avanza insieme con le cose. *Sophia* ('sapienza'), poi, significa *ephaptesthaiphoras* ['toccare il movimento'], ma questo è alquanto oscuro e strano. Però occorre pure ricordarsi che i poeti, assai spesso, quando si imbattono in qualcuna di quelle cose che cominciano ad avanzare rapidamente, dicono *esythe* ['balzò su'].[67] Uno spartano, tra i più illustri, aveva nome *Sous,* vocabolo questo che tra gli Spartani indica il movimento rapido. *Sophia* dunque significa contatto con tale movimento, come quello degli enti che si muovono. *Agathon,* poi, va attribuito a tutto ciò che di ammirevole [*agaston*] è in tutta la natura. Giacché tutte le cose camminano, alcune sono più veloci, altre più lente. Non tutta la velocità però è *agaston*, ma soltanto una parte di essa; dunque a questa parte del *thoon* ['veloce'][68] che è *agaston* si attribuisce il nome di *tagathon. Dikaiosune* ['giustizia']: che questo nome sia stato attribuito per la comprensione del giusto *[dikaiou sunesei],* è facile da capire: difficile è invece capire cosa voglia dire 'giusto' in sé. Sembra infatti che fino a un certo punto molti siano concordi, [412d] ma che poi ci siano contese. Quanti infatti ritengono che il tutto sia in movimento, pensano che per la maggior parte sia tale da non avere alcun'altra essenza che lo spostarsi, e che però attraverso questo tutto scorra un flusso, con il quale si genera tutto ciò che è generato. E tutto questo è velocissimo e sottilissimo. Diversamente, infatti, non potrebbe andare attraverso tutto l'esistente, se non fosse così

sottile che nulla può essergli di impedimento, e velocissimo tanto da comportarsi con le altre cose come se stessero ferme. Poiché dunque governa le altre cose *diaion* [‘penetrandole’][412e] fu chiamato correttamente con il nome di *dikaion* [‘giusto’], dopo aver preso a sostegno la forza di un *k* eufonico. Fino a questo punto, dicevamo or ora, molti concordano sul fatto [413a] che questo sia *to dikaion.* Ma io, che ho molto a cuore questo argomento, o Ermogene, sono venuto a sapere per vie riservate che il *dikaion* è anche la causa – ciò ‘per cui’ [di’o] qualcosa nasce, questa è appunto la causa – e qualcuno disse che andava bene chiamarlo addirittura *Dia.*[69] E poiché io, udite queste cose, continuo a interrogare tranquillo costoro: «Cosa mai dunque è il giusto, o ottimo uomo, se le cose stanno così?», do l’impressione di insistere più del lecito e di esagerare. [413b] E dicono che io ne ho saputo a sufficienza, e si accingono, volendo bene rimpinzarmi, a sostenere chi una cosa e chi un’altra, e non vanno più d’accordo. E l’uno mi dice che questo è il giusto [to *dikaion],* il sole; egli solo, infatti, comanda le cose passando attraverso *[diaion]* di esse, e riscaldandole [kaon]. E quando lo ripeto a un altro, lieto per aver sentito qualcosa di bello, lui si mette a ridere di me udendomi e mi chiede se io penso che non esista niente di giusto tra gli uomini quando [413c] è tramontato il sole. E siccome insisto perché a sua volta lo dica lui, mi risponde che è il fuoco; ma questo non è facile da capire. Un altro ancora sostiene che non è il fuoco in sé, ma proprio il calore che si trova nel fuoco. Ma un altro ancora afferma di ridersela di tutte queste trovate e sostiene che il giusto è quel che dice Anassagora, cioè la mente; e dice che questa, indipendente com’è e non mescolata a nessun’altra cosa, le governa tutte passando attraverso di esse. A questo punto io, amico caro, mi trovo in molto maggior imbarazzo che prima di aver tentato di apprendere [413d] cosa mai sia il giusto. Ma,

riguardo allo scopo per cui facevamo la nostra ricerca, pare che tale nome gli sia stato attribuito per queste ragioni.

ERMOGENE Mi pare, o Socrate, che queste cose tu le abbia sentite da un altro e non le esponga ora improvvisandole.

SOCRATE E riguardo alle altre?

ERMOGENE No, assolutamente.

SOCRATE Ascolta dunque, perché forse potrei farti credere che anche le rimanenti le dico senza averle udite da altri. Ma dopo la giustizia, che cosa ci rimane? Il coraggio *[andreia],* non l'abbiamo ancora esaminato, credo. È chiaro infatti che l'ingiustizia *[adikia]* [413e] è di impedimento per l'ente 'che passa attraverso' [diaion]; invece, 'il coraggio', significa che questo nome gli è stato attribuito in battaglia; e battaglia è nell'ente, se questo scorre, niente altro che la corrente contraria *[enantia roe].* Se dunque si elimina il *delta* dal *nome andreia,* il nome *anreia* [flusso impetuoso] indica proprio questa attività. È pur sempre chiaro che non la corrente contraria a ogni corrente [*roe*] è coraggio, ma quella che contrasta la corrente opposta [414a] al giusto: diversamente infatti non verrebbe lodato il coraggio. E così *arren* ['maschile'] e *aner* ['uomo'] si riferiscono a un qualcosa simile, a *ano rhoe* ['corrente verso l'alto']. *Gyne* ['donna'], poi, pare a me voglia significare 'generazione'[gone], e *thely* ['femminile'] pare che sia chiamato così da *thele* ['mammella']. E la *thele,*Ermogene, non ritieni che sia detta così perché fa 'fiorire' *[tethelenai],*[70] come accade a ciò che viene annaffiato?

ERMOGENE Mi pare di sì, o Socrate.

SOCRATE E anche lo stesso *thallein* ['fiorire'] mi sembra che rappresenti la crescita dei giovani perché è rapida e improvvisa. [414b] Ed è proprio quello che è stato imitato con il nome componendolo con *thein* ['correre'] e *allesthai* ['saltare']. Ma tu non ti rendi conto che io mi lascio

trascinare fuori dal seminato non appena imbocco un tratto di strada liscio. E sì che restano ancora molte questioni che sembrano impegnative.

ERMOGENE Dici il vero.

SOCRATE E una di queste è vedere anche che cosa mai voglia dire *techne* [‘arte’].

ERMOGENE Ma certo.

SOCRATE E non significa dunque *exis nou* [‘condizione della mente’], se togli il *tau* [414c] e aggiungi *ou* tra *ch* e *n* e tra *n* e *eta?*

ERMOGENE Sì, ma in modo molto cavilloso, o Socrate.

SOCRATE Ma, te beato, non sai che i primi nomi sono stati seppelliti da coloro che volevano solennizzarli, aggiungendo o togliendo delle lettere per una buona pronuncia e stravolgendoli da ogni parte sia per abbellirli sia per il tempo? Giacché in *katoptron* [‘specchio’] non ti pare strano l’aver inserito un ro?[71] Compiono tali mutamenti quelli che non si preoccupano affatto [414d] della verità, ma formano soltanto la bocca, tanto che aggiungendo molti elementi nei primi nomi riescono a fare in modo che nessuno giunga a comprendere cosa mai voglia dire il nome; così anche la Sfinge chiamano *Sphinx* anziché *Phinx*[72] e così per molti altri nomi.

ERMOGENE Avviene proprio così, Socrate.

SOCRATE Ma se si permetterà a chiunque di aggiungere o togliere ai nomi tutto quello che vuole, grande sarà la facilità di adattare qualsiasi nome a qualsiasi cosa.

ERMOGENE [414e] Dici il vero.

SOCRATE È vero sì. Ma io penso che tu, da saggio sorvegliante, debba osservare il senso della misura e della verisimiglianza.

ERMOGENE Io lo vorrei.

SOCRATE E con te, Ermogene, lo voglio anch'io: ma sta attento, [415a] caro amico, a non essere troppo pignolo, «che tu non abbia a snervare il mio coraggio»,[73] perché raggiungerò il culmine di quel che ho detto quando, dopo *tekhne* avremo ben considerato *mekhane* ['mezzo', 'macchina']. *Mekhane* infatti mi sembra significare *anein epi poly* ['andare avanti parecchio']. E infatti il *mekos* ['lunghezza'] indica press'a poco *to poly* ['la grandezza']. Da queste due parole dunque, il *mekos* e *l'anein* è stato posto il nome di *mekhane*. Ma, come dicevo poco fa, bisogna raggiungere il vertice delle cose enunciate; occorre ricercare cosa significano i nomi *arete* ['virtù']e *kakia* ['malvagità', 'vizio']. [415b] Di questi due l'uno non riesco ancora ad azzeccarlo, l'altro invece mi appare chiaro: si accorda infatti con tutte le cose dette prima. E siccome le cose sono sempre in movimento[74] tutto il *kakos ion* ['che si muove male'] è *kakia*. E quando questo 'andare male' verso le cose si trovi nell'anima, allora soprattutto assume la denominazione dell'intero, cioè *kakia.* Poi, che cosa sia mai questo 'male andare' a me sembra che risulti chiaro anche in *deilia* ['viltà'], nome che noi non abbiamo ancora preso in considerazione, anzi abbiamo saltato, [415c] mentre si doveva esaminare dopo *andreia* ['coraggio']. Mi sembra del resto che ne abbiamo saltati anche molti altri. E dunque la *deilia* dell'anima a me pare essere un legame *[desmos]* forte: perché *lian* ['troppo'] è in qualche modo una forza. Dunque il legame più forte e più grande dell'anima sarebbe la *deilia.* Così anche l'*aporia*[75] ['difficoltà', 'dubbio'] è un male e, come pare, lo è tutto ciò che è di impedimento all'andare, al farsi avanti. Sembra dunque che significhi questo, il *kakos ienai* ['il male andare'], cioè il farsi avanti molto a stento e con impaccio, e quando l'anima ce l'ha, si riempie di *kakia.* E se a tale condizione dell'anima si dà il nome di *kakia,* il contrario di questo dovrebbe essere *arete* ['virtù'], che vuol dire [415d]

in primo luogo *euporia* [‘facilità a procedere’], e poi che la *rhoe* [‘corrente’] dell’anima buona è sempre fluida, tanto che quando scorre senza impacci e senza impedimenti assume questo nome, mentre sarebbe giusto dire *aeireite* [‘che sempre scorre’] – ‘e forse vuol dire *hairete* (‘scelta’, ‘eletta’) in quanto è molto da ‘scegliere’ questa abitudine –, invece si è contratta ed è chiamata *areté.* Probabilmente tu dirai che io ancora meno il can per l’aia. Io sostengo invece che, se quanto dicevo prima di *kakia,* [415e] andava bene, va bene anche questo *areté.*

ERMOGENE [416a] Ma il nome *kakon* [‘cattivo’], che hai citato per molti tra i nomi esaminati in precedenza, cosa vuol significare?

SOCRATE Mi sembra strano, per Zeus, e anche difficile da azzeccare. Anche per questo ricorro a quella scappatoia.

ERMOGENE E qual è?

SOCRATE Quella di dire che anche questa è parola forestiera.

ERMOGENE E sembra che anche questa volta tu dica bene. Ma, se sei d’accordo, lasciamo andare questo e cerchiamo invece di vedere con quale logica sono stati posti i nomi *kalon* [‘bello’] e *aischron* [‘brutto’].

SOCRATE Cosa significhi *aischron* a me pare chiaro: concorda infatti con quanto si è detto in precedenza. A me pare infatti che chi attribuì i nomi aborrisse soprattutto [416b] ciò che è di impedimento e trattiene gli esseri dal fluire, e quindi *toi aei ischonti ton roun* [‘a quello che sempre trattiene la corrente’] pose il nome di *aeischoroun;* ma ora, avendolo contratto, dicono *aischron.*

ERMOGENE E riguardo a *kalon?*

SOCRATE Questo è più difficile da capire. Eppure lo dice da solo. È cambiato soltanto per l’armonia e la lunghezza dell’*ou.*

ERMOGENE Come mai?

SOCRATE Questo nome a me pare che sia quasi un sinonimo di pensiero.

ERMOGENE Come dici?

SOCRATE [416c] Ebbene, quale pensi tu che sia la causa dell'‘essere nominato' *[klethenai]* per ciascun essere? Non è forse ciò che ha posto i nomi?

ERMOGENE Certamente, sì.

SOCRATE E questo non è forse il pensiero degli dèi e degli uomini o l'una e l'altra cosa insieme?

ERMOGENE Sì.

SOCRATE Dunque ciò che ha dato nome alle cose [*to kalesan*] e ciò che dà loro il nome [*to kaloun*] non sono la stessa cosa, cioè il pensiero?

ERMOGENE Pare.

SOCRATE Allora anche tutte le cose compiute dalla mente e dall'intelligenza sono da lodare e tutte le altre invece sono da vituperare?

ERMOGENE Certamente.

SOCRATE [416d] E dunque l'arte medica produce medicine, e quella dell'edificare produce costruzioni. Oppure tu che dici?

ERMOGENE Questo, pure io.

SOCRATE E dunque *to kaloun* [‘ciò che dà il nome'] compie *kala* [‘cose belle']?[76]

ERMOGENE Per forza.

SOCRATE È questo, come dicevamo, non è pensiero?

ERMOGENE Ma certo.

SOCRATE E dunque a ragione il *kalon* è una sorta di sinonimo dell'intelligenza che compie quelle cose che noi abbiamo care chiamandole belle.

ERMOGENE Pare.

SOCRATE [416e] Che ci resta ancora di nomi di tal genere?

ERMOGENE Quelli che si riferiscono al buono *[agathon*],al bello [kalon], in quanto convenienti *[sympheronta],* utili *[lysitelounta],* [417a] vantaggiosi *[ophelima],* che arrecano guadagno *[kerdalea],* e i loro contrari.

SOCRATE Dunque, quanto a *sympheron* [‘conveniente’] può darsi che scopra anche da te la spiegazione partendo da quanto si è detto in precedenza. Sembra in qualche modo fratello della scienza, perché non ha altro significato che ‘mossa simultanea’ [hama *phora]* dell’anima insieme alle cose; e le cose determinate da questo movimento vengono chiamate ‘convenienti’ *[sympheronta]* e ‘giovevoli’ *[symphora]* dal muoversi, sembra, tutte insieme in cerchio. [417b] E *kerdaleon* [‘utile’] deriva da *kerdos* [‘utilità’, ‘guadagno’]. *Kerdos* rivela il suo significato a chi sostituisce un *ny* al *delta*: infatti, denomina il bene in un altro modo. E poiché si mischia *[kerannythai*] a tutte le cose passando loro attraverso, gli fu assegnato il nome che indica questa sua forza; ma inserendo un *delta* al posto del *ny* si pronunciò *kerdos.*

ERMOGENE E su *lysiteloun* [‘utile’] cosa dire?

SOCRATE Mi sembra, o Ermogene, che non come lo usano i bottegai quando si liberano dalle spese [417c] sia da intendere *lysiteloun* [‘utile’], ma nel senso che, poiché è l’ente più veloce dell’essere, non consente che le cose si fermino, né che il movimento si arresti e si interrompa avendo conseguito il *telos* [‘fine’] ma lo libera [lyei] sempre se una qualche fine si appresta a sopraggiungere e lo rende continuo ed eterno; per questa ragione mi pare che il bene fu chiamato *lysiteloun* [‘utile’]:[77] in definitiva, siccome ‘libera dalla fine’ *[lyei to telos]* il movimento, fu chiamato *lysiteloun. Ophelimon* [‘giovevole’] invece, è un nome straniero: e anche Omero si

servì spesso di *ophellein* (‘giovare’). È il termine che indica il crescere e il fare.

ERMOGENE [417d] E noi come la mettiamo con i nomi che significano il contrario di questi?

SOCRATE Per quanti sono in netta contrapposizione con essi, mi sembra che non ci sia alcun bisogno di prenderli in esame.

ERMOGENE E sarebbero?

SOCRATE *Asymphoron* [‘non conveniente’], *anopheles* [‘non giovevole’], *alysiteles* [‘inutile’], *akerdes* [‘non fruttuoso’].

ERMOGENE Dici il vero.

SOCRATE Consideriamo invece *blaberon* [‘dannoso’] e *zemiodes* [‘svantaggioso’].

ERMOGENE Sì.

SOCRATE E *blaberon* vuol dire che ‘danneggia la corrente’ *[blapton ton roun]* [417e], *blapton* a sua volta, significa ‘che vuole afferrare’ *[boulomenon aptein];* del resto *aptein* [‘connettere’] e *dein* [‘legare’] hanno lo stesso significato; e questo è sempre riprovevole. ‘Quello che vuole fermare la corrente’ [*to boulomenon aptein roun]* nella maniera più corretta [418a] sarebbe *boulapteroun,* ma, reso più bello, a mio parere, viene chiamato *blaberon.*

ERMOGENE Provengono da te con grande varietà, Socrate, i nomi; e mi sembrava ora che tu imitassi con la bocca il suono del flauto nel preludio dell’inno di Atena, quando pronunciavi questo nome: *boulapteron.*

SOCRATE Non ne sono io la causa, Ermogene, ma chi ha dato questo nome.

ERMOGENE Dici il vero; ma di *zemiodes* [‘svantaggioso’, ‘dannoso’] cosa si potrebbe dire?

SOCRATE Cosa mai vorrà dire *zemiodes?* Rifletti,

Ermogene, su come io dica la verità dicendo che gli uomini, aggiungendo o eliminando delle lettere, alterano gravemente il senso dei nomi, al punto che anche operando mutamenti di nessun conto, [418b] fanno sì che talvolta essi vengano a significare il contrario. Ad esempio nel caso di *to deon* [‘ciò che è necessario’]. Ho pensato a questo e me ne sono ricordato poco fa, proprio da quello che stavo per dirti, che questa nostra e pur bella lingua moderna ha stravolto fino a far loro significare il contrario i termini *deon* e *zemiodes,* facendone sparire il senso, mentre la lingua antica rivela con chiarezza quello che entrambi vogliono dire.

ERMOGENE E come?

SOCRATE Te lo dirò: tu sai che i nostri antichi si avvalevano molto dello *iota* e del *delta,* soprattutto [418c] le donne, che più di tutti conservano l’antico modo di parlare. Ora invece mettono *eta* o *ei* invece di *iota* e il *delta* al posto di *zeta*, come se si trattasse di tonalità superlative.

ERMOGENE Come mai?

SOCRATE Ad esempio i più antichi chiamavano il giorno *imera,* altri poi *emera,* e oggi lo chiamano *emera.*[78]

ERMOGENE È così.

SOCRATE Dunque, lo sai tu che fra questi nomi solo quello più antico rivela il pensiero di chi lo ha posto? Infatti dall’oscurità sorgeva la luce per uomini contenti e [418d] *imeirontes* [‘desiderosi’], per questa ragione essi chiamarono *imera* il giorno.

ERMOGENE Pare proprio così.

SOCRATE Ora invece, con questo suono enfatico tu non potresti neppure intuire cosa vuol dire *emera.* E ci sono alcuni che pensano che, siccome il giorno [emera] rende mansueti [èmera][79] per questo è stato denominato così.

ERMOGENE Sembra anche a me.

SOCRATE E sai tu che *zugon* [‘il giogo’] gli antichi lo

chiamavano *dyogon* [‘traino a due’]?[80]

ERMOGENE Ma certo.

SOCRATE Bene, *zugon* non vuol dire niente, l’altro invece, a causa del legame [418e] dei due [dyo] per il traino [agoge] è stato assegnato a ragione; ora invece si dice *zugon* e così avviene in molti altri casi.

ERMOGENE Pare di sì.

SOCRATE Allo stesso modo dunque, *deon* [‘doveroso’]detto così significa innanzi tutto il contrario rispetto a tutti i vocaboli che richiamano il bene; infatti, essendo il *deon* idea di bene, appare come un legame *[desmos]* e ostacolo al movimento, come se fosse fratello di *blaberon* [‘dannoso’].

ERMOGENE Certamente, Socrate. Pare proprio così.

SOCRATE Ma non se si fa uso del termine antico, [419a] che verosimilmente è stato posto più correttamente di quello moderno, e che sarà in consonanza con i nomi di prima che riguardano il bene, alla sola condizione di rimettere lo *iota* al posto dell’eta come nell’antichità; infatti in questo modo ‘quel che passa attraverso’ *[diion]* e non *deon* [‘che lega’] esprime il bene, ed è da elogiare. E così non contraddice se stesso colui che pone i nomi, ma *deon* e *ophelimon* e *lysiteloun* e *kerdaleon* e *agathon* e *sympheron* e *euporon* sembrano dire la stessa cosa, significando con nomi diversi [419b] ciò che dà ordine e passa dappertutto e dappertutto viene lodato. E così anche *zemiodes* [‘dannoso’] se, in conformità alla lingua antica, tu rimetti un *delta* al posto della *zeta* ti si chiarirà che *il nome fu assegnato a to doun to ion* [‘quel che lega ciò che si muove’], e fu chiamato *demiodes*.

ERMOGENE E che significato hanno *edone* [‘piacere’], *lype* [‘dolore’], *epitymia* [‘desiderio’] e nomi simili, Socrate?

SOCRATE Non mi sembrano molto difficili, Ermogene. Per

edone [‘piacere’], è l’azione rivolta all’onesis [‘giovamento’][81] che probabilmente ha questo nome – vi è stato inserito un *delta,* [419c] cosicché viene chiamata *edone* anziché *eone* –. E *lype* [‘dolore’] forse è stata chiamata così dalla *dialysis* in conseguenza della ‘dissoluzione’ del corpo, che esso sopporta proprio in quella sofferenza [pathos]. *Ania* poi [‘afflizione’] è ciò che è d’ostacolo all’andare [ienai]. Mi sembra poi che *alghedon* [‘sofferenza’] sia un termine forestiero derivato da *algheinon* [‘sofferente’]. A sua volta *odune* [‘pena’] pare provenga da *endysis* [‘invasione’] del dolore. E *achthedon [‘oppressione’]:*[82] riesce chiaro a chiunque che il nome è tratto dalla gravità del movimento. Quanto a *chara* [‘gioia’] sembra che sia stata chiamata così da *diachysis* [‘espansione’], e da *euporia tes roes* [‘scioltezza del flusso’] dell’anima. [419d] E *terpsis* [‘godimento’] viene da *terpnon* [‘godibile’]. E *terpnon* è stato così denominato da *erpsis* [‘lo strisciare’] attraverso l’anima che rassomiglia a un ‘soffio’ *[pnoe].*[83] Correttamente sarebbe dovuto essere *erpnoun*, ma col tempo si è cambiato in *terpnon.* Quanto a *euphrosyne* [‘gaudio’], non c’è affatto bisogno di spiegare il perché: è chiaro a chiunque che prese questo nome dal ‘muoversi bene’ [eu *sympheresthai*] dell’anima in armonia con le cose: il termine corretto sarebbe stato *eupherosyne,* tuttavia diciamo *euphrosyne.* Neppure *epithimia* [‘desiderio’] è difficile. È chiaro infatti che questo nome [419e] fu assegnato a quella forza che ‘va dentro l’animo’ [epi *ton thymon iousa]. Thymos* poi [‘animo’] avrebbe questo nome dall’impeto [thysis], e dal ribollire dell’anima. *Imeros* (‘brama d’amore’) fu così denominato da quella sorta di ‘corrente’, *rous,* che più di ogni altra cosa trascina l’anima. E infatti siccome ‘fluisce impetuoso e bramoso’ *[iemenos rhei kai ephiemenos][420a]* verso le cose e così trascina con forza l’anima attraverso ‘l’impeto della corrente’ [esis *tes roes],* da tutta questa forza fu chiamato *imeros.* Ed anche *pothos* a sua volta è così denominato

significando che è ‘desiderio’ non di cosa presente, ma di qualcosa ‘che si trova altrove e lontano’ *[allothi pou on kai apon],* di qui è stato denominato appunto *pothos,* mentre quando è presente quello che qualcuno brama, viene chiamato *imeros.* Ed *eros* [‘amore’] significa che ‘irrompe dentro dall’esterno’ *[eisrei exothen],* e questa corrente non è interna a chi la possiede, [420b] ma vi è condotta dentro attraverso gli occhi;[84] per queste ragioni dallo ‘entrare dentro’ [esrein], anticamente fu chiamato *esros* – si faceva infatti uso dell’o breve *[omicron]* anziché dell’o lunga [omega]. Ma secondo te che cosa dobbiamo ancora prendere in esame?

ERMOGENE Riguardo a *doxa* [‘opinione’, ‘parere’] e altri nomi simili, che ti sembra?

SOCRATE *Doxa* ricevette il nome dall’‘inseguimento’ *[dioxis]* che l’anima conduce inseguendo il sapere della verità delle cose, oppure dal lancio *[bole]* con l’arco [toxo]; e sembra più probabile da quest‘ultimo. E la *oiesis* [‘convinzione’][420c] concorda con questo. Pare infatti che indichi l’oisis [‘il trasporto’] dell’anima verso ogni cosa, per conoscere la realtà di ogni essere, come anche *boule* [‘volontà’] si avvicina a *bole* [‘lancio’] e *boulesthai* [‘volere’] è vicino per significato a *ephiesthai* [‘avere desiderio’, ‘brama’] e a *bouleuesthai* [‘prendere decisioni’]. Tutti questi vocaboli che vengono di seguito a *doxa* sembrano rappresentazioni di *bole* [‘lancio’], come a sua volta il contrario *aboulia* [‘mancanza di volontà’] sembra essere invece *atychia* [‘mala sorte’], come di uno che non centra [ou *balon]* e non raggiunge *[etychen]* quello a cui mirava [eballe] e che voleva [ebouleto], su cui prendeva decisioni [ebouleuto], a cui aspirava *[ephieto]* con bramosia.

ERMOGENE [420d] Mi pare, Socrate, che tu sforni spiegazioni una dopo l’altra.

SOCRATE Infatti io corro, ormai, verso la fine. Però voglio ancora portare a termine *ananke* [‘necessità’], che segue

questi e *ekousion* [‘volontario’]; *ekousion* dunque è ‘ciò che si ritira’ (to *eikon)* e che non si oppone, ma, come dico, ‘si ritrae davanti a ciò che va’ *[eikon toi ionti]* e cioè a ciò che accade secondo volontà. *L’anankaion* [‘il necessario’] invece, il contrastante, essendo contrario alla volontà, può avere un nesso con l’errore e l’ignoranza, e viene avvicinato ad una marcia attraverso le gole [anke] delle montagne, [420e] in quanto – accidentate, aspre, boscose – impediscono il cammino. Probabilmente per questo fu detto *anankaion,* perché paragonato alla marcia attraverso le gole. Ma finché abbiamo forza non sprechiamola: e anche tu non smettere, ma fa’ pure delle domande.

ERMOGENE [421a] E io ti domando i nomi più grandi e più belli come *aletheia* [‘verità’], *pseudos* [‘menzogna’], *on* [‘ciò che è’] e lo stesso *onoma* [‘nome’] che è l’oggetto della nostra discussione: perché si chiama in questo modo?

SOCRATE Tu che cosa nomini con *maiesthai* [‘cercare’].

ERMOGENE Il ricercare, appunto.

SOCRATE Che somiglia infatti a un nome contratto da una frase, la quale dice che è un *onoma* su cui si indaga. E tu puoi capirlo meglio con ciò che chiamiamo *onomaston,* [‘il nominabile’] che infatti dice chiaramente che esso è *on ou masma estin* [‘ente su cui c’è un’indagine’]. [421b] *Aletheia,* poi, [‘la verità’] è pure un nome che assomiglia agli altri: sembra infatti che il moto divino dell’essere sia espresso con questo termine di *aletheia,* come se si trattasse di una corsa divina *[theia ale].* Lo *pseudos* [‘falsità’], è contrario al movimento: ancora una volta infatti viene biasimato quanto è trattenuto ed è costretto a starsene calmo, e viene accostato ‘a quelli che *dormono’[katheudontes].* Lo *psi* che vi è stato aggiunto nasconde quel che intende significare il nome. Poi *on* [‘essere’] e *ousia* [‘essenza’] si accordano con la verità se recuperano lo *iota.* Infatti significano *ion* [‘quello che va’], mentre a sua volta [421c] *to ouk on* [‘ciò che non è’] vuol dire

ouk ion, come dicono alcuni, 'che non va'.

ERMOGENE Mi pare, Socrate, che tu abbia sottoposto al vaglio con molto acume questi nomi. Ma se uno ti domandasse quale correttezza hanno questi nomi: *ion* ['che va'], e *reon* ['che scorre'], e *doun* ['che congiunge', 'che lega'] ...?

SOCRATE TU chiedi: «Cosa potremmo rispondergli?», è vero?

ERMOGENE Proprio così.

SOCRATE Uno stratagemma dunque lo abbiamo escogitato poco fa, in modo da dare l'impressione di dire qualcosa, rispondendo.

ERMOGENE E quale sarebbe?

SOCRATE Sostenere, quando si tratta di qualcosa che non conosciamo, che si tratta di un termine forestiero. [421d] E probabilmente qualcuno è veramente tale; e anche i primi nomi, per la loro antichità, potrebbero essere inspiegabili; e siccome i nomi sono stati stravolti in ogni senso non bisogna affatto sorprendersi se l'antica voce ormai in nulla differisce da una straniera attuale.

ERMOGENE Non dici nulla fuori luogo.

SOCRATE Infatti, dico cose verosimili. Questa non mi sembra però una competizione che consenta sotterfugi, ma occorre considerare questi punti con molto impegno. Pensiamoci su; se uno ci chiedesse sempre da quali parole è stato tratto il nome, [421e] e poi ancora di queste voglia conoscere da quali altre siano state tratte, e non la smetta mai di fare così, non sarebbe forse necessario che chi risponde smetta di parlare?

ERMOGENE A me pare di sì.

SOCRATE [422a] Dunque, quando chi risponde dovrebbe – ragionevolmente – cessare dal dare risposta? Forse quando si arriva a quei nomi i quali sono come elementi dei nomi

stessi e delle frasi? Perché non è giusto che sembrino composti da altri nomi, se sono realmente così. Ad esempio, or ora dicevamo che *agathon* [bene'] è combinato da *agaston* ['che suscita meraviglia'] e da *thoon* ['rapido', 'veloce'] e parimenti potremmo sostenere che *thoon* deriva da altri principi, e quelli da altri ancora. [422b] Ma se riuscissimo a cogliere quello che non è composto da altri nomi, giustamente potremmo dire che siamo ormai a un principio e che questo non dobbiamo più riferirlo ad altri nomi.

ERMOGENE A me pare che tu parli in modo corretto.

SOCRATE Ora dunque anche i nomi che adesso tu mi chiedi si trovano ad essere principi: occorre che ormai noi esaminiamo in qualche altro modo quale sia la loro correttezza?

ERMOGENE È probabile.

SOCRATE Sì, è probabile, Ermogene; tutti i nomi infatti visti in precedenza sembrano [422c] ricondurre a questi. E se è così come a me pare che sia, allora considera ancora insieme con me affinché non straparli dissertando sulla correttezza dei primi nomi.

ERMOGENE Parla pure, e io, per quanto posso, esaminerò con te.

SOCRATE Dunque, una sola è la correttezza di ogni nome, sia primo che ultimo, e nessuno di essi è diverso nell'essere nome: penso che sembri così anche a te.

ERMOGENE Certamente.

SOCRATE [422d] Ma la correttezza dei nomi dei quali abbiamo fatto la disamina fin qui intendeva essere tale da poter rivelare quale fosse ciascuno degli enti.

ERMOGENE Come no?

SOCRATE E questa caratteristica devono averla non meno i primi che gli ultimi nomi, se sono realmente nomi.

ERMOGENE Ma certo.

SOCRATE Ma gli ultimi, come sembra, potevano compiere questo per mezzo di quelli precedenti.

ERMOGENE Pare così.

SOCRATE E sia. Ma i primi nomi, quelli ai quali ancora non ne sono congiunti altri, in quale modo, per quanto è possibile, ci renderanno evidenti le cose nel modo migliore, [422e] se pure devono essere nomi?[85] Rispondi a questo: se non avessimo né voce né lingua e volessimo renderci chiare vicendevolmente le cose, non tenteremmo, come fanno ora i muti, di spiegarle con le mani, la testa, e con tutto il resto del corpo?

ERMOGENE E come sarebbe possibile in altro modo, o Socrate?

SOCRATE [423a] Se dunque, io penso, volessimo indicare quel che sta in alto ed è leggero, solleveremmo le mani verso il cielo, cercando di imitare la stessa natura della cosa; oppure ciò che sta in basso ed è pesante, le piegheremmo verso la terra. Se poi volessimo indicare un cavallo mentre corre o qualche altro animale, tu sai bene che renderemmo i nostri corpi e i nostri atti il più possibile simili ai loro.

ERMOGENE Mi sembra necessario che sia proprio come tu dici.

SOCRATE Così infatti, io penso, ci sarebbe una dimostrazione del corpo che mima, come pare, [423b] ciò che vuole indicare.

ERMOGENE Sì.

SOCRATE Ma siccome vogliamo segnalare con la voce, con la lingua, con la bocca, la manifestazione di ciascuna cosa non avverrà soltanto quando, per mezzo di questi organi, verrà fatta l'imitazione di una qualunque cosa?

ERMOGENE Mi pare necessario.

SOCRATE Un nome dunque, come pare, è un'imitazione con la voce di ciò che si imita; e chi compie l'imitazione dà nome con la voce a ciò che imita.

ERMOGENE A me pare di sì.

SOCRATE [423c] Ma a me, per Zeus, non sembra ancora che si dica bene.

ERMOGENE E perché?

SOCRATE Allora saremmo costretti ad ammettere che quelli che imitano le pecore, i galli e gli altri animali danno il nome alle bestie che imitano.

ERMOGENE Dici il vero.

SOCRATE Ti pare dunque che la cosa stia bene?

ERMOGENE A me no. Ma quale imitazione, o Socrate, sarebbe allora il nome?

SOCRATE In primo luogo, come a me pare, non è quando facciamo l'imitazione delle cose, così come [423d] le imitiamo con la musica, anche se, pure allora, noi le imitiamo con la voce; poi non mi sembra che noi apponiamo nomi quando imitiamo anche noi quello che imita la musica. Dico questo: non hanno le cose, ciascuna di per sé, voce e forma, e molte anche il colore?

ERMOGENE Ma certamente.

SOCRATE Sembra dunque che non nell'imitare queste cose consista l'arte di dare nomi e nemmeno in queste imitazioni. Queste arti infatti sono la musica, la pittura; o no?

ERMOGENE Sì.

SOCRATE [423e] E dunque? Non ti sembra che ciascuna cosa abbia una sua sostanza, come possiede pure il colore e tutto ciò che dicevamo poco fa? E in primo luogo lo stesso colore e la voce non hanno ciascuno una loro essenza[86] e così tutte le altre cose che sono ritenute degne di questa denominazione dell'essere?

ERMOGENE A me pare di sì.

SOCRATE Dunque se qualcuno fosse in grado di imitare proprio questo di ciascuna cosa, cioè l'essenza, con le lettere e con le sillabe, non rivelerebbe quel che è ciascuna cosa? O no?

ERMOGENE [424a] Ma certamente.

SOCRATE E che cosa diresti di uno che ha la possibilità di fare questo, come quelli di prima che li hai chiamati uno musicista, l'altro pittore: a costui quale nome daresti?

ERMOGENE Questo a me pare, Socrate, ciò che andiamo cercando da tempo: potrebbe essere chi da i nomi.

SOCRATE Dunque se questo è vero, pare ormai che si debba condurre l'esame su quei nomi di cui mi domandavi, come *roe* ['corrente'] e *ienai* ['andare'] e *schesis* ['trattenere'], se chi ha messo il nome con le lettere e con le sillabe giunge a possedere [424b] il loro essere tanto da imitarne la sostanza, oppure no.

ERMOGENE Ma certo.

SOCRATE Suvvia dunque, consideriamo se vi sono soltanto questi tra i primi nomi o anche molti altri.

ERMOGENE Io credo anche altri.

SOCRATE Ed è probabile. Ma quale può essere il modo per distinguere da dove chi imita comincia a imitare? siccome l'imitazione dell'essenza avviene per mezzo di sillabe e di lettere la cosa più corretta non è distinguere anzitutto i principi, come coloro che si occupano di ritmi, [424c] distinguono in primo luogo il valore dei principi singoli, poi delle sillabe e giungono così a compiere l'esame sui ritmi, ma non prima?

ERMOGENE Sì.

SOCRATE Dunque anche noi dobbiamo distinguere in primo luogo le componenti vocaliche, quindi tra le altre,

secondo le qualità, quelle afone e mute – così infatti le chiamano quelli che sono esperti in tale materia – e quelle che non sono ancora vocali, ma non sono neppure mute. E tra le stesse vocali quante specie diverse fra loro ci sono? E quando [424d] abbiamo compiuto queste distinzioni, occorre distinguere ancora tutte le cose a cui apporre i nomi, se ve ne sono di quelle, a cui si possono fare risalire tutte, come principi, dai quali è possibile esaminarle e vedere se in esse sono insite qualità come nei principi. Una volta esaminati tutti questi problemi, occorre sapere attribuire ciascun principio a seconda della somiglianza, sia che se ne riconduca uno a una sola cosa, oppure molti mescolati insieme a una sola cosa, come i pittori che quando vogliono rendere un'immagine, qualche volta ricorrono alla sola porpora, qualche altra volta invece [424e] a qualunque altro colore, oppure ne mescolano molti, come quando si apprestano a raffigurare il colore della carne umana e qualcos'altro di simile, a seconda, penso io, di ogni colore di cui abbisogni ciascuna immagine; così anche noi riporteremo i principi alle cose, uno solo a una sola cosa, là ove sembri giusto fare così, e molti insieme, componendo ciò che chiamano sillabe e poi ancora ponendo insieme sillabe [425a] da cui vengono composti i nomi e le parole. E poi di nuovo dai nomi e dalle parole noi metteremo insieme un qualcosa di grande, di bello e di completo, come là l'immagine con la pittura, qua invece un periodo con l'onomastica, con la retorica o quale che sia l'arte. o piuttosto non noi: ma io nel parlare mi sono lasciato andare: infatti furono gli antichi a mettere insieme i nomi così come ora sono composti. occorre che noi, se sapremo vagliarli tutti quanti con perizia, facendo così delle distinzioni, [425b] consideriamo invece con attenzione se tanto i primi nomi quanto gli ultimi sono stati posti secondo un buon criterio, oppure no. Ma il combinarli in altro modo, caro Ermogene, stai bene attento che non sia sciocco e fuori

strada.

ERMOGENE Probabilmente, per Zeus, o Socrate!

SOCRATE Ebbene? Hai fiducia tu di essere in grado di distinguere questi nomi in tale maniera? Io, per quel che mi riguarda, no.

ERMOGENE Io poi ne sono ben lontano.

SOCRATE Dobbiamo lasciare perdere dunque, o vuoi che noi, come possiamo, anche se non siamo in grado di vedere un granché, facciamo una prova, premettendo però, [425c] come poco fa a proposito degli dèi dicevamo che noi, pur non conoscendo nulla del vero, tentavamo di rappresentarci le idee degli uomini? Così anche ora, dicendo a noi stessi che, se noi o qualsiasi altro dovesse analizzare queste cose, occorrerebbe distinguerle così, per il momento, secondo il detto in voga, bisogna che ci diamo da fare secondo le nostre forze. Sei d'accordo, o dici un'altra cosa?

ERMOGENE A me pare proprio che vada bene così.

SOCRATE [425d] Ci appariranno ridicoli, a mio parere, o Ermogene, gli oggetti, una volta che ci siano ben chiari per averli imitati con le lettere e con le sillabe. Tuttavia è necessario. E non abbiamo nulla di meglio a cui appoggiarci circa la verità dei primi nomi, a meno che, come i tragici quando non hanno modo di risolvere qualche difficoltà, fanno ricorso alle macchine[87] sollevando in alto degli dèi, non voglia anche tu che ce ne liberiamo allo stesso modo, dicendo che i primi nomi li hanno posti gli dèi immortali e per questo vanno bene. E potrà essere [425e] per noi questo il miglior consiglio? Oppure quest'altro: che noi li abbiamo accolti da alcuni barbari, e i barbari sono più antichi? O perché, data la loro antichità, è impossibile sottoporli al vaglio, [426a] come anche i nomi forestieri? E tutti questi sarebbero espedienti, anche molto acuti, per chi non vuole spiegare come mai i primi nomi siano stati posti correttamente. E sì che chi non

conosce la correttezza dei primi nomi è impossibile che conosca quella degli ultimi, che necessariamente vengono chiariti da quelli di cui nessuno sa nulla. Ma è evidente che, chi va dicendo di essere esperto di tali cose, deve mostrare di esserlo particolarmente sui primi nomi [426b] e nel modo più efficace, o essere ben consapevole che sugli ultimi nomi non potrà dire che delle sciocchezze. oppure a te sembra diversamente?

ERMOGENE Niente affatto, Socrate.

SOCRATE Le impressioni dunque che mi sono fatto sui primi nomi mi sembrano del tutto avventate e anche comiche. Io dunque te ne metterò a parte, se lo vuoi. Tu poi, se hai qualcosa di meglio da portare avanti, tenta di metterne a parte anche me.

ERMOGENE Lo farò; ma tu, forza, parla!

SOCRATE [426c] In primo luogo mi pare che il *ro* sia come lo strumento di quella *kinesis* [‘movimento’], di cui non abbiamo detto per quale ragione abbia questo nome; ma è chiaro che vuole essere *esis* [‘tendenza’]: infatti anticamente non facevano uso della *eta)* ma *dell’epsilon.* L’inizio di questa parola viene da *kiein,* vocabolo forestiero; esso significa ‘andare’. Se uno dunque volesse trovarne il nome antico corrispondente alla nostra lingua attuale, dovrebbe chiamarla correttamente *esis.* ora invece da questa parola forestiera *kiein* con il cambiamento dell’età e con la frapposizione del *ni* viene detta *kinesis*, mentre occorrerebbe chiamarla *kieinesis* o *eisis.* [426d] La *stasis* poi [‘sosta’] vuole essere *apofasis* [‘negazione’] dell’andare, per un fatto di abbellimento si è chiamata *stasis.* La lettera ro, lo ripeto, parve essere un bello strumento di moto a colui che poneva i nomi per rappresentare il concetto di *phora* [‘movimento’]e assai spesso dunque egli se ne è avvalso per questo fine. E in primo luogo, nello stesso *rein* [‘scorrere’] e in *roe* [‘corrente’] attraverso questa lettera egli imita la *phora,* e così anche in

tromo [‘tremito’], [426e] *trechein* [‘correre’] e ancora in vocaboli come questi: *krouein* [‘percuotere’], *thrauein* [‘rompere’], *ereikein* [‘fendere’], *thryptein* [‘tritare’], *kermatizein* [‘spezzettare’], *rymbein* [‘far girare’]: tutte queste parole per lo più raffigurano il movimento tramite il *ro.* Egli infatti notava, io penso, che la lingua, su questa lettera,[88] sta ferma il meno possibile, ma vibra al massimo. Per questo mi pare che egli si sia avvalso di essa a questo scopo; dello *iota* si è avvalso per tutto quello che è minuto, che *ioi an* [può andare dappertutto] in modo ottimale. [427a] Per questi motivi imita *ienai* [‘andare’] e *iesthai* [‘lanciarsi’, ‘scagliarsi’] attraverso lo *iota,* come mediante il *phi,* lo *psi,* il *sigma* e lo *zeta* poiché queste lettere sono spiranti, egli imita e chiama con queste cose quali*psychron* [‘freddo’], *zeon* [‘bollente’], *seiesthai* [‘scuotersi’, ‘agitarsi’] e in genere il *seismon* [‘lo scuotimento’]. E quando imita qualcosa che è pieno d’aria, ovunque in questi casi colui che ha posto i nomi pare servirsi per lo più di tali lettere. Al contrario, la forza che al *delta* e al *tau* deriva dalla compressione e dall’appoggio della lingua [427b] pare che egli la consideri utile all’imitazione di *desmos* [‘legame’] e *stasis* [‘sosta’]. E accortosi che la lingua sdrucciola particolarmente nel *lambda,* per assimilazione chiamò le cose lisce *leia*, e nominò lo stesso *olisthanein* [‘sdrucciolare’] e *liparon* [‘untuoso’], e *kollodes* [‘vischioso’] e tutte le altre cose di questo genere. E siccome quando la lingua scivola le fa resistenza la forza del *gamma* imitò con esso il *gliskhron* [‘vischioso’], il *glyky* [‘dolce’] e il *gliodes* [‘viscido’]. [427c] E avvertendo poi nel *ni* un suono che rimane all’interno della voce, diede il nome a *endon* [‘interno’] e *entos* [‘dentro’] come per dare immagine alle cose con le lettere. E ancora attribuì *l’alpha* alla grandezza [mega] e l’eta alla lunghezza [mekos], perché queste lettere sono grandi. E avendo bisogno di un segno *o* per ciò che è tondo *[gongilon],* lo mescolò moltissimo a questo nome. E

così sembra che vada avanti il legislatore anche per gli altri nomi, facendo con lettere e sillabe un segno e un nome per ciascuna delle cose esistenti, e da questi, sempre con gli stessi nomi, mette insieme tutti gli altri, facendone l'imitazione. In questo, Ermogene, [427d] a me pare che debba consistere la correttezza dei nomi, a meno che Cratilo, qui presente, non voglia dire qualche altra cosa.

ERMOGENE Davvero, Socrate, mi dà spesso molto filo da torcere, come dicevo all'inizio, dicendo che esiste sì una correttezza dei nomi, ma non rivelando mai chiaramente quale essa sia, tanto che io non posso sapere se di proposito o per caso egli parla così oscuramente ogni volta di queste cose. Ora, [427e] Cratilo, dimmi, di fronte a Socrate, se ti convince quello che Socrate dice a proposito dei nomi, o se, invece, hai qualcosa di meglio da dire. E se l'hai, parla pure, affinché tu possa imparare da Socrate oppure sia tu a insegnare a noi, tutti e due.

CRATILO E che, Ermogene? Ti pare che sia facile imparare o insegnare così alla svelta una cosa qualunque, e tanto meno questa che sembra essere grandissima tra le più grandi?

ERMOGENE [428a] Per Zeus, a me no! Ma mi sembra detto a proposito il motto di Esiodo, che se anche uno aggiunge poco al poco è pur sempre utile.[89] Se dunque sei in grado di fare anche solo un poco di più, fallo, non tirarti indietro, ma fa' questo favore a Socrate, qui presente, come è giusto, ed anche a me.

SOCRATE E del resto anch'io, o Cratilo, non insisterei troppo in nessuna delle cose che ho detto, le quali anzi nel modo che a me sembrava più giusto ho vagliato con Ermogene; così, proprio per questo, fatti coraggio e se hai qualcosa di meglio dilla, [428b] che io sono pronto ad accettarla. E se tu avessi veramente qualcosa di più bello da dire rispetto a queste cose non me ne meraviglierei. Mi pare infatti che tu stesso abbia fatto ricerche su tali questioni e

abbia anche appreso da altri. se dunque tu dirai qualcosa di più bello, segna pure anche me tra i tuoi discepoli in merito alla correttezza dei nomi.

CRATILO È vero, Socrate, io mi sono interessato, come tu dici, di questi problemi e forse potrei farti mio discepolo. [428c] Ma temo anche che sia tutto il contrario, perché a me, non so come, viene da dirti il discorso di Achille, quello che nelle *Preghiere*[90] rivolge ad Aiace. Egli dice: «Aiace, rampollo di Zeus, Telamonio, signore di popoli, in tutto secondo il mio cuore hai saputo inviarmi parole». E a me, Socrate, pare che tu dia l'oracolo che si adatta al mio sentire, sia perché sei ispirato da Eutifrone,[91] sia perché da tempo una Musa è entrata in te, di nascosto.

SOCRATE [428d] O buon Cratilo, mi sorprendo anch'io, da tempo, della mia sapienza e ne diffido. Mi pare dunque necessario che io torni ad esaminare di nuovo quel che vado dicendo. infatti il lasciarsi trarre in inganno da se stessi è la cosa peggiore. Quando infatti colui che vuole ingannarti non si allontana neanche un pochino, ma ti sta sempre al fianco, come potrebbe non essere una sciagura? Occorre perciò, come pare, tornare ancora sulle cose già dette in precedenza, e tentare, secondo il detto del famoso poeta, di vedere «avanti e indietro contemporaneamente».[92] Perciò, ora soprattutto, guardiamo quel che è stato detto. [428e] Noi diciamo dunque: la correttezza del nome è quella che riesce a mostrare quale è la cosa. Possiamo sostenere che ciò è stato detto con completezza?

CRATILO Certamente: a me sembra più che sufficiente, Socrate.

SOCRATE Dunque i nomi si danno al fine di insegnare?

CRATILO Certo.

SOCRATE Possiamo affermare perciò che questa è un'arte di cui ci sono artèfici?

CRATILO Sicuro.

SOCRATE E quali?

CRATILO [429a] Quelli che tu ricordavi in principio: i legislatori.

SOCRATE E possiamo sostenere che quest'arte si genera negli uomini similmente alle altre, o no? intendo dire questo: tra i pittori non ce ne sono di peggiori e di migliori?

CRATILO Certo.

SOCRATE Dunque i migliori rendono più belle le loro opere, i loro dipinti; gli altri invece le fanno più brutte? Allo stesso modo quelli che costruiscono le case: alcuni le fanno più belle, altri invece più brutte?

CRATILO Sì.

SOCRATE [429b] E dunque anche i legislatori, alcuni rendono più belle le loro opere, altri più brutte?

CRATILO Questo ancora non mi risulta.

SOCRATE Allora non ti sembra che delle leggi alcune siano migliori, altre peggiori?

CRATILO No, certamente.

SOCRATE E neppure dei nomi, probabilmente, a te non pare forse che uno sia stato messo peggio e un altro meglio?

CRATILO No, sicuramente.

SOCRATE Dunque tutti i nomi sono stati dati bene?

CRATILO Quanti almeno sono nomi.

SOCRATE Ebbene? Possiamo ripetere ciò che si diceva poco fa, a Ermogene, qui presente, che neppure gli sia stato dato [429c] questo nome se lui non ha a che fare neanche un po' con 'la stirpe di Ermes' *[Hermou genesis]*, oppure che gli è stato dato sì, ma non giustamente?

CRATILO A me pare, Socrate, non che gli si riferisca, ma che sembra che gli si riferisca, mentre questo è il nome di un altro, a cui appartiene anche la natura [che il nome rivela].

SOCRATE E non si mentirebbe neanche affermando che costui è Ermogene, infatti neppure questo potrebbe accadere, dire che costui è Ermogene, se non lo è.

CRATILO Come dici?

SOCRATE [429d] Che affermare il falso non è assolutamente possibile, non è questo il senso del tuo discorso? sono in parecchi, o caro cratilo, a sostenere questo, ora e da tempo.

CRATILO E infatti, Socrate, uno, dicendo ciò che dice, come può non dire ciò che è? E non è questo affermare il falso, cioè dire quel che non è?

SOCRATE Questo è un discorso troppo sottile e per me e per la mia età, amico. Tuttavia rispondimi in questo: [429e] forse non ti sembra possibile dire il falso, ma pronunciarlo sì?

CRATILO A me non pare neppure il pronunciarlo.

SOCRATE E neppure parlare né rivolgere la parola in modo falso? Per esempio, se uno incontrandoti in terra straniera, stringendoti la mano ti dicesse: «Salve, o straniero Ateniese, figlio di Smicrione Ermogene», costui queste cose le pronuncerebbe, oppure le direbbe, o ne parlerebbe o le rivolgerebbe in tale modo non a te, ma a Ermogene qui, o a nessuno?

CRATILO Costui, o Socrate, a parer mio, emetterebbe in questo modo solo dei suoni.

SOCRATE [430a] Anche questa è bella: ma i suoni che costui emetterebbe sarebbero veri o falsi? oppure in parte veri e in parte falsi? Perché anche questo potrebbe bastare.

CRATILO Direi che fa del chiasso costui, agitandosi invano come uno che scuota un recipiente di bronzo battendovi sopra.

SOCRATE Orsù, Cratilo, mettiamoci d'accordo in qualche modo: non diresti tu che altro è il nome altro quello di cui è nome?

CRATILO Sì.

SOCRATE Dunque sei d'accordo che il nome è una imitazione [430b] della cosa.

CRATILO Assolutamente.

SOCRATE E dunque non sostieni che le pitture sono, in qualche altro modo, imitazioni di certi oggetti?

CRATILO Sì.

SOCRATE E allora – forse io non riesco ad afferrare quello che tu intendi dire, ed è probabile che tu parli correttamente –: è possibile spartire e attribuire ambedue queste imitazioni, le pitture e i nomi, e attribuirle a quegli oggetti di cui sono imitazione, o no?

CRATILO [430c] È possibile.

SOCRATE Ora, per prima cosa, rifletti su questo: è possibile l'immagine di un uomo attribuirla a un uomo e quella di una donna a una donna, e così le altre?

CRATILO Certo.

SOCRATE E quindi anche il contrario, attribuire quella dell'uomo alla donna e quella della donna all'uomo?

CRATILO È possibile anche questo.

SOCRATE E dunque queste attribuzioni sono giuste tutte e due o soltanto una?

CRATILO L'una delle due.

SOCRATE Quella, a mio parere, che attribuisce a ciascuna cosa ciò che le si addice o che le somiglia.

CRATILO A me pare così.

SOCRATE [430d] E dunque, per non combatterci a parole, io e te che siamo amici, accetta quello che dico. codesta, amico, io la chiamo attribuzione corretta per l'una e l'altra di queste imitazioni, per le figure e per i nomi, e per i nomi poi, oltre al fatto di essere giusta, è anche vera,[93] l'altra invece, l'attribuzione e il conferimento del dissimile, non è corretta,

ed è anche falsa quando sia inerente ai nomi.

CRATILO Attenzione però, Socrate, che questo, il non fare giuste attribuzioni, [430e] capiti nelle figure, ma non nei nomi, quando è necessario attribuire sempre in maniera corretta.

SOCRATE Come dici? In che cosa è differente questo da quello? Non può essere che uno, avvicinatosi a un altro uomo, gli dica: «Questo è il tuo ritratto» e gli mostri in un caso la sua immagine e in un altro invece quella di una donna? Per mostrare io intendo sottoporre qualcosa alla percezione degli occhi.

CRATILO Certamente.

SOCRATE Ebbene? Non è possibile ancora che quello, avvicinatosi allo stesso uomo, dica: «Questo è il tuo nome». Anche il nome è un'imitazione, come la pittura. Voglio dire questo: non sarebbe possibile a costui [431a] dirgli «Questo è il tuo nome», e dopo ciò sottoporre alla percezione dell'udito, in un caso, l'imitazione di quello, dicendo che è un uomo, e in un altro caso invece quella dell'elemento femminile del genere umano, dicendo che è una donna? Non ti pare che questo sia possibile e che talvolta avvenga?

CRATILO Io voglio, Socrate, concordare con te: sia così.

SOCRATE E fai bene, caro, se è così; e non occorre certo polemizzare su questo argomento. Ma se [431b] anche in questo caso è possibile una tale attribuzione, noi vogliamo chiamare una di queste dire il vero, l'altra invece dire il falso. E se la questione sta così ed è possibile attribuire non correttamente i nomi e non riferire a ciascuna cosa i nomi che le convengono, ma a volte quelli che non le si addicono, sarà anche possibile che avvenga lo stesso pure a proposito delle parole. E se è possibile attribuire in questo modo parole e nomi, per forza lo sarà anche per le frasi. [431c] Le frasi infatti secondo me non sono che una composizione di quelli.

oppure no, cratilo?

CRATILO È così: mi sembra infatti che tu dica bene.

SOCRATE Dunque se ancora una volta confrontiamo i primi nomi alle lettere, non succede forse come nelle pitture, di attribuire anche tutti i colori e le forme che loro si addicono, e a volte non tutti, ma alcuni lasciarli indietro, altri invece aggiungerli, e parecchi di più e più grandi. O forse non è possibile?

CRATILO È possibile.

SOCRATE Dunque chi li applica tutti rende belli i disegni e le immagini, chi invece ne aggiunge o ne toglie crea egli pure disegni e immagini, ma brutti.

CRATILO [431d] Sì.

SOCRATE Ma cosa dire di colui che mediante sillabe e lettere tenta di imitare la sostanza delle cose? Forse, secondo lo stesso criterio, se riporta tutto ciò che si addice, l'immagine, cioè il nome, sarà bella, ma se invece talvolta tralascerà o aggiungerà anche poco, sarà pure una immagine, ma non bella? Così dei nomi ce ne saranno alcuni creati bene, e altri male?[94]

CRATILO Forse sì.

SOCRATE [431e] Allora forse vi saranno un buon artefice di nomi e uno cattivo?

CRATILO Sì.

SOCRATE Il nome di costui non era forse "legislatore"?

CRATILO Sì.

SOCRATE E dunque forse, per Zeus, ci sarà, come nelle altre arti, un legislatore buono e uno cattivo, se siamo d'accordo sulle cose dette prima.

CRATILO È così. Ma vedi, Socrate, quando queste lettere come *l'alpha* e il *beta* e ciascuno dei principi, noi li attribuiamo ai nomi in conformità dell'arte grammatica,

[432a] se poi togliamo, aggiungiamo o cambiamo qualcosa, non è che abbiamo scritto il nome, anche se non nella maniera corretta, ma non lo abbiamo scritto affatto, perché diventa subito un'altra cosa, solo che subisca uno di questi cambiamenti.

SOCRATE Attento che a ricercare in questo modo non facciamo una cattiva ricerca, Cratilo.

CRATILO E come?

SOCRATE Forse quanto tu dici può avvenire in tutte le cose le quali necessariamente sono e non sono a partire da un numero; per esempio, lo stesso dieci o qualunque altro numero tu voglia, che se togli o aggiungi qualcosa, [432b] subito diventa un altro. Ma attento che per una qualità o per un'immagine nella sua interezza la correttezza non sia proprio questa, ma, al contrario, che essa non debba riprodurre tutta la cosa alla quale vuol essere simile, se deve essere un'immagine. Osserva dunque se io dico qualcosa di buono. Vi potrebbero dunque essere due cose e cioè, poniamo, Cratilo e l'immagine di Cratilo, se un dio rappresentasse non solo il tuo colore e il tuo aspetto come i pittori, ma anche tutto quello che si trova nell'interno, com'è, con la stessa mollezza e lo stesso calore [432c] e gli desse movimento e anima e pensiero proprio come sono in te, se in una parola di tutto quello che tu hai ponesse una copia vicino a te. E tutto questo allora sarebbe Cratilo, o l'immagine di Cratilo, oppure due Cratili?

CRATILO A mio parere, Socrate, due Cratili.

SOCRATE Tu capisci dunque, amico, che occorre ricercare un'altra correttezza per l'immagine e per quanto dicevamo poco fa, e che non è necessario, se qualcosa [432d] manca o è in eccesso, che non sia più immagine. o forse non ti rendi conto di quanto le immagini siano lontane dall'avere le stesse cose che ha ciò di cui sono le immagini?[95]

CRATILO Io sì.

SOCRATE E sarebbe proprio ridicolo, Cratilo, quello che a causa dei nomi potrebbe toccare alle cose da essi nominate, se i nomi fossero in tutto simili a esse. Tutte le cose infatti avrebbero un doppione, e nessuno sarebbe più in grado di dire quale dei due sia la cosa stessa e quale il nome.

CRATILO Dici la verità.

SOCRATE Coraggio dunque, o valoroso! E accetta che un nome si adatti bene [432e] e un altro no e non pretendere per forza che abbia tutte le lettere, per essere esattamente tale e quale l'oggetto di cui è il nome, ma consenti pure che gli si aggiunga una lettera che non gli è confacente; e se lo fai per una lettera, fallo anche per un nome in una frase; e se lo fai per un nome, consenti allora che venga aggiunta anche una frase in un discorso, pur se non si adatta alle cose, e concedi nondimeno che la cosa viene nominata e detta, se dentro è presente l'impronta dell'oggetto sul quale verte il discorso, come nei nomi dei principi, [433a] se ricordi le cose che poco fa dicevamo io ed Ermogene.

CRATILO Me ne ricordo bene.

SOCRATE Bene, dunque. E quando questa forma è presente all'interno, anche se non possiede tutti gli elementi che gli sono propri, l'oggetto verrà ugualmente denominato, bene se ha tutti gli elementi, male se ne ha pochi. Ammettiamo dunque che sia denominato, caro, per non dover pagare una pena come gli abitanti di Egina[96] che vanno in giro di notte tardi per la strada, e perché non sembri che anche noi, pressappoco [433b] così, giungiamo alla verità più tardi del dovuto, oppure cerca un'altra correttezza del nome e non convenire che il nome sia una dimostrazione di un oggetto con lettere e sillabe. se infatti dirai l'una e l'altra di queste cose, non potrai più essere d'accordo con te stesso.

CRATILO Ma a me, Socrate, sembra che tu parli

adeguatamente, così la penso.

SOCRATE Bene, dato che su tali questioni andiamo d'accordo, dopo questo punto esaminiamo il seguente. Se sosteniamo che il nome deve essere posto bene occorre che abbia le lettere che gli sono confacenti?

CRATILO Sì.

SOCRATE [433c] E gli si adattano quelle che sono uguali agli oggetti?

CRATILO Certamente.

SOCRATE Dunque i nomi che sono stati apposti bene sono apposti in questo modo. Ma se qualcuno non fu dato bene, la parte più cospicua di esso, forse, consterà di lettere che gli si addicono e che sono simili, se pur deve essere un'immagine, ma avrà pure un qualcosa che non gli si addice, a causa del quale il nome non è bello e non è neppure composto bene. Dobbiamo dire così, o in altro modo?

CRATILO Non penso, Socrate, che occorra farne una polemica; perché a me non soddisfa dire che è nome, ma che tuttavia non è posto bene.[97]

SOCRATE [433d] Forse non ti soddisfa questo: che il nome sia dimostrazione di un oggetto?

CRATILO Sì.

SOCRATE Ma che tra i nomi vi siano quelli composti dai precedenti, mentre altri sono primi, ti sembra che sia detto bene?

CRATILO Certo.

SOCRATE Ma se i primi nomi devono essere dimostrazioni di oggetti, hai un modo migliore per cui diventino dimostrazioni, [433e] se non conformarli quanto più è possibile tali e quali alle cose che essi devono dimostrare? O ti soddisfa di più il modo che sostiene Ermogene, con molti altri, che i nomi sono convenzioni e hanno un senso per

quelli che sono d'accordo e conoscono da prima gli oggetti, e che questa è la correttezza del nome, cioè l'accordo, e che non fa alcuna differenza se c'è accordo su come ora i nomi sono posti, oppure, al contrario, se si chiama grande quel che ora è chiamato piccolo e piccolo quel che ora vien chiamato grande? Di questi due modi quale ti convince di più?

CRATILO [434a] Ma, Socrate, fa una enorme differenza dimostrare ciò che uno intende dimostrare con la somiglianza oppure come capita.

SOCRATE Dici bene: dunque se il nome deve essere simile all'oggetto è necessario che per natura siano simili agli oggetti i principi mediante i quali uno dovrà comporre i primi nomi? Intendo dire così: forse che qualcuno avrebbe mai composto un dipinto (ciò che dicevamo poco fa), simile a qualcuna delle cose esistenti, [434b] se per natura non vi fossero stati colori con i quali dipingere, simili a quelli degli oggetti che l'arte pittorica imita? oppure sarebbe impossibile?

CRATILO Impossibile.

SOCRATE Dunque allo stesso modo, non vi sarebbero mai nomi simili a nulla, se non vi fossero prima quei principi mediante i quali si compongono i nomi, con una certa somiglianza con le cose di cui i nomi sono imitazioni. E non sono le singole lettere gli elementi da cui sono fatte le composizioni?

CRATILO Sì.

SOCRATE E dunque anche tu partecipi, ormai, al discorso che facevo poco fa con Ermogene. [434c] Ti pare dunque che noi diciamo bene che il *ro* si addice a *phora* ['slancio'], al movimento e a *sklerotes* ['durezza'], o no?

CRATILO A me pare bene.

SOCRATE E il *lambda* al *leion* ['liscio'], al *malakon* ['molle'] e alle altre caratteristiche delle quali dicevamo or ora?

CRATILO Sì.

SOCRATE E sai tu che per indicare la stessa cosa noi diciamo *sklerotes*, gli Eretriesi invece *skleroter?*

CRATILO Certo.

SOCRATE Dunque il *ro* e il *sigma* si trovano a essere simili e a esprimere entrambi la stessa cosa, sebbene per loro il vocabolo termini col *ro* e per noi col *sigma*, oppure per alcuni di noi non indicano nulla?

CRATILO [434d] Esprimono per entrambi.

SOCRATE Perché *ro* e *sigma* sono simili o perché non lo sono?

CRATILO Perché sono simili.

SOCRATE E sono simili sotto ogni aspetto?

CRATILO Forse in quanto indicano la *phora.*

SOCRATE E anche il *lambda* che vi è frapposto? Non significa il contrario di *sklerotes?*

CRATILO Forse vi è stato frapposto non correttamente, come anche tu dicevi poco fa a Ermogene, sottraendo e aggiungendo lettere dove occorreva, e mi sembrava a ragione. E ora, forse, invece di *lambda* occorre pronunciare *ro.*

SOCRATE [434e] Dici bene. E perciò così come pronunciamo ora non ci capiamo tra di noi, quando uno dice *skleron* [‘duro’] e neppure tu capisci cosa dico ora io?

CRATILO Io sì, per abitudine, carissimo.

SOCRATE Dicendo abitudine[98] pensi di dire qualcosa di diverso da accordo? oppure quando parli di abitudine intendi qualche altra cosa rispetto al fatto che io quando pronuncio questo termine penso a quell‘oggetto e tu capisci che penso proprio a quello? Non dici questo?

CRATILO [435a] Sì.

SOCRATE Dunque, se tu comprendi quando io pronuncio

una parola, ti giunge da parte mia una indicazione?

CRATILO Sì.

SOCRATE Ma io pronuncio per mezzo del dissimile da ciò che penso, se è pur vero che il *lambda* è dissimile da ciò che tu chiami *sklerotes*. E se la cosa sta così, che altro significa se non che tu ti sei accordato con te stesso e la correttezza del nome per te è una convenzione, poiché esprimono chiaramente un significato sia le lettere simili quanto le dissimili, che hanno raggiunto parimenti abitudine e convenzione? Che se poi l'abitudine non è affatto convenzione, [435b] sarebbe meglio dire che non è la somiglianza a rivelare, ma l'abitudine, invece; questa infatti, come pare, identifica sia con il simile che con il dissimile. E siccome noi siamo d'accordo su questo, Cratilo – considero il tuo silenzio come assenso –, è necessario che convenzione e abitudine giovino in qualche modo alla dimostrazione di quello che intendiamo parlando. Giacché, uomo eccellentissimo, se vuoi giungere al numero, da dove pensi che potresti ottenere nomi simili da riportare a ciascuno dei numeri, se tu non acconsenti [435c] che il tuo accordo e la convenzione abbiano potere circa la correttezza dei nomi? Anche a me certo dà particolare soddisfazione che i nomi, per quanto è possibile, siano simili agli oggetti. Ma facciamo attenzione che questa attrazione della somiglianza non sia veramente, come dice Ermogene, vischiosa, e che non sia poi necessario avvalersi della goffa convenzione, per la correttezza dei nomi.[99] Giacché probabilmente ci si esprimerebbe nella maniera migliore, qualora si parlasse con elementi o tutti o in massima parte simili, cioè adeguati agli oggetti, [435d] e nella maniera peggiore al contrario. Ma dopo queste cose dimmi ancora: quale importanza hanno per noi i nomi e cosa diciamo che essi compiono di bello?

CRATILO A me pare che insegnino, Socrate. E questo è molto semplice: chi conosce i nomi conosce anche gli oggetti.

SOCRATE Probabilmente, Cratilo, tu intendi questo: che quando si conosce quale sia il nome – ed è come l'oggetto – [435e] si conoscerà anche l'oggetto, poiché si trova a essere simile al nome, e una sola arte è questa di tutte le cose simili tra loro. In questo modo mi pare che tu affermi che chi conosce i nomi conosce anche gli oggetti.

CRATILO È verissimo.

SOCRATE Fermati un po': vediamo quale sia mai questo modo di insegnare le cose che tu ora dici, e se ne esista anche un altro, ma questo sia il migliore, oppure se questo sia l'unico. Tu come la pensi?

CRATILO [436a] Così io la penso: che non ce n'è affatto un altro e questo è il solo e il migliore.

SOCRATE E ritieni che questa sia la stessa scoperta delle cose, cioè che colui che ha trovato i nomi abbia scoperto anche quelle cose di cui essi sono i nomi? o che ci sia un altro modo per cercare e scoprire, e questo, invece, sia quello per imparare?

CRATILO Assolutamente, cercare e scoprire richiedono lo stesso metodo.

SOCRATE Dunque, Cratilo, riflettiamo: se uno per cercare gli oggetti [436b] segue i nomi, esaminando quale cosa ciascuno voglia essere, non pensi esista un rischio non piccolo di essere ingannati?

CRATILO Come?

SOCRATE È chiaro che colui che primo assegnò i nomi, come pensava che fossero gli oggetti, così, noi sosteniamo, poneva anche i nomi. Non è così?

CRATILO Sì.

SOCRATE Ma se costui non pensava correttamente e poneva i nomi secondo il suo pensiero, cosa ritieni che potrà accadere a noi che gli andiamo dietro? Cos'altro se non essere ingannati?

CRATILO Ma non è così la questione, Socrate. Per forza [436c] chi pose i nomi lo sapeva fare. Altrimenti, cosa che vado dicendo da tempo, non ci sarebbero nomi. E la prova più grande per te che non ha mancato il vero colui che ha posto i nomi, sia questa: mai gli sarebbero riusciti tutti così in armonia tra di loro. Non la pensavi tu stesso così, sostenendo che i nomi erano stati elaborati allo stesso modo e per lo stesso fine?

SOCRATE Ma questa, buon Cratilo, non è affatto una difesa. Non sarebbe strano infatti se chi poneva i nomi, sbagliato il primo, forzasse [436d] anche gli altri in relazione al primo e li costringesse a essere in armonia con quello, come accade talvolta con le forme geometriche, quando, avvenuto un primo piccolo e anche invisibile errore, le seguenti, anche se sono molte, sono in accordo tra di loro. occorre dunque che ognuno consideri bene e con molta attenzione il principio di ogni cosa, se sia stato posto correttamente o no; e quando si sia esaminato ciò a sufficienza, tutto il resto apparirà venire di conseguenza. E io non mi meraviglierei [436e] certamente se anche i nomi si trovassero in accordo tra di loro. E di nuovo dunque esaminiamo ciò che abbiamo passato in rassegna prima. Noi sosteniamo che i nomi ci rivelano la sostanza, come se tutto andasse, si muovesse, scorresse. E non pare anche a te che la manifestino così?

CRATILO [437a] Proprio così: e la manifestano in modo corretto.

SOCRATE Riprendiamo anzitutto tra i nomi questo: *episteme* [‘scienza’, ‘conoscenza’] e lo esaminiamo: è ambiguo, e sembra significare che *istesin*[100] [‘ferma’] *epì* [‘sugli’] oggetti la nostra anima invece di muoversi in giro; ed è più corretto pronunciare l’inizio di questa parola come facciamo ora, piuttosto che introdurre un *epsilon* e dire *epeisteme,* inserendo anziché un *epsilon* uno *iota.* Poi il

termine *bebaion* [‘sicuro’] è un’imitazione di *basis* [‘base’] e di *stasis* [‘stasi’] ma non di *phora* [‘movimento’]. [437b] E poi *istoria* [‘ricerca’] significa *istesi ton roun* [‘ferma la corrente’] e *piston* [‘credibile’] significa proprio *istan* [‘che sta’]. Poi *mneme* [‘memoria’] indica a ognuno che è *mone* [‘indugio’] nell’anima e non *phora* [‘movimento’]. E se vuoi *amartia* [‘errore’] e *symphora* [‘disgrazia’], stando al nome, appaiono uguali a *synesis* [‘comprensione’], a *episteme* e a tutti gli altri nomi che riguardano cose serie. E ancora *amathia* [‘ignoranza’] e *akolasia* [‘intemperanza’] sembrano molto simili a questi. *Amathia* sembra essere [437c] il cammino di ‘chi va insieme al dio’ [ama *theoi iontos]* e *akolasia* sembra proprio *akolouthia toispragmasin* [‘il seguire le cose’]. E così quelli che noi riteniamo nomi per le cose peggiori, parrebbero molto simili a quelli per le cose migliori. E credo anche che, se ci si impegnasse parecchio, se ne troverebbero molti altri, dai quali si potrebbe argomentare che chi pose i nomi intendeva indicare non le cose che vanno, o che si muovono ma quelle che stanno immobili.

CRATILO [437d] Però, Socrate, tu vedi che la maggior parte aveva quel significato.

SOCRATE E che vuol dire, Cratilo? Dovremo contare i nomi come voti e in questo starà la loro correttezza? Quello che la maggior parte dei nomi sembra significare, sarà questo il vero?

CRATILO Non sarebbe verosimile.

SOCRATE No, assolutamente, amico. Ma abbandoniamo a questo punto [438a] tali questioni e ritorniamo di nuovo là donde siamo partiti per arrivare qui. Poco fa, nelle tue precedenti argomentazioni, se te ne ricordi, sostenesti che era pur necessario che chi poneva i nomi conoscesse bene le cose a cui doveva dare i nomi: ti sembra ancora così, o no?

CRATILO Ancora.

SOCRATE E anche chi attribuì i primi nomi dici che li attribuisse conoscendo?

CRATILO Sì, conoscendo.

SOCRATE Da quali nomi dunque aveva imparato o scoperto [438b] gli oggetti, se i primi nomi non erano stati ancora attribuiti, mentre noi sosteniamo che è impossibile imparare o scoprire gli oggetti se non dopo averne appreso i nomi o aver scoperto quali essi siano?

CRATILO Mi pare, Socrate, che tu dica qualcosa di importante.

SOCRATE In qual modo dunque possiamo sostenere che essi attribuissero i nomi sapendo o che fossero legislatori, se nessun nome era stato ancora assegnato di cui potessero avere conoscenza, visto che non è dato imparare gli oggetti se non attraverso i nomi?

CRATILO [438c] Io credo che il discorso più vero intorno a questi problemi, Socrate, sia che una potenza più grande di quella umana abbia assegnato i primi nomi agli oggetti, cosicché necessariamente essi sono posti correttamente.

SOCRATE E credi tu che chi pose i nomi, lo fece contraddicendo se stesso, fosse egli un demone o un dio? Oppure ti sembra che poco fa non abbiamo detto nulla?

CRATILO Può anche essere, però, che alcuni tra essi non fossero nomi.

SOCRATE E quali, eccellente uomo? Quelli che conducono alla quiete o quelli che portano al moto? infatti, secondo quanto si è detto poco fa, non si giudicherà dalla quantità.

CRATILO [438d] Non sarebbe giusto, Socrate.

SOCRATE E dunque, se i nomi contendono fra loro, e gli uni e gli altri affermano tutti di essere proprio loro simili alla verità, con quale modo giudicheremo o a cosa faremo ricorso? Di sicuro non ad altri nomi, differenti da questi, perché non è possibile, ma è chiaro che bisogna cercare

qualche altra cosa all'infuori dei nomi, che ci dimostri, senza l'aiuto dei nomi stessi, quali di questi sono veri, mostrandoci con chiarezza la verità delle cose.

CRATILO [438e] Pare proprio così.

SOCRATE È possibile dunque, Cratilo, come pare, imparare, senza l'apporto dei nomi, la realtà delle cose, se la questione sta in questo modo.

CRATILO Pare.

SOCRATE E attraverso quale altro mezzo pensi tu di poterli apprendere? Forse con un altro criterio diverso dal somigliante e giustissimo, e cioè vagliando i rapporti tra loro, se sono congeneri, e per se stessi?[101] Infatti ciò che è altro e diverso da quelli può avere il significato di altro e di diverso, ma non quelli.

CRATILO Mi sembra che tu dica il vero.

SOCRATE [439a] Piano, per Zeus! Non abbiamo già tante volte ammesso che i nomi posti bene sono rassomiglianti agli oggetti di cui sono nomi e sono l'immagine delle cose?

CRATILO Sì.

SOCRATE Se dunque è possibile conoscere gli oggetti attraverso i nomi, ma lo è anche attraverso loro stessi,[102] quale sarà il modo di apprendere più bello e più chiaro? imparare dall'immagine, sia l'immagine in se stessa se è stata ben rappresentata, sia la verità di cui è immagine, [439b] o imparare dalla verità, sia la verità stessa sia l'immagine sua, se è stata fatta come si deve?

CRATILO È necessario partire dalla verità, a mio parere.

SOCRATE Conoscere in qual modo dunque occorre imparare e scoprire le cose reali, probabilmente, è cosa più grande di me e di te. Dobbiamo però accontentarci di concordare almeno su questo: che non dai nomi ma molto di più da se stesse le cose vanno imparate e ricercate.

CRATILO Pare, o Socrate.

SOCRATE E dunque dobbiamo ancora vagliare questo punto, perché tutti questi nomi [439c] che tendono verso la stessa direzione non abbiano ad ingannarci, se in realtà coloro che li hanno attribuiti li abbiano assegnati con la convinzione che tutto va e scorre – e anche a me pare che ne fossero convinti – o se la questione, per caso, non stia proprio così, e loro stessi, precipitando come in un turbine, ne sono sconvolti e trascinandosi dietro anche noi, ci precipitano dentro. Fa' attenzione, o ineffabile Cratilo, a quello che spesso io vado sognando. Possiamo sostenere dunque che sono un qualcosa il bello in sé, il buono in sé e così anche ciascuna delle cose reali, [439d] o no?

CRATILO A me pare che sia così, Socrate.

SOCRATE Allora poniamo sotto esame lo stesso "in sé", non già se un volto è bello, o qualcosa di simile, son cose tutte queste che sembrano scorrere; ma possiamo affermare che il bello in sé è sempre tale qual è?

CRATILO Necessariamente.

SOCRATE Allora sarà dunque possibile indicare correttamente questo in sé, se sempre si sottrae, e anzitutto dire che esso è, poi, che è fatto in un certo modo, oppure è necessario dire che nel momento in cui parliamo egli diventa subito un altro e sfugge e non è più così?

CRATILO Per forza.

SOCRATE [439e] Come potrebbe dunque essere qualcosa, ciò che mai si trova nella stessa condizione? infatti se per una sola volta sta fermo nello stesso modo, è chiaro che in quel tempo non cambia. E se sta sempre nella stessa condizione ed è lo stesso, come potrebbe cambiare o innovarsi senza allontanarsi affatto dalla propria idea?

CRATILO In nessun modo.

SOCRATE Ma allora non potrebbe essere conosciuto da

nessuno. Infatti, [440a] se ci si avvicinasse a lui per conoscerlo, diverrebbe altro e diverso, tanto che non potrebbe essere conosciuto quale è, come è.

CRATILO È come tu dici.

SOCRATE Ma neppure è possibile sostenere che c'è conoscenza, Cratilo, se tutte le cose cambiano e nulla resta fermo. se infatti questa stessa cosa, la conoscenza, non cambiasse dall'essere conoscenza, la conoscenza potrebbe restare stabile e vi sarebbe conoscenza; ma se l'idea stessa della conoscenza [440b] cambiasse, si muterebbe simultaneamente in una idea diversa dalla conoscenza, e non vi sarebbe conoscenza. E se continuasse sempre a mutare, non vi sarebbe mai conoscenza e secondo questo ragionamento non vi sarebbero più né chi deve conoscere né ciò che deve essere conosciuto. Ma se ci sono sempre chi conosce e quello che viene conosciuto, ci sono anche il bello, il buono e c'è ognuna delle cose reali; e non mi pare che tutte queste cose di cui ora parliamo siano simili né alla corrente, [440c] né al movimento. Ora se tali questioni stiano in questo modo o come dicono Eraclito[103] e i suoi seguaci e molti altri, non è cosa facile da esaminare, e non è neppure da uomo assennato, dopo aver affidato ai nomi di curare se stesso e la propria anima, e confidando in essi e in coloro che li hanno posti, sostenere fermamente come uno che conoscesse qualcosa e svalutare se stesso e le cose reali come se non vi fosse nulla di sano, ma che *panta* ['tutto'] come vasi di terracotta *rei* ['scorre'], e pensare che come gli uomini che soffrono [440d] di *katarroos* ['catarro', 'fluido'] anche le cose versino nella stessa situazione e che il tutto sia preso dalla corrente e dal catarro. Forse, Cratilo, la questione sta così, oppure no. Bisogna dunque che tu faccia ricerca con coraggio e bene e non ti accontenti facilmente – sei ancora giovane e hai l'età giusta – e dopo aver riflettuto, se tu trovassi qualcosa, mettine a parte anche me.

CRATILO Lo farò. Sappi però, o Socrate, che anche ora non me ne sto senza riflettere; ma più ci penso e [440e] mi impegno, più mi pare che la questione stia proprio come sostiene Eraclito.

SOCRATE Me lo insegnerai un'altra volta, amico, quando ritornerai. Ma ora, visto che ti sei preparato, va pure in campagna. Ti accompagnerà anche il nostro Ermogene.

CRATILO Sarà così, Socrate, ma anche tu prova a riflettere ancora su queste cose.

1. Per quanto non senza discussione si identifica il Cratilo protagonista del dialogo, che Platone ascoltò in gioventù, con il Cratilo di cui parla Aristotele nella *Metafisica* (987a 32; 1010a 12).

2. Ermogene era un assiduo auditore di Socrate, presente anche alla sua morte *(Phaedo* 59b). A differenza del fratello Callia, assai ricco, egli era molto povero. Anche per questo Cratilo ha buon gioco a contestare la congruità del nome. Ermogene infatti, significa 'stirpe di Ermes', che è dio dei traffici e dei ladri: insomma dio del guadagno.

3. È evidente l'ironia di Socrate contro questo sapere acquistato a pagamento.

4. Qui per *familiari* deve intendersi servi ai quali era possibile attribuire un nome e cambiarlo a proprio piacimento: si dice che Diodoro della scuola di Megara, filosofo nativo di Iaso in Caria, vissuto tra il IV e il III secolo a.C., convinto assertore della origine convenzionale della denominazione chiamasse uno dei suoi servi *alla men* che significa: 'ma', 'ma invero'.

5. Più volte nei dialoghi di Platone viene evocata la questione del discorso vero e del discorso falso. In Aristofane poi (*Nuvole*) il Discorso Giusto e il Discorso Ingiusto, quasi personificati, attribuiti a Socrate più che ai Sofisti, contribuiranno non poco a creare di Socrate un'immagine non vera. Ad Aristofane comunque non sfuggiva che il pensiero e l'atteggiamento morale di Socrate erano di uno spessore diverso da quello dei Sofisti. Né Platone avrebbe altrimenti accolto Aristofane tra i personaggi del *Fedro* (cfr. in merito G. Giardini, *Aristofane,* Milano 1979).

6. Il relativismo di Protagora qui viene combattuto con la contrapposizione di vero al falso che deve andare sopra e oltre il modo individuale di concepire e credere la verità.

7. Eutidemo, partendo dai presupposti della scuola eleatica, non faceva variabili il vero e il falso, ma li considerava come indifferenti in ciascuno.

8. Qui Socrate insiste su un realismo dell'utile, che può provenire da un valore.

9. Da noi può dipendere il fine che ci prefiggiamo nella denominazione, ma non il mezzo per raggiungerla.

10. A proposito del linguaggio, dunque, qui si pone in rilievo lo strumentammo e non l'espressionismo o il finalismo come sarà in altre teorie moderne, come, ad esempio, quella crociana.

11. È stato giustamente osservato in Platone, *Cratilo,* a cura di C. Licciardi, Milano 1989, p. 89, nota 18, che qui il greco νόμος potrebbe più opportunamente essere reso con 'norma' anziché con 'legge'.

12. Avere presenti le idee delle cose in sé e possederle realmente è come avere una forza propulsiva per poter realizzarle.

13. L'uso controlla la bontà dello strumento: il nocchiero dunque, che ne è esperto, sorveglierà il lavoro del falegname al fine di ottenere un ottimo timone: così attraverso il dialogare (di qui il dialettico) si chiarisce la bontà della λέξις (in questo caso con il valore di 'vocabolo') noetica, derivante da νόησις che è forma di 'conoscenza intellettuale' allo stato immediato, percettivo (Aristotele). A questo proposito comunque, si veda il *Politico* ove il saggio è modello del governante.

14. Per Callia cfr. la nota 2. A differenza di Ermogene egli è ricchissimo. Fu ospite dei Sofisti, come appare anche nel dialogo intitolato a Protagora. Ermogene invece, ricco di interessi filosofici, assistè alla morte di Socrate come appare dal *Fedone* (69b).

15. È una sorta di trascendentismo quasi mitico del nome, quello che Platone attribuisce agli dèi. Non sfugge tuttavia ai critici che Platone, il quale nella *Repubblica* assumerà una posizione di rigetto rispetto alla poesia, quando assume a conforto delle sue argomentazioni citazioni omeriche o da altri poeti, lo fa quasi costantemente con tono ironico. Qui comunque tale trascendentismo è sostenuto e giustificato con un sovrapposto trascendentismo metafisico?

16. Omero, *Ilias* XX 74. Omero ricorda più volte lo Scamandro come figlio di Zeus e protettore della città: di qui Ettore appose al proprio figlio il nome di Scamandrio; il fanciullo tuttavia sempre in Omero, viene chiamato anche Astianatte (da ἄστυ e ἄναξ, 'signore della città'). Lo stesso fiume veniva chiamato anche Xanto (Ξανθός 'fulvo') per le acque gialle e limacciose delle sue correnti.

17. È il nibbio.

18. Omero, *ILIAS* XIV 291.

19. Mirine (Omero, *ILIAS* II 813 sgg.) significa 'colle'.

20. È ben nota la condizione di inferiorità in cui veniva tenuta la donna in Grecia: le donne che contavano erano soltanto le etere (come Aspasia, compagna, poi, segretamente, sposa di Pericle), donne coltissime e bellissime, generose all'occorrenza delle loro grazie. Tale condizione si alleviò durante l'età ellenistica, quando l'uomo, impossibilitato a fare politica nell'agorà, si raccoglie nella propria casa, che abbellisce, insieme alla sua donna.

21. Omero, *Ilias* XXII507 (soggetto è Ettore, che difende i Troiani).

22. Qui Platone fa espresso riferimento a una sorta di etimologia omerica: ἄναξ

significa ‘signore’, ‘padrone’, ‘re’, ἕκτωρ invece ‘colui che ha’, ‘che possiede’ (da *ἔχω* ‘avere’).

23. La denominazione completa di queste lettere *(e-psilon, u-psilon, o-micron, o-mega)* risale a parecchi secoli dopo Platone, all’età bizantina; prima erano indicate solo con il suono.

24. Agis, Agide: da ἄγω ‘condurre’, ‘guidare’; Polemarco: da πόλεμος ‘guerra’ e ἄρχω ‘comandare’; Eupolemo: da εὖ ‘bene’, ‘adeguatamente’ e πόλεμος: ‘abile in guerra’.

25. Iatrocle: da ἰατρός ‘medico’ e κλεος ‘gloria’; Achesimbroto: da ἀκέομαι ‘guarire’, ‘risanare’ e βροτός ‘uomo’, ‘mortale’.

26. Ἀγαμέμνων vien fatto derivare qui da Platone da ἀγαστός ‘ammirevole’ e da μονή, ‘resistenza’.

27. Ἀτρεύσ: fra le varie etimologie proposte forse la più accettabile è quella che collega questo nome con ἄτη ‘la sventura’, da cui anche ἀτηρός ‘accecato’, ‘spinto alla rovina’. Atreo, padre di Agamennone e Menelao, era figlio di Pelope e fratello di Crisippo; nel timore che il padre lo preferisse nei propri affetti, riuscì a scacciare Tieste che aveva tentato di spodestarlo dal trono e ne aveva pure sedotto la moglie. Poi, fingendo con lui una riconciliazione, riavuto presso di sé il fratello, gli imbandì le carni dei figli. È la stirpe maledetta di Tantalo, che, insuperbito dalla consuetudine che aveva con gli dei, aveva imbandito loro le carni del figlio Pelope. Ma nessun nume si cibò di quelle carni, eccetto Demetra ancora frastornata e addolorata dalla scomparsa di Persefone. La maledizione di tanta tracotanza (ὕβρις) si tramanderà da padre in figlio e si concluderà soltanto nelle *Eumenidi* di Eschilo, quando il tribunale dell’Areopago assolverà Oreste dal matricidio consumato ai danni della madre Clitennestra, che a sua volta, con il suo amante Egisto, aveva ucciso lo sposo Agamennone, colpevole di avere sacrificato la figlia Ifigenia. Su questo mito e sul suo significato si può confrontare la trilogia eschilea: *Agamennone, Coefore, Eumenidi,* e il *Tieste* di Seneca. Le altre due etimologie qui proposte sono: da ἀτειρής ‘indistruttibile’ e ἄτρεστος ‘impavido’.

28. Πέλοψ: l’etimologia fornita da Platone corrisponde alla fusione di πέλας ‘vicino’ più la radice οπ ‘vedo’, quindi: ‘vedo da vicino’.

29. Sopravvissuto dunque al banchetto che di lui aveva fatto agli dei il padre Tantalo, Pelope fu amato da Poseidone, dio del mare; giunto in età di nozze si invaghì di Ippodamia che il padre di lei, Enomao, era disposto a cedere soltanto a chi lo avesse battuto nelle corse con la quadriga. Per ottenere la vittoria, Pelope si valse della complicità di Mirtilo, auriga di Enomao, che però fu ucciso perché aveva tentato di possedere Ippodamia. Su questo mito si veda l’*OLIMPICA I* di Pindaro.

30. Da *τάλας* ‘infelice’, ‘sventurato’.

31. Accusativi di Zeus.

32. Χρόνος ‘tempo’, nel linguaggio abituale significava anche ‘vecchio rimbambito’.

33. In greco *diànoia.*

34. Urania dunque vien fatta risalire come etimologia a ὀρῶσα τὰ ἄνω ‘che

guarda', 'che contempla le cose di lassù'.

35. Prospalta è uno dei demi (distretti di modesta estensione) attici. Eutifrone, protagonista del dialogo omonimo, è personaggio tutto pieno di sé e sussiegoso, che pretende di saper tutto intorno alla "santità" e al suo contrario. Ma, messo alle strette dall'ironia e dalla dialettica di Socrate troncherà il dialogo dandosi alla fuga.

36. Εὐτυχίδης 'fortunato'; Σωσίας 'salvatore'; Θεόφιλοσ 'amico del dio'.

37. Moira è una divinità che corrisponde grosso modo al destino: contro di essa neppure gli dèi immortali possono nulla, nel senso che essi non possono sottrarre gli uomini alla loro sorte, cioè la morte. I versi riportati vengono da Esiodo, *Opera et dies* 121-23; ma Platone li cita con certa approssimazione.

38. Da δαήμων 'perito', 'valente specialista'.

39. È questa una prova evidente della sensibilità dei Greci alle differenze d'accento (ma l'introduzione delle relative notazioni nella grafia corrente avvenne molto più tardi).

40. Nell'etimologia qui proposta per Ἑστία, Platone non tiene conto dell'aspirazione iniziale, indicata dallo spirito aspro, che denota la caduta di un digamma: cfr. il latino *Vesta.* Pertanto lo collega alla radice di εἰμί in οὐσία ed ἐσσία, nel significato di 'essenza' o 'sostanza', e a quella di ὠθέω 'spingere', 'mettere in movimento' (da collegare alla dottrina eraclitea del πάντα ῥεῖ, nel senso che ὠσία è principio vitale, perché esiste, è, tutto quello che è in movimento). La differenza fra i primi due vocaboli ricollegabili al verbo εἰμι si spiega con il fatto che uno è espresso in dialetto attico, l'altro in dorico.

41. Crono e Rea sono i genitori di Zeus, padre degli dèi e degli uomini, quindi appartengono al tempo delle più remote origini. Secondo la *Teogonia* esiodea e altre fonti, sia pure in versioni diverse, Rea sottrasse a Crono l'ultimo dei suoi figli, Zeus, nel timore che il padre lo divorasse, come aveva fatto con gli altri figli, per non essere spodestato da lui.

42. Etimologia di non immediata evidenza: «Ci sembra più chiaro rendere ῥεύματα con 'cose che scorrono' invece che con 'fiumi'. Infatti ῥόος [significa] 'corrente', κροθνός / κρήνη 'sorgente', 'fonte'» (Platone, *Cratilo,* a cura di C. Licciardi, cit., p. 135, nota 64).

43. Omero, *Ilias* XIV 201.

44. Probabile frammento da un inno all'Oceano: *Orphicorum graecorum fragmenta,* p. 87, 15 Kern.

45. Con questa derivazione dal verbo σείω 'scuoto', Poseidone ha spesso in Omero l'epiteto di ἐννοσίγαιος 'scuotitore della terra'. Platone, accennando a questa aggiunta di lettere a scopo di eleganza, ammette che una sorta di estetismo si accompagna alla formazione del linguaggio.

46. Questa etimologia di Ade, 'l'invisibile', da α privativo + ιδ radice di 'vedere', è comunemente accettata.

47. Vien fatto di richiamare il celebre luogo dantesco: «Sì che la tema si volse in disio» (*Inferno* III 126). L'analogia è sorprendentemente profonda: in questo passo

della *Commedia,* per l'acquisizione certa di una volontà ineluttabile, la paura si trasforma in desiderio: il richiamo è tanto più suggestivo se si pensa che Dante non conosceva il greco e che difficilmente un'opera come questa di Platone, come tutte le altre di Platone, dovevano circolare ai suoi tempi, non certo in traduzione, ma neppure per epitomi o compendi.

48. Da ricordare che con il nome di Plutone il dio è il dispensatore delle ricchezze che si trovano sottoterra anche per gli uomini che vivono sulla terra.

49. A parte lo spirito aspro, come si vede, ἄηρ è l'anagramma di Ἥρα.

50. In questa accezione il nome viene direttamente collegato a φέρω 'portare'; φονή 'uccisione', 'morte'.

51. Vengono qui usati i participi presenti dei verbi ἐφάπτω (al medio) 'che sovrasta' e ἐπαφάω 'che tocca', 'che palpa', in una etimologia di non facile comprensione.

52. Ricapitolando un poco i verbi chiamati in causa per spiegare etimologicamente il nome di Apollo: ἀπολύω 'sciolgo'; ἀπολούω 'lavo'; ἁπλοῦς 'semplice'; ἀει βάλλω 'lancio', 'scaglio sempre'.

53. Qui Platone, per via di esempi, vuole dimostrare la perfetta corrispondenza di significato tra ὁμοῦ 'insieme' e α- ancora 'insieme'.

54. Da νοῦς 'mente' e οἴομαι 'credere', 'pensare'.

55. Ambedue i termini derivano da ἀνήρ, ἀνδρός 'uomo', 'maschio'; cfr. il latino *vir, viri.*

56. Ἄρρατον (da α privativo + ῥαίω 'spezzare'): 'che non si spezza', 'tenace'.

57. Allusione scherzosa a un luogo omerico: *Ilias* V 221.

58. Si vedano le battute iniziali del dialogo e la nota 2.

59. Forme rispettivamente da μάω, μαίομαι 'avere in animo', 'pensare', 'macchinare' (cfr. il latino *memini*), e da μηχανάω 'macchinare', 'divisare'.

60. Nella materia tragica, cioè: la tragedia, com'è noto, derivava il suo nome dal capro: τράγος.

61. Anassagora di Clazomene (500?-428 a.C.) filosofo, astronomo, matematico, visse a lungo in Atene, ove fu maestro di Pericle. Pose a base della sua realtà un numero infinito di "semi", particelle che avevano qualità e natura identica a quelle derivate dalla loro mescolanza, chiamate "omeomerie". Per aver negato la divinità del sole e della luna fu processato e condannato come empio: secondo altri il processo fu causato dal suo essere filopersiano. Pericle comunque tramutò la pena capitale in esilio. Qui Socrate si limita a confutare la pretesa novità della teoria della luna che prendeva luce dal sole, che il filosofo di Clazomene attribuiva a se stesso.

62. Ricorda che in Anassimene l'ἄηρ è come un principio di vita perché sostiene i corpi, quasi palloncini gonfiati.

63. Da ἄημι 'soffio'.

64. Se non si esclude una vena di compiaciuta autoironia è un Socrate ben diverso, questo, da quello abituale che sempre afferma che egli «sa di non sapere»!

65. Si accetta comunemente che qui ci sia un richiamo ad Eracle che vestì la pelle del leone di Nemea.

66. L'analisi del vocabolo, con qualche variante, sarà ripresa a 437a.

67. Voce poetica, aoristo passivo da σεύω 'balzare'.

68. Dal verbo θέω 'correre'.

69. E , come si è visto ancora, l'accusativo di Ζεύσ, Διός 'Zeus'.

70. Infinito perfetto da θάλλω 'fiorisco'.

71. In κάτοπτον è presente la radice οπ 'vedere', da cui, attraverso ὀπτική, l'italiano ottica ecc.

72. In questa forma, senza il σ, è forma dorica e beotica; cfr. Esiodo, *Theogonia* 326.

73. Omero, *Ilias* VI 265 .

74. Richiama ancora una volta il nocciolo del pensiero eracliteo: παντα ῥεῖ.

75. Da α privativo e πόροϛ: 'senza passaggio', cioè 'impraticabile' ecc.

76. Si può rilevare qui, come in tanti altri casi, che il nesso tra i due vocaboli si limita soltanto a una quasi totale coincidenza di consonanti e vocali. Nulla di più: ma è ovviamente troppo poco per spiegare etimologicamente i termini.

77. Come si può osservare, alla base di questo dialogo sulla etimologia dei vari nomi di dèi, di uomini, di cose astratte e concrete, Socrate, o, per meglio dire, Platone ha posto la dottrina eraclitea dell'eterno fluire.

78. Con l'η iniziale, dunque con la vocale lunga rispetto ad ε che dà inizio a ἐμέρα ('giorno nella fase di mezzo').

79. L'apparente bisticcio non può essere reso con la trascrizione italiana (che è pur sempre artificiosa e imprecisa) dei due termini greci: ἡμέρα 'giorno'; ἥμερος 'mite', mansueto'.

80. Parola altrimenti inattestata, certo inventata da Platone.

81. Cfr. ὀνίνημι 'giovo', 'sono utile'. Il vantaggio è presentato come idea anteriore al piacere: il che è contrario agli sviluppi filosofici (dall'edonismo all'utilitarismo) e alle intenzioni degli uomini (anche se non a quelle della natura!).

82. Da ἄχθος 'peso', 'carico'.

83. Non più impedimento, dunque, ma dissolvimento: onde il piacere come unità, sintesi, accordo.

84. Si può scorgere qui una certa consonanza con la concezione stilnovistica: l'amore, nel cuore nobile in cui alberga, viene stimolato solo dall'immagine della donna.

85. Qui dunque la giustezza dei nomi non consiste più nella loro comprensione, ma nell'immagine che sanno dare alle cose.

86. È qui accennata una distinzione tra essenza e qualità; ma anche le qualità hanno una loro essenza.

87. Platone accenna al noto espediente teatrale del *deus ex machina:* un dio, issato sulla scena per mezzo di carrucole, veniva a risolvere una situazione molto

aggrovigliata e senza soluzione. Fu un epilogo molto praticato nel teatro di Euripide: si ricorda per tutti il celebre finale della *Medea.*

88. Cioè mentre pronuncia la lettera ρ.

89. Esiodo, *Opera et dies* 361.

90. Zenodoto di Efeso (340-265 ca. a.C.) grammatico e primo bibliotecario del Museo in Alessandria, divise per la prima volta i poemi omerici in 24 libri ciascuno, indicando rispettivamente con le lettere maiuscole e minuscole dell'alfabeto greco i singoli canti. Fu il primo a dare un'edizione critica di *Iliade* e *Odissea,* espungendo con una lineetta a fianco (obelo) i versi che riteneva spuri. Prima di tale suddivisione i due poemi erano distinti in rapsodie ('unità di canto') di cui una, le *Preghiere* appunto, è ricordata qui e corrisponde a *Ilias* IX 644-45.

91. Ancora un richiamo a Eutifrone. Tale personaggio, come si è visto (nota 35), pretendeva di conoscere tutto sulla santità e il suo contrario: il suo nome dà il titolo al primo dialogo del *corpus* platonico.

92. «Il famoso poeta», o meglio, il Poeta per antonomasia, è Omero, di cui qui viene riportato un emistichio (un mezzo verso) che si incontra talvolta nei poemi: cfr. per es. *Ilias* I 343 e III 102.

93. Dopo aver rivelato, poco sopra, una falla, perché tra riferimento e imitazione può nascere errore nei nomi, qui si comincia a sottolineare che il giusto dei nomi è il vero.

94. La bellezza dunque ha parte preponderante nei nomi come nei dipinti, al di sopra della stessa verità; ma deve pure sempre proporsi come fedeltà. La bellezza quindi trova il suo pregio e il suo valore nella giustezza imitativa.

95. Evidentemente se fossero uguali non sarebbero più immagini.

96. Riferimento non chiaro, forse relativo a fatti che a noi sfuggono perché non conosciuti.

97. Cratilo vien messo gradualmente alle strette, ma non vuole cedere del tutto.

98. L'abitudine è qui assunta come valore di comprensione: l'abitudine comunque presuppone il rapporto.

99. Sarebbe proprio difficile creare nomi sulla base della sola somiglianza.

100. Terza persona singolare dal verbo ἵστημι (cfr. il latino *sto*).

101. La conoscenza delle cose reali (gli enti) mediante i nomi presuppone la conoscenza diretta degli enti.

102. La conoscenza delle cose dunque può avvenire attraverso i nomi, ma anche attraverso le cose stesse.

103. Come si è visto, il richiamo a Eraclito e alla sua dottrina dell'eterno fluire è stata una costante del dialogo. Anche Cratilo di questa dottrina si rivela seguace ma in questa ultima parte del dialogo Socrate se ne stacca.

Θεαίτητος / Teeteto

È opinione diffusa presso la critica contemporanea che il Teeteto sia il «primo di una lunga serie di dialoghi che interessano più la storia della filosofia che quella della letteratura. Certo queste opere non rinunciano ad immagini che si imprimono nella memoria, alle metafore: ma il registro è più monocorde e la cifra stilistica tende, pagina dopo pagina, a cristallizzarsi in maniera».[1] È un dialogo che viene attribuito a una fase piuttosto avanzata della vita di Platone: ne fa fede anche la tecnica dell'esposizione che è quella del dialogo narrato, come già era avvenuto per il Parmenide e per lo stesso Fedone, che, pure inserito nella prima tetralogia dei dialoghi platonici, appartiene indubbiamente a un periodo piuttosto tardo dell'esistenza del filosofo. Dopo l'introduzione, quindi, tra Euclide e Terpsione, il primo incarica un giovane servo di leggere il resoconto di una conversazione avuta da Socrate con Teodoro di Cirene, maestro di matematica e geometria in Atene per lungo tempo, e il suo scolaro, il giovanissimo Teeteto, matematico egli pure, ricercatore e studioso di poliedri regolari e di numeri irrazionali. Il dialogo viene idealmente immaginato e collocato negli ultimissimi giorni di Socrate, nel 399 a.C., mentre l'incontro tra i due amici megaresi, Euclide e Terpsione, viene posto almeno 30 anni dopo, in casa di Euclide, nei momenti che precedono di poco la morte di Teeteto, gravemente ferito in un fatto d'armi, avvenuto sull'istmo di Corinto, nel 369 a.C. fra Ateniesi e Tebani. Argomento del dialogo è la ricerca condotta tra i tre

interlocutori, specie tra Socrate e Teeteto sulla questione della conoscenza (ἐπιστήμη). Problema arduo e complesso questo della scienza e delle cause che la ispirano e la realizzano nel nostro intelletto. Sono tre le proposizioni fondamentali attraverso le quali si tenta di definire come avviene in noi tale processo: ma tutte e tre, sottoposte a critica serrata e al continuo e abituale incalzare delle domande da parte di Socrate, pur esprimendo, quale più, quale meno, elementi di verità, si rivelano insufficienti a definire in maniera esauriente il fenomeno. Nessuna meraviglia in questo, ché anzi questa conclusione, o meglio questa assenza di conclusione, sottolinea ancora una volta l'esigenza socratico-platonica della necessità di una ricerca continua e instancabile per chi aspira ad avvicinarsi e a raggiungere la verità. La prima definizione di scienza o conoscenza come sensazione (αἴσθησις), o come un qualcosa provocata da essa, viene gradualmente smantellata da Socrate, in quanto, se verità è quello che si prova a contatto con le singole esperienze e da cui derivano le nostre opinioni, le verità diventano molteplici e confuse, tanto che nessuna può essere affermata al di sopra delle altre. Troppi sono i fenomeni e i fantasmi che possono colpirci e conseguentemente impressionarci: il farsene eccessivamente influenzare, il divenirne seguaci è un allontanarsi vero e proprio dalla verità che deve basarsi su fondamenta più sicure in una realtà immutabile ed essenziale. È l'anima nostra che, con fatica e travaglio, attraverso una ricerca continua, lontana da apparenze e fantasie, può avvicinarci al vero. E in questo faticoso lavoro di escavazione nel nostro intimo nasce l'analogia con l'arte della maieutica. Nella famiglia di Socrate questa arte è di casa: la madre la esercitava a favore delle partorienti: Socrate invece la professa a beneficio di chi vuole accostarsi al vero; molte sono le analogie fra l'arte materna e la sua, che, tuttavia, in

questo si differenzia, perché «agisce sugli uomini e non sulle donne, e assiste le loro anime [...] e non i corpi». E il pregio più grande è «mettere alla prova [...] se il pensiero del giovane partorisce immagini o menzogne o invece un qualcosa di fertile e vero». Nella sua sterilità Socrate non può partorire, non dà risposte su alcuna questione, perché non possiede alcuna sapienza, ma interroga, scava e trae dagli altri la verità, come la levatrice trae il neonato dall'alveo materno. Così Socrate asseconda il volere del dio Apollo che lo spinge e lo guida in questa sua condotta di vita. Anche Teeteto avrà l'assistenza di Socrate, avido com'è di conoscenza, perché egli non è un giovane «vuoto, ma pregno». E Socrate lo aiuterà a sgravarsi. Quando si passa alla seconda definizione di conoscenza, che viene vista come «opinione vera» (ἀληθὴς δόξα), sono già state esaminate e discusse le dottrine di Protagora (l'uomo è misura di tutte le cose) e di Eraclito (nulla è, tutto diviene, nulla sta fermo, tutto si muove) e si è anche considerata la posizione di Parmenide, secondo il quale è l'anima, nella sua insopprimibile unità, a organizzare e coordinare il tutto e dove soltanto può risiedere il fattore che ci guida alla conoscenza. Delle tre posizioni, la prima, quella protagorea (benché Socrate ne organizzi anche una convincente difesa a detta dello stesso Teodoro, che in gioventù fu seguace di Protagora) è quella che viene combattuta con maggiore impeto, proprio per il relativismo e lo scetticismo cui non può non condurre chi sostiene che per ciascuno sono valide quelle opinioni e quelle verità che scaturiscono dalle proprie esperienze. La questione consiste soprattutto nel rapportare l'opinione a confronto con l'essere, giacché, sostiene Socrate «chi opina una cosa, non opina una cosa che non è». E Teeteto ribatte: «Lo ammetto». Socrate: «E chi opina una cosa che non è, non opina nulla». Teeteto: «No, pare di no». Socrate: «Ma veramente chi nulla opina, non opina affatto».

Teeteto: «È chiaro». Eppure, anche seguendo questi parametri, si danno molti casi in cui può generarsi falsa opinione: nell'esame delle cose sensibili può avvenire un erroneo e falso scambio tra la sensazione e la conoscenza: a volte può essere la conoscenza stessa, o quella presunta tale, a essere in contraddizione con se stessa e i casi che possono condurre a una opinione erronea e falsa sono senza limite. Si passa quindi a esaminare la terza definizione secondo la quale la conoscenza (o la scienza) è opinione vera sostenuta da ragione (ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου).

Ma sorgono, all'atto della definizione stessa, le prime difficoltà: perché «i primi principi dei quali siamo formati noi e le altre cose non hanno causa; ciascun principio, in se stesso, è possibile solo nominarlo, ma dire di esso alcuna altra cosa non è possibile, né che è, e neppure che non è». Di tutto questo dunque, della stessa ragione che, col proprio apporto, deve convalidare la verità della opinione, vanno intimamente ricercate l'essenza e la causa. È una sorta di colloquio intimo che «l'anima conduce con se stessa intorno a ciò che prende in esame». Ed è «un dialogare con se stessa, interrogandosi e rispondendosi, facendo affermazioni e anche il loro contrario. E quando essa fissa un concetto sia alquanto lentamente, sia alquanto velocemente, come facendo un salto e ormai afferma una cosa e non è più in dubbio, noi stabiliamo che questa è la sua opinione. Tanto che io dico che l'opinione è un discutere e l'opinione è un ragionamento, non verso altri e con la voce, ma in silenzio e a se stessi». È dunque in questa meditazione, in questo ininterrotto colloquio con se stessi che può risiedere la molla prima per la ricerca e la scoperta della conoscenza, della scienza vera, in una parola, della verità. E tutto questo va condotto con il tempo e la calma necessari, lontani dalle tensioni del mondo, dalle corse affannose per apparire agli occhi degli altri quello che non si è. Ed è un impegno, una fatica continua quella del filosofo

che in questo graduale – se pur lento – avanzare sulla via della ricerca riesce pure a raggiungere, al di là della sensazione, proprio nel processo instancabile della ricerca, la sua verità. Delle tre definizioni date dunque sulla conoscenza, nessuna ha trovato la possibilità di soddisfare esaurientemente l'ansia del vero dei ricercatori. Ma dopo questa prova il giovane Teeteto sarà maggiormente in grado di affrontare ricerche ulteriori.

Così conclude Socrate: «Se dunque dopo queste, o Teeteto, tu vorrai diventare pregno di altre riflessioni, se lo diventerai, sarai pieno per la presente ricerca, di riflessioni migliori, se invece ti manterrai vuoto sarai meno pesante per quelli che stanno con te e più affabile, perché, da buon saggio, non penserai di sapere quello che non sai. Soltanto questo infatti può la mia arte, nulla di più». E anche in questa lezione di σωφροσύνη va cercato uno degli aspetti salienti del dialogo: assieme a quello, più volte ricordato, della necessità della ricerca: Socrate, infatti, chiude dando appuntamento ai suoi interlocutori per l'indomani.

Gino Giardini

[1] F. H. Sandbach, in *La letteratura greca della Cambridge University*, vol. II, Milano 1990, pp. 133-34.

EUCLIDE [142a] Sei tornato da poco o da tanto, Terpsione,[1] dalla campagna?

TERPSIONE È già un pezzetto e ti cercavo in piazza, anzi mi meravigliavo di non riuscire a trovarti.

EUCLIDE Non mi trovavo in città.

TERPSIONE E dov'eri?

TERPSIONE Scendendo al porto mi sono imbattuto per caso in Teeteto che veniva trasportato da Corinto, dall'accampamento, ad Atene.

TERPSIONE Era vivo o morto?[2]

EUCLIDE [142b] Vivo a malapena. Sta male per alcune ferite, ma ancor più perché l'ha colpito la malattia che si è diffusa nell'esercito.

TERPSIONE Forse la dissenteria?

EUCLIDE Sì.

TERPSIONE Quale uomo mi dici che si trova in pericolo!

EUCLIDE Valoroso e virtuoso, o Terpsione. E proprio adesso udivo alcuni che lo lodavano molto riguardo alla battaglia.

TERPSIONE Non c'è nulla di strano, ma ci sarebbe da meravigliarsi molto di più se non fosse così. [142c] Ma perché non si è fermato qui a Megara?

EUCLIDE Aveva fretta di tornarsene a casa. Per quanto io lo pregassi e mi raccomandassi egli non volle. Poi, dopo averlo accompagnato un po', tornandomene indietro, mi ricordai e mi meravigliai di come Socrate avesse parlato da vero indovino come altre volte anche riguardo a lui. Mi sembra infatti che egli, poco prima di morire, si incontrasse con Teeteto che era ancora un ragazzo e, trattenendosi e

dialogando con lui, fu del tutto conquistato dalla sua natura. E quando mi recai ad Atene mi raccontò [142d] i discorsi che aveva fatto con lui, ben degni di essere uditi, e aggiunse anche che, quando avesse raggiunto l'età giusta, senz'altro sarebbe divenuto un personaggio di altissimo valore.

TERPSIONE E, a quanto pare, disse il vero. Ma quali furono i discorsi? Me li puoi raccontare?

EUCLIDE No, per Zeus: non certo almeno, così, a parole. [143a] Ma allora subito, tornando a casa, buttavo giù delle note, e in seguito, a mio agio, ripercorrendo i ricordi, li trascrivevo, e tutte le volte che mi recavo ad Atene, interrogavo Socrate su quanto non ricordavo e, di nuovo tornato qui, correggevo: così ho scritto quasi tutto il dialogo.

TERPSIONE Vero: anche tempo addietro ti ho sentito dire questo, e talvolta sono stato sul punto di invitarti a mostrarmelo, ma mi sono trattenuto, finora. Ma cosa ci impedisce di esaminarlo adesso? Tanto più che io venendo dalla campagna ho bisogno di riposarmi.

EUCLIDE [143b] E io pure, giacché ho accompagnato Teeteto fino a Erino,[3] mi riposerei volentieri. Ma andiamo: e mentre noi ci prendiamo un po' di riposo, il ragazzo leggerà.

TERPSIONE Dici bene.[4]

EUCLIDE Ecco qui il libro, Terpsione. Ma il dialogo lo trascrissi così, non come se Socrate me lo esponesse, come in realtà me lo espose, ma come se dialogasse realmente con coloro con i quali disse di avere discusso. E disse anche di aver conversato con Teodoro il geometra[5] e con Teeteto. Dunque, perché nello scritto non dessero fastidio quelle specificazioni tra un intercalare e l'altro, quando Socrate, ad esempio, diceva di sé: «e io ribattei», oppure «io dissi», oppure, di colui che rispondeva, «era d'accordo», oppure «non acconsentiva», per questo motivo appunto io composi il dialogo come se egli parlasse direttamente con i suoi

interlocutori, eliminando tutto questo.

TERPSIONE Non v'è proprio nulla di sbagliato, Euclide.

EUCLIDE Bene, ragazzo, prendi il libro e comincia a leggere.

SOCRATE, TEODORO, TEETETO[6]

SOCRATE [143d] Se m'importasse di più degli avvenimenti di Cirene, ti interrogherei, Teodoro, sui fatti e su quelli di là, se vi siano giovani che si applicano con passione alla geometria o a qualche altra disciplina. Ma siccome mi interessano di meno quelli là rispetto a quelli di qui, desidero piuttosto sapere se da noi vi siano giovani che lasciano prevedere di divenire molto valorosi. Ricerca che io conduco direttamente, per quanto mi è possibile, ma interrogo anche gli altri con i quali[7] vedo che i giovani si incontrano volentieri. Non sono affatto pochi i giovani che si avvicinano a te, [143e] ed è giusto. Tu ne sei degno, oltre che per tante altre ragioni, anche per la tua competenza in geometria. Dunque se ne hai incontrato qualcuno degno di considerazione, mi piacerebbe saperlo.

TEODORO Ma certo, Socrate, mi pare cosa molto importante per me parlare e per te ascoltare che tipo di giovane io abbia incontrato fra i vostri concittadini. Se fosse bello, avrei qualche scrupolo a parlarne, per non dare l'impressione a qualcuno che io sia preso da desiderio per lui. E invece – non me ne volere – non è bello, ma rassomiglia piuttosto a te per il naso schiacciato e per gli occhi sporgenti, ma in misura minore dei tuoi. [144a] Quindi parlo senza timore. Sappi bene che di tutti quelli che io ho incontrato – e certamente ne ho avvicinati parecchi – non ne ho mai conosciuto uno così sorprendentemente ben dotato per natura. infatti un giovane che abbia tanta prontezza

nell'apprendere, quanta è difficile trovarne in un altro, e che sia così particolarmente mite di carattere, e, oltre a ciò, coraggioso più di chiunque, io non pensavo che esistesse, né vedo che ne esistono. Ma quelli come lui, acuti d'ingegno, perspicaci, di buona memoria, sono anche molto spesso pronti alla collera e si lasciano trasportare avventandosi come imbarcazioni senza zavorra e sono per natura [144b] più esaltati che coraggiosi; quelli invece più pesanti affrontano con lentezza l'apprendimento e non ricordano niente. Costui invece si fa avanti negli studi e nelle ricerche rapido, irreprensibile e tranquillo, come un rivoletto di olio che fluisce senza rumore, tanto che c'è da stupirsi che uno della sua età ottenga in tal modo questi risultati.

SOCRATE Rechi buone notizie. E di quale cittadino è figlio costui?

TEODORO Ne ho udito il nome, ma non lo ricordo. Ma eccolo [144c] tra quelli che stanno arrivando, si trova nel mezzo. Poco fa, nella pista fuori le mura, si ungevano alcuni suoi compagni e lui stesso. E ora, così unti, pare vengano qua. Guarda se lo conosci.

SOCRATE Sì, lo conosco. È figlio di Eufronio di Sunio, che fu certamente, amico, uomo tal quale tu mi dipingi il figlio, che godette di buona reputazione per diversi aspetti e lasciò anche un patrimonio molto considerevole. Ma io non conosco il nome del ragazzo.

TEODORO [144d] Il nome, Socrate, è Teeteto. Il patrimonio pare che glielo abbiano mandato in malora alcuni suoi amministratori. Ma anche quanto a liberalità nel denaro, è sorprendente, Socrate.

SOCRATE Tu definisci quest' uomo nobile. Invitalo dunque a venire qua a sedersi con noi.

TEODORO Farò così. Teeteto, qua, da Socrate!

SOCRATE Bene, Teeteto, che io possa vedere da me stesso

che faccia ho! Teodoro dice infatti [144e] che io ce l'ho simile alla tua. Ma se avessimo ognuno una lira e lui dicesse che esse sono accordate alla stessa maniera, forse gli daremmo subito retta o cercheremmo di capire se chi parla è un musico?

TEETETO Cercheremmo di capire.

SOCRATE E dunque scoprendo che è musico gli daremmo ragione, mentre, se fosse a digiuno dell'arte non gli daremmo credito?

TEETETO Vero.

SOCRATE Ora, io penso, se ci interessa questa somiglianza dei nostri volti, [145a] dobbiamo esaminare se chi dice così è pittore, oppure no.

TEETETO Pare anche a me.

SOCRATE È dunque pittore Teodoro?

TEETETO No, per quanto ne so io.

SOCRATE Non è nemmeno geometra?

TEETETO Certamente sì, o Socrate.

SOCRATE Ed è anche versato in astronomia, nell'arte del computare, in musica e in tutti i rami dell'educazione?

TEETETO A mio parere, sì.

SOCRATE Se dunque egli dice che in qualcosa noi rassomigliamo nel fisico, o per lode o per burla, non val proprio la pena che gli diamo ascolto.[8]

TEETETO Può darsi di no.

SOCRATE [145b] E se invece lodasse l'anima di uno dei due per virtù e saggezza? Non sarebbe importante, per chi ascolta, desiderare di scoprire subito chi viene lodato, e per costui farsi conoscere di buon animo?

TEETETO Ma certo, Socrate.

SOCRATE Ora dunque, caro Teeteto, spetta a te mostrarti e a me scoprirti. Perché sappi bene che Teodoro, pur avendo

lodato con me molti forestieri e concittadini, di nessuno ha mai fatto tanti elogi, come di te, poco fa.

TEETETO Magari, Socrate. Ma bada [145c] che non abbia detto per scherzo.

SOCRATE Non è certo l'abitudine di Teodoro, questa. Ma non rimangiarti ora quello che hai convenuto, con la scusa che costui parla per scherzo, perché non lo si costringa a testimoniarlo – nessuno infatti potrebbe accusarlo di questo – ma con coraggio resta saldo su quanto hai ammesso.

TEETETO Occorre fare così, se ti sembra giusto.

SOCRATE Dimmi: impari da Teodoro nozioni di geometria?

TEETETO Sì.

SOCRATE [145d] E anche di astronomia, armonia e calcolo?

TEETETO Almeno lo desidero.

SOCRATE Anch'io, caro ragazzo, da costui e da altri che, penso, se ne intendono un po' di queste discipline. Tuttavia, con le altre me la cavo abbastanza: ma c'è un piccolo punto su cui ho dei dubbi e vorrei considerarlo con te e con questi altri. Dimmi dunque: l'imparare non è diventare più sapienti in quello che uno impara?

TEETETO Come no?

SOCRATE I saggi, a mio parere, sono sapienti per la loro sapienza.

TEETETO Sì.

SOCRATE [145e] E questo differisce in qualcosa dalla scienza?

TEETETO Questo cosa?

SOCRATE La sapienza. Di quelle cose nelle quali gli uomini sono esperti, non sono anche sapienti?

TEETETO Perché no?

SOCRATE Sono dunque la stessa cosa scienza e sapienza?

TEETETO Sì.

SOCRATE È proprio questo il punto sul quale nutro dei dubbi e che non posso capire sufficientemente da solo: cosa mai sia scienza. [146a] Abbiamo forse la possibilità di dirlo? Che ne dite voi? E chi di voi parlerà per primo? E chi sbaglia, e chi via via sbaglierà, si metterà a sedere, asino, come dicono i ragazzi che giocano a palla. chi invece riuscirà a non commettere errori, sarà nostro re e potrà imporre che gli si risponda a tutto quello che vorrà. Perché ve ne state in silenzio? O forse io, Teodoro, per amore di discussione mi comporto rozzamente, desiderando che discutiamo tra noi e diventiamo amici ed entriamo in rapporto gli uni con gli altri?

TEODORO [146b] No, assolutamente, Socrate, non c'è nulla di rozzo in questo: ma invita pure questi giovanotti a risponderti: io infatti non sono abituato a questo tipo di discussione e, d'altra parte, non ho l'età per potermici abituare. A loro invece è utile e ne trarranno più gran profitto. La gioventù, in realtà, trae profitto da ogni cosa. Ma continua come avevi cominciato, e interroga pure Teeteto.

SOCRATE Tu senti, Teeteto, quel che dice Teodoro, al quale [146c], io penso, non vorrai disubbidire, e non sarebbe bello che, su tali questioni, un giovane disobbedisca a quello che chiede un uomo saggio. Dunque rispondimi bene e validamente. cosa ti pare essere scienza?

TEETETO Occorre pur farlo, Socrate, siccome voi lo desiderate: ad ogni modo, se in qualcosa sbaglio, correggetemi.

SOCRATE Ben d'accordo: purché ne siamo in grado.[9]

TEETETO A mio parere tutte le materie che uno può imparare da Teodoro, come la geometria e le altre che tu elencavi proprio ora, [146d] sono scienza, e, a sua volta, l'arte

del calzolaio e quelle degli altri artigiani, tutte insieme e a una a una, sono scienza.

SOCRATE Sei ben nobilmente e generosamente disposto a dare tu, che a una sola e semplice domanda, dai molte e varie risposte.

TEETETO Che intendi dire con questo, o Socrate?

SOCRATE Forse nulla: ma quello che penso te lo dirò. Quando tu parli dell'arte del calzolaio intendi dire altro da scienza della lavorazione della suola?

TEETETo Niente altro.

SOCRATE [146e] E cosa quando parli dell'arte del falegname? Intendi altro forse da scienza della fabbricazione degli attrezzi di legno?

TEETETO No, proprio questo.

SOCRATE E dunque, in tutte e due le ipotesi, tu definisci ciò di cui ciascuna arte è scienza.

TEETETO Sì.

SOCRATE Ma non era questo che ti era stato chiesto, Teeteto, di che cosa ci sia scienza, né quante siano esse; io facevo la domanda non con l'intenzione di enumerarle, ma di conoscere cosa sia la scienza in sé. Dico, forse, una cosa stupida?

TEETETO No, certamente una cosa molto corretta.

SOCRATE [147a] Considera anche questo: se qualcuno ci facesse una domanda su qualcosa da poco e a portata di mano, per esempio l'argilla, che cosa sia mai, e noi gli rispondessimo che argilla è quella dei fabbricanti di vasi, e argilla quella dei lavoranti al forno, e argilla quella dei fabbricanti di mattoni, non saremmo ridicoli?

TEETETO Probabilmente sì.

SOCRATE Anzitutto perché pensiamo che chi fa la domanda, dalla nostra risposta possa comprendere qualcosa

se, dicendo argilla, [147b] vi aggiungiamo poi «quella del fabbricante di bambole» o di qualunque altro artigiano. Pensi che uno possa comprendere il nome di una certa cosa se non sa qual è?

TEETETO No, assolutamente.

SOCRATE E non capisce nemmeno scienza dei calzari, chi non sa cos'è scienza.

TEETETO No, certo.

SOCRATE E non comprende nemmeno scienza del calzolaio, né qualche altra chi ignora cosa è scienza.

TEETETO È così?

SOCRATE È ridicolo dunque chi risponde, a chi chiede che cos'è scienza, con il nome di una qualche arte. Risponde infatti [147c] scienza di una certa cosa, mentre non gli era stato chiesto questo.

TEETETO Pare proprio così.

SOCRATE Poi, perché, pur essendo possibile rispondere in maniera facile e breve, si percorre una strada senza fine. Allo stesso modo nella domanda dell'argilla era facile e semplice rispondere che l'argilla è terra mescolata con acqua, e lasciare perdere di quale artigiano.

TEETETO Appare facile, Socrate, la questione, ora, in questo modo. Però la tua domanda si avvicina a quella che ci è venuta a noi mentre discutevamo, dico [147d] a me e al tuo omonimo Socrate qui presente.

SOCRATE E quale sarebbe, Teeteto?

TEETETO Teodoro disegnava qualcosa per noi intorno alle potenze, quella di tre piedi e quella di cinque, mostrando che quanto alla lunghezza queste potenze non si possono misurare con l'unità di misura di un piede.[10] E così scegliendo una per una le potenze giunse fino alla diciassettesima e su questa si fermò. A noi allora venne in mente una cosa di

questo tipo: poiché le potenze ci apparivano di numero illimitato, cercare di raccoglierle in una sola unità, in base alla quale denominare poi tutte quante [147e] queste potenze con una sola definizione.

SOCRATE E avete poi trovato qualcosa di simile?

TEETETO A me pare di sì: ma esamina la cosa anche tu.

SOCRATE Parla.

TEETETO Abbiamo separato in due parti tutto l'insieme dei numeri: i numeri che possono derivare dalla moltiplicazione di due uguali, li abbiamo equiparati al quadrato e li abbiamo chiamati quadrati ed equilateri.[11]

SOCRATE Ma bene.

TEETETO E quelli intermedi a questi, tra i quali anche il tre e il cinque [148a] e ogni numero che non può essere derivato da due fattori eguali moltiplicati tra di loro, ma derivano dalla moltiplicazione di un numero grande con uno minore o di uno più piccolo con uno più grande e quindi sempre li delimita da una parte un lato più grande, dall'altra un lato più piccolo, equiparandoli a una figura rettangolare li abbiamo chiamati numeri rettangolari.

SOCRATE Benissimo: e dopo di ciò?

TEETETO Le linee che rendono quadrato il numero equilatero e piano, noi le chiamammo lunghezza, quante invece lo rendono più lungo per un verso che per l'altro, [148b] potenze, poiché in lunghezza non sono commensurabili con quelle, ma con le superfici che esse possono formare. E qualcos'altro di analogo si disse anche dei corpi solidi.

SOCRATE O ragazzi miei, il massimo delle capacità umane, tanto che Teodoro, a mio parere, non si troverà certo colpevole di falsa testimonianza per quanto vi riguarda.

TEETETO Tuttavia, Socrate, non potrei rispondere a quanto chiedi sulla scienza come a proposito della lunghezza

e della potenza. Eppure mi sembra che tu, su per giù, ricerchi la stessa cosa, sì che ancora una volta Teodoro può apparire falso testimone.

SOCRATE [148c] Cosa? Se lodandoti per la corsa avesse detto di non avere mai incontrato tra i giovani uno veloce nel correre come te, poi, correndo, tu fossi stato vinto da uno fortissimo e velocissimo, credi tu che la sua lode sarebbe stata meno veritiera?

TEETETO Io no.

SOCRATE Ma, scoprire cosa è scienza, come io dicevo poco fa, pensi che sia cosa da poco, oppure di persone assolutamente ingegnose?

TEETETO Per Zeus, sì: ma molto, molto ingegnose.

SOCRATE Confida dunque in te stesso, e non pensare che Teodoro dica qualcosa tanto per dire, [148d] e datti da fare in ogni modo per capire la ragione oltre che delle altre questioni anche di cosa sia mai la scienza.

TEETETO Quanto alla buona volontà, Socrate, è evidente.

SOCRATE Suvvia, dunque, poco fa ti orientavi molto bene: cerca di copiare la risposta circa le potenze, come hai raccolto queste che sono molteplici in un'unica tipologia, così cerca di definire le scienze, sono molte anche esse, con un solo enunciato.

TEETETO [148e] Sappi bene comunque, Socrate, che spesso io ho provato a far luce su tale questione, sentendo parlare delle domande che tu ponevi. Purtroppo non sono in grado di convincermi di poter dire qualcosa di soddisfacente, né di poter udire qualcun altro darti le risposte che vuoi e neppure riesco a smettere di occuparmene.

SOCRATE Tu hai le doglie del parto, caro Teeteto, perché non sei vuoto, ma gravido.

TEETETO Non so, Socrate: ti dico solo quello che sento.

SOCRATE [149a] Oh, ma quanto sei ridicolo! E non hai sentito dire che io sono figlio di una levatrice molto in gamba e quotata, di Fenarete?

TEETETO Sì, questo l'ho già sentito.

SOCRATE E hai sentito dire che io professo la stessa arte?

TEETETO No, proprio no!

SOCRATE Sappi allora che è così. Tu però non raccontarlo agli altri. Io tengo nascosto agli altri, amico, di possedere quest'arte: ed essi, ignorandolo, non dicono questo sul conto mio, ma che sono molto originale e che mi ingegno per mettere in imbarazzo gli uomini. E questo l'avrai pure sentito dire?

TEETETO [149b] Io sì.

SOCRATE Te ne dico dunque il motivo?

TEETETO Ma certo.

SOCRATE Rifletti su tutto ciò che riguarda le levatrici e comprenderai più facilmente quello che voglio dire. Tu sai che nessuna donna, quando è ancora in grado di rimanere incinta e di partorire, fa da levatrice alle altre, ma soltanto quelle che ormai non sono più in grado di procreare.

TEETETO Certamente.

SOCRATE Dicono che ne è causa Artemide, che, pure essendo vergine, ebbe in sorte di proteggere le partorienti. Lei, dunque, [149c] non permise alle sterili di assistere ai parti, perché la natura umana è troppo debole per consentire di esercitare un'arte a chi non ne è esperto. Ma affidò quest'arte a quelle che, a causa dell'età, non possono avere figli, rendendo omaggio alla loro somiglianza con se stessa.

TEETETO È naturale.

SOCRATE E non è naturale, anzi necessario, che le levatrici riconoscano meglio delle altre donne chi è gravida e chi no?

TEETETO Certo.

SOCRATE E sono le levatrici che, dando pozioni, [149d] facendo incantesimi, fanno venire le doglie e le rendono più blande se vogliono, e fanno partorire quelle che sono in difficoltà, e fanno abortire, quando sembra opportuno l'aborto di un feto prematuro?

TEETETO È così.

SOCRATE E di loro, non hai notato anche che sono abilissime mezzane, perché sanno benissimo quale donna occorra che si congiunga a quale uomo per generare la prole migliore?

TEETETO Questo non lo sapevo proprio.

SOCRATE Sappi allora che si vantano più per questo che per l'abilità nel tagliare l'ombelico. [149e] Rifletti dunque: pensi tu che sia propria di questa oppure di un'altra arte la cura e la raccolta dei frutti della terra e sapere in quale terra quale germoglio vada coltivato e quale seme vada seminato?

TEETETO No, di questa.

SOCRATE E per la donna, caro, pensi tu che altra sia l'arte della semina e altra quella della raccolta?

TEETETO Non è verosimile.

SOCRATE [150a] Non lo è infatti. Ma a causa dell'attività di congiungere, ingiusta e inetta, un uomo con una donna, che ha nome di lenocinio, le levatrici, che sono donne per bene, evitano anche di combinare nozze giuste, temendo, per questo, di incappare in quell'accusa. Mentre soltanto alle vere levatrici spetterebbe combinare le nozze correttamente.

TEETETO Mi pare così.

SOCRATE Questo per l'appunto è il compito delle levatrici: ma è inferiore rispetto alla mia attività: infatti non non succede che le donne partoriscano ora solo immagini, [150b] ora esseri veri, questo non sarebbe facile da capire. se

questo avvenisse, sarebbe opera grandissima e bellissima per le levatrici distinguere il vero da quello che non lo è. Non la pensi così?

TEETETO Io, sì.

SOCRATE La mia arte di levatrice poi, è uguale in tutto a quella delle ostetriche, tranne che in questo, che agisce sugli uomini e non sulle donne, e assiste le loro anime partorienti, e non i corpi. E il pregio più grande in questa nostra arte, [150c] è il mettere alla prova in ogni modo, se il pensiero del giovane partorisce immagini o menzogne o invece un qualcosa di fertile e di vero. Poiché anche questo ho in comune alle levatrici: io sono sterile di sapienza, e quello che già molti mi rimproverano è il fatto che interrogo gli altri ma io non rispondo su alcuna questione, per il fatto di non avere alcuna sapienza: e mi rimproverano con verità. La causa di tutto ciò è la seguente, che il dio[12] mi costringe a esercitare la maieutica, ma di partorire me lo impedì. Io dunque, di per me stesso, [150d] non sono sapiente; e non c'è nessuna scoperta, che sia tale, nata come un parto del mio animo. Quelli invece che mi frequentano, anche se alcuni di essi sembrano in un primo tempo incolti, tutti, continuando a frequentarmi, quando il dio lo concede loro, ne traggono un giovamento sorprendente, di cui si accorgono loro stessi e anche gli altri. Ed è manifesto che da me non hanno imparato nulla, ma da se stessi scoprono e fanno molte e belle cose. Ma questa loro possibilità di generare l'abbiamo favorita il dio e io stesso. [150e] E questo lo dimostra: molti che non si rendevano conto di ciò e che attribuivano tutto a se stessi, senza curarsi di me, o di loro iniziativa o convinti da altri, si sono allontanati da me molto prima di quanto fosse opportuno, e come si furono allontanati, abortirono tutto il resto per una malefica unione, e nutrendo male tutto ciò che avevano partorito con il mio aiuto, lo mandarono in malora facendo maggior conto delle menzogne e degli spettri che della verità,

e finendo con il sembrare ignoranti a se stessi e agli altri. [151a] Uno di questi fu Aristide, figlio di Lisimaco, e anche molti altri. A quelli che ritornano, supplicando di riottenere la mia compagnia e anche compiendo cose straordinarie, ad alcuni il demone che sembra mi assista impedisce di frequentarmi, ad alcuni altri invece lo concede e così essi ne traggono giovamento di nuovo. Quelli poi che mi frequentano soffrono come le donne che devono partorire: hanno le doglie, sono pieni di dubbi notte e giorno molto più di quelle. Questa mia arte è in grado di risvegliare ma anche di placare questo dolore. [151b] Loro dunque stanno così. Ad alcuni poi, che a me non sembrano affatto pregni, o Teeteto, comprendendo che non hanno alcun bisogno di me, molto volentieri vedo di accasarli altrove e, con l'aiuto di dio, per così dire, trovo facilmente con chi possono stare e averne giovamento. E di essi molti li diedi a Prodico[13] e molti ad altri uomini sapienti e venerabili. Per questo, mio ottimo amico, io l'ho tirata per le lunghe con tutte queste storie, perché ho il sospetto, e ne sei convinto anche tu, che abbia le doglie giacché sei gravido. E dunque [151c] concediti a me, figlio di una levatrice, e ostetrico io stesso, e alle cose che io ti domando cerca di rispondere di buon grado, come sei capace di fare. E se poi esaminando le cose che tu dici, giudicherò che qualcuna è falsa e non veritiera, io te la strapperò e la butterò via; ma tu non adirarti come fanno le primipare per i loro neonati. sono già molti, o mio caro, a essere così mal disposti nei miei confronti, tanto che sono pronti fino anche a mordermi, se mi metto a strappare via da loro qualche sciocchezza e non pensano che io faccio questo per benevolenza, perché sono molto lontani dal sapere che [151d] nessun dio è malevolo con gli uomini, e che io non faccio nulla di questo per malanimo, ma perché non mi pare affatto giusto ammettere il falso e adombrare la verità. Di nuovo dunque, o Teeteto, da capo, tenta di dire che cosa mai è la

scienza. E non dirmi più che non ne sei capace: infatti, se un dio vuole e tu ti comporti da uomo, lo sarai.

TEETETO Dunque, Socrate, poiché tu lo raccomandi con tanta forza, sarebbe disdicevole non adoperarsi in ogni modo per dire quello che uno ha da dire. [151e] Pare dunque a me che chi ha scienza di una cosa, ha la sensazione proprio della cosa di cui ha scienza, e almeno come ora a me pare, scienza niente altro è se non sensazione.

SOCRATE Molto bene e validamente, ragazzo mio! Si deve infatti parlare così, apertamente. Ma esaminiamola insieme questa risposta, se realmente è fertile o inutile. Sensazione, tu dici, è la scienza?

TEETETO Sì.

SOCRATE Sembra che tu abbia trovato una definizione non da poco della scienza: [152a] è ciò che disse anche Protagora.[14] Ma egli disse le stesse cose in altro modo. Disse infatti che «l'uomo è misura di tutte le cose, di quelle che sono, in quanto sono, di quelle che non sono in quanto non sono». Le hai lette queste cose?

TEETETO Le ho lette, anche spesso.

SOCRATE Egli dunque pressappoco dice così: quale ciascuna cosa mi appare, tale è per me; e quale sembra a te, tale è per te: tu, come me, sei un uomo.

TEETETO Dice proprio così.

SOCRATE [152b] Può darsi che un uomo tanto saggio non dica sciocchezze, seguiamolo: non è vero che talvolta quando soffia lo stesso vento uno di noi ha freddo e l'altro no? E uno poco e l'altro molto?

TEETETO Ma certo.

SOCRATE Allora diremo dunque che questo vento, di per se stesso, è freddo o no? o daremo ascolto a Protagora, per cui, per chi ha freddo è freddo, e per chi non ha freddo, non lo è?

TEETETO Parrebbe così.

SOCRATE E non appare dunque così, a ciascuno di noi?

TEETETO Sì.

SOCRATE Ma apparire significa avere una sensazione.

TEETETO È così.

SOCRATE [152c] Dunque apparenza e sensazione rispetto al caldo e simili sono la stessa cosa. Quali ciascuno le sente, tali è probabile che siano le cose.

TEETETO Pare.

SOCRATE Una sensazione poi è sempre di ciò che è realmente, ed è sempre anche indenne da errore in quanto è scienza.

TEETETO È evidente.

SOCRATE Per le Cariti! Dunque fu proprio un sapientone Protagora che a noi, gentaglia da poco, disse queste cose per enigmi, ma ai suoi scolari invece, in segreto, disse la verità!

TEETETO [152d] In che senso, Socrate, dici questo?

SOCRATE Te lo dirò: ed è una sapienza non da poco questa: nessuna cosa in sé è una sola, né correttamente si potrebbe definire alcuna cosa, né si può definire la qualità di qualcosa, ma, se tu la proclami grande, appare anche piccola, e se tu dici che è pesante, può sembrare anche leggera, e così per tutte le altre, perché niente è uno, né determinato, né di una data qualità. Dallo spostarsi, dal muoversi, dal congiungersi delle cose fra di loro, deriva tutto ciò che noi chiamiamo esistente, esprimendoci in maniera non corretta. [152e] Infatti nulla è mai, ma sempre diviene. Su questo problema tutti i filosofi, uno dopo l'altro, tranne Parmenide, è da ammettere che concordano, Protagora, Eraclito, Empedocle,[15] e i poeti più grandi, in ciascun genere di poesia, Epicarmo[16] nella commedia, Omero nella tragedia,[17] il quale dicendo: «padre degli dèi fu Oceano e madre Teti» affermò

che tutte le cose discesero dal flusso e dal moto. O non ti pare che dica così?

TEETETO Penso di sì.

SOCRATE [153a] E chi potrebbe opporsi ancora a un tale esercito e a uno stratega come Omero, senza diventare ridicolo?

TEETETO Non è facile, Socrate.

SOCRATE No, certamente, Teeteto. Poiché anche queste sono prove sufficienti della teoria – per la quale ciò che sembra essere e il divenire li determina il movimento, mentre la stasi genera il non essere e il deterioramento –: il calore cioè il fuoco che genera e regola tutte le altre cose, è a sua volta generato dal movimento e dallo sfregamento. Non sono forse queste le origini del fuoco?

TEETETO [153b] Sono queste.

SOCRATE E anche la stirpe degli esseri viventi vien generata da questi stessi elementi.

TEETETO Come no?

SOCRATE Ebbene, la buona condizione del nostro corpo non si rovina con l'ozio e la pigrizia, mentre si mantiene molto a lungo con l'esercizio fisico e il movimento?

TEETETO Sì.

SOCRATE E la buona condizione dell'anima non si acquista con l'apprendimento e con la cura, che sono movimenti, e si mantiene e diventa migliore, mentre con la quiete che è assenza di apprendimento e studio, [153c] non impara nulla e dimentica anche quello che impara?

TEETETO Ma certo.

SOCRATE L'una cosa dunque, il movimento, è un bene per l'anima e per il corpo, mentre l'altra invece è il contrario?

TEETETO Pare così.

SOCRATE E devo ancora intrattenerti sull'assenza dei

venti e sulla bonaccia del mare e altre cose simili, per dirti che la calma corrompe e rovina e il contrario invece mantiene? E oltre ciò devo aggiungere per finire la catena d'oro che niente altro è per Omero se non il sole, [153d] e rende chiaro che, finché dura in movimento l'orbita dell'universo e del sole, tutte le cose esistono e si mantengono tra gli dèi e tra gli uomini, ma se tutto questo si arrestasse, come avvinto nei ceppi, ogni cosa andrebbe in rovina e tutto, come si suol dire, finirebbe sottosopra?

TEETETO Mi pare proprio, Socrate, che Omero abbia inteso quello che tu dici.

SOCRATE Prendi dunque a esaminare, carissimo amico, la questione nel modo seguente. In primo luogo, riguardo alla visione, quello che tu chiami colore bianco non esiste in sé, come un qualcosa d'altro fuori dai tuoi occhi e neppure dentro gli occhi e non puoi neppure assegnargli un luogo. [153e] Perché, se si trovasse in qualche luogo fermo, sarebbe stabile e non potrebbe generarsi in un processo.

TEETETO Come dici?

SOCRATE Facciamo seguito al discorso di poco fa, quando abbiamo stabilito che niente esiste di per se stesso unico. E così il nero e il bianco e qualunque altro colore ci appariranno derivati dal contatto degli occhi con il movimento che vien loro incontro e, quello che noi chiamiamo singolo colore, [154a] non sarà la cosa che si accosta allo sguardo, né lo sguardo che viene accostato, ma un qualcosa che ha tratto origine dal mezzo e che è proprio a ciascuno. O ti ostineresti a dire che, quale appare a te ciascun colore, tale anche appare a un cane o a un qualunque altro animale?

TEETETO No, di certo, per Zeus.

SOCRATE Ebbene? Una qualunque cosa può mai apparire identica a te e a un altro uomo? Tu ritieni questo per certo, o

molto di più che neppure a te la cosa appare la stessa per la ragione che anche tu non sei mai eguale a te stesso?

TEETETO Questo a me pare più giusto di quello.

SOCRATE [154b] Dunque, se la cosa con la quale ci misuriamo o che tocchiamo fosse grande o bianca, o calda, non potrebbe mai divenire diversa, se non venisse a contatto con un'altra, non cambierebbe in nulla. Se poi ciò che viene misurato o toccato fosse ciascuna di queste qualità, non potrebbe mai divenire diversa quando un altro oggetto gli si avvicinasse o avesse a subire qualche mutamento, dal momento che di per sé nulla può subire. Poiché, caro mio, noi siamo costretti a dire agevolmente cose strane e ridicole, come potrebbe dirci Protagora[18] e chi inclina a ripetere le stesse concezioni di lui.

TEETETO Come e cosa dici?

SOCRATE [154c] Considera un piccolo esempio e saprai ciò che voglio dire: se tu, a sei dadi, ne metti vicino quattro, diciamo che sei sono più di quattro, di una metà, se poi gliene metti vicino dodici, che sono di meno e esattamente la metà. E non sarebbe ammissibile dire diversamente. Tu lo faresti?

TEETETO Io no.

SOCRATE Ebbene, se Protagora o qualcun altro ti chiedesse: «Teeteto, è possibile che un qualcosa diventi più grande o più numeroso diversamente che se viene aumentato?», cosa risponderesti?

TEETETO Dunque, Socrate, se devo rispondere, secondo il mio punto di vista, alla domanda di adesso, direi [154d] che non è possibile. Se poi dovessi rispondere a quella di prima, badando di non dire cose contraddittorie, direi che lo è.[19]

SOCRATE Molto bene, per Era, caro mio, divinamente. Ma se tu rispondi che è possibile ti accadrà come dice Euripide: «Sarà la nostra lingua a essere inconfutabile, ma non la mente».[20]

TEETETO È vero.

SOCRATE Dunque se io e te fossimo abili e sapienti e avessimo esaminato tutti i problemi della mente, [154e] mettendoci alla prova l'un l'altro per tutto il tempo che ci resta, potremmo contendere alla maniera dei sofisti e ribatteremmo vicendevolmente ragionamento a ragionamento. ora invece, poiché siamo molto ignoranti, vogliamo anzitutto vedere in se stessi cosa siano i convincimenti che noi abbiamo in mente, se secondo noi si trovano in armonia tra di loro oppure è il contrario.

TEETETO È proprio questo che io vorrei sapere.

SOCRATE E io pure. Ma poiché la questione sta così, cos'altro possiamo fare se non ricominciare da capo l'esame tranquillamente, siccome abbiamo molto tempo, [155a] senza lasciarci prendere dall'inquietudine, ma esaminando veramente con molta attenzione in noi stessi, cosa siano mai queste visioni che sono dentro di noi?

E considerando la prima di esse diremo, come io penso, che nessuna cosa mai diventa più grande né più piccola, né per volume né per numero, finché resta eguale a se stessa. Non è così?

TEETETO Sì.

SOCRATE Il secondo punto poi è il seguente, cioè che una cosa, a cui nulla viene aggiunto o tolto, non cresce mai e nemmeno decresce, ma resta sempre uguale.

TEETETO È esattamente così.

SOCRATE [155b] E il terzo punto è questo, che quel che non era prima è impossibile che sia poi senza il divenire.

TEETETO Pare così.

SOCRATE Questi tre punti, dunque, che ci trovano consenzienti sono in lotta con se stessi, credo, nella nostra anima, quando diciamo le ragioni dette a proposito dei dadi, e quando affermiamo che io, che sono di tale età senza essere

cresciuto né avere provato qualcosa in senso contrario, nel giro di un anno vengo a essere ora più grande di te che sei giovane, poi, più piccolo, non perché nulla sia stato sottratto alla mia mole, [155c] ma perché tu invece sei cresciuto. Dopo sono dunque quel che prima non ero, pur non divenendo. Infatti non è possibile che si divenga senza il divenire, né mai sarei potuto diventare più piccolo, non perdendo nulla del mio volume. E molte altre questioni, migliaia e migliaia, stanno in questi termini, se noi accettiamo quelle. Tu certamente mi stai seguendo, Teeteto. Non mi sembra infatti che tu sia digiuno di tali problemi.

TEETETO Per gli dèi, veramente, Socrate, io mi meraviglio enormemente di cosa possano essere mai queste rappresentazioni e talvolta, esaminandole attentamente, soffro le vertigini.

SOCRATE [155d] Non mi pare, caro amico, che Teodoro abbia intuito male la tua natura. si addice particolarmente al filosofo questa tua sensazione: la meraviglia. L' inizio della filosofia non è altro che questo, e chi affermò che Iride era figlia di Taumante sembra che non abbia sbagliato la genealogia.[21] Allora, cominci a comprendere perché queste cose sono tali a causa di quel che noi diciamo sostenesse Protagora, o no?

TEETETO Ancora no, credo.

SOCRATE E dunque mi sarai riconoscente se io con te cercherò di mettere in luce la verità del pensiero di quest'uomo, o meglio di questi uomini famosi, [155e] ancora in gran parte nascosta?

TEETETO E come potrei non esserlo, e anche molto?

SOCRATE Sta bene attento e guarda in giro che non abbia a sentirci uno dei non iniziati. Questi sono coloro che credono che esista soltanto quello che possono saldamente afferrare con le mani: ma azioni, generazioni, e tutto quel che

è invisibile, non lo accettano come parte dell'essere.

TEETETO Veramente, Socrate, tu parli di uomini duri e testardi.[22]

SOCRATE Sono così, ragazzo, molto rozzi. Altri, invece, sono molto più raffinati e, di essi, io vado a esporti i misteri; il principio, al quale sono connesse anche tutte le considerazioni che svolgevamo poco fa, è che tutto è movimento e niente altro esiste oltre questo; del movimento poi due sono gli aspetti, senza limiti l'uno e l'altro per quantità, e l'uno ha l'attitudine a fare, l'altro a sentire. Dall'unione e dallo sfregamento di questi due viene generata la prole, senza limite per moltitudine, [156a] ma pure duplice, l'una il sensibile, l'altra la sensazione, che viene sempre a incontrarsi e a generarsi con il sensibile. Dunque le sensazioni vengono da noi così denominate: visive, uditive, olfattive, di freddo, di caldo, piacere, dolore, desiderio, paura e ve ne sono anche altre infinite e senza nome, ma moltissime lo hanno. Il genere dei sensibili poi nasce contemporaneamente a ciascuna di esse: [l56c] colori svariati in rapporto a svariate sensazioni della vista, allo stesso modo i suoni con le sensazioni dell'udito e così dalle altre sensazioni derivano assieme tutti gli altri sensibili. Capisci dunque, Teeteto, questo mito, cosa vuol dire per noi, rispetto alle cose di prima?

TEETETO Non del tutto, Socrate.

SOCRATE Vedi se in qualche modo arriviamo alla conclusione. Esso significa che tutte queste cose, come dicevamo, si muovono, e nel loro movimento sono insite velocità e lentezza. Tutto quel che è lento contiene [156d] il movimento nello stesso luogo e relativamente a quello che gli è posto vicino, e così genera pure, ma, quanto nasce in tal maniera, è più veloce. Di fatto si muove e in questo spostarsi sta per natura il suo movimento. Quando lo sguardo e un altro qualunque oggetto tra quelli che con lo sguardo sono

commensurabili, producono la bianchezza, coll'avvicinarsi, e la sensazione che le è connaturata, cosa che non potrebbe avvenire se l'uno e l'altro di questi due andassero chi in un verso e chi in un altro, allora, muovendosi nello spazio di mezzo, la vista in relazione agli occhi [156e] e anche la bianchezza in relazione alla sensazione che insieme genera il colore, allora appunto l'occhio si fa pieno di vista e vede e non diventa più vista, ma occhio che vede, e ciò che insieme all'occhio genera il colore vien riempito di bianchezza e diventa non bianchezza ma bianco, sia esso legno, o pietra o un'altra cosa qualunque, cui è accaduto di essere tinto di tale colore bianco. E così anche per il resto, il duro, il caldo e tutto quanto si deve intendere in questo modo, che nessuna qualità di per se stessa è nulla, [157a] cosa che dicevamo anche allora, ma che, nell'unione delle une con le altre, diventano tutto e diverse in conseguenza del movimento, poiché il fattore che agisce e quello che subisce, essi dicono, non è possibile pensarli sicuramente in relazione a una cosa sola. Infatti non esiste fattore che agisce prima che non si sia unito a quello che subisce, né vi è fattore che subisce prima di essere unito a quello che agisce. Quello poi che è fattore agente quando si unisce con qualche cosa, incontrandone un'altra subito diventa fattore che subisce. Così da tutto ciò, come dicevamo all'inizio, ne consegue che nessuna cosa è in sé e per sé, ma sempre diviene in rapporto a un'altra, e dunque [157b] l'essere va eliminato in ogni modo, anche se noi spesso, anche poco fa, siamo stati costretti a farne uso, un po' per consuetudine, un po' per inesperienza. Questo non bisogna farlo, secondo il ragionamento dei sapienti, né ammettere "una cosa" o "di qualcosa" o "di me" o "questo" o "quello" o alcun altro nome che indichi staticità, ma usarne secondo la natura delle cose e dire che esse si generano, si compiono, vanno in rovina, subiscono alterazioni. Perché se qualcuno rende fermo qualcosa col suo argomentare, egli può

essere agevolmente contestato. occorre dunque parlare in questo modo sia delle cose singole, sia anche di molte messe insieme, come l'insieme cui pongono

[157c] il nome di uomo, di pietra, e ogni tipo di animale e specie. Queste considerazioni dunque, Teeteto, ti sembrano godibili e di tuo gusto?

TEETETO Io non lo so proprio, Socrate, e non sono neppure in grado di comprendere riguardo a te, se dici tutto ciò perché ne sei convinto o per mettermi alla prova.

SOCRATE Tu dimentichi, caro, che io nulla so e che non faccio mia alcuna di queste opinioni, perché rispetto a esse sono sterile e invece faccio a te da levatrice e, proprio per questo [157d] faccio l'incantesimo e ti pongo innanzi a uno a uno i concetti dei sapienti per farteli gustare, finché io tragga insieme con te alla luce il tuo pensiero. E quando sarà venuto fuori allora lo esaminerò se apparirà privo di vita o fecondo. Ma facendoti forza e coraggio, rispondi bene e da uomo su qual è la tua opinione sulle tematiche che io ti porrò.

TEETETO Chiedi dunque.

SOCRATE Dimmi allora di nuovo se ti convince questo, che nulla è ma diviene, il bello, il buono e tutto quello di cui abbiamo parlato poco fa.

TEETETO Sì, a me, da quando ti sento argomentare in questo modo, pare che il tuo discorso sia una meraviglia e penso che vada accettato proprio così come lo hai fatto.

SOCRATE [157e] Allora non tralasciamo quanto ancora manca di esso. Resta da dire dei sogni, delle malattie, e, fra queste, della pazzia, di tutto quanto cioè è detto percezione dell'udito distorta, visione distorta o qualsiasi altra sensazione distorta. Tu sai certamente che il discorso che facevamo poco fa in tutti questi casi sembra possa essere respinto concordemente, [158a] poiché in questi casi a noi possono derivare soprattutto sensazioni ingannevoli e quanto

sembra a ciascuno è molto lontano dall'essere realtà, ma, tutto al contrario, sembra che nulla di quel che appare sia realtà.

TEETETO Dici cose perfettamente vere, Socrate.

SOCRATE Che cosa resta da dire allora, ragazzo mio, a chi considera la sensazione scienza e che quanto a ciascuno appare questo è, per colui cui appare?

TEETETO Io mi vergogno, Socrate, di dire che non so cosa dirti, poiché proprio ora mi hai rimproverato di dire così. Ma in verità io [158b] non potrei sostenere che i pazzi o quelli che sognano non hanno opinioni false, quando, tra di essi, alcuni credono di essere degli dèi, altri di essere alati e che volano nel sonno.

SOCRATE E non ti viene in mente, a loro riguardo, neppure quella confutazione, soprattutto intorno al sonno e alla veglia?

TEETETO Quale?

SOCRATE Questa. Penso che spesso tu abbia sentito dei tali chiedere quale prova si può avere per dimostrare, se uno chiedesse ora se, al momento presente, stiamo dormendo e sogniamo tutto quello che pensiamo, [158c] o siamo invece svegli e nello stato di veglia conversiamo tra di noi.

TEETETO Certo, Socrate, è difficile capire di quale prova ci sia bisogno come dimostrazione, perché tutte le cose sono concatenate e corrispondenti l'una all'altra. Ad esempio i discorsi di poco fa, nulla impedisce di credere che li stiamo facendo tra di noi nel sonno. E quando durante il sogno crediamo di raccontare sogni, è ben strana la somiglianza di questi con quelli.

SOCRATE Vedi dunque che non è difficile seminare dubbi su questo, quando [158d] si è in dubbio addirittura sulla veglia e sul sogno; e siccome

è uguale il tempo che dedichiamo al riposo a quello in cui

siamo svegli, nell'una e nell'altra di queste situazioni la nostra anima combatte per affermare che sono veri più di tutto quei pensieri che essa ha di volta in volta presenti, tanto che per lo stesso lasso di tempo noi diciamo ora che sono veri quelli della realtà, ora quelli del sogno, e allo stesso modo insistiamo sugli uni e sugli altri.

TEETETO È assolutamente così.

SOCRATE Dunque per malattie e pazzia non vale lo stesso il discorso, eccetto il fattore tempo che non è lo stesso?

TEETETO Giusto.

SOCRATE Ebbene? Il vero sarà determinato dalla quantità o dalla scarsezza del tempo?

TEETETO [158e] Sarebbe cosa ridicola in ogni caso.

SOCRATE Ma cos'altro hai tu di chiaro per dimostrare quali di questi pensieri sono veri?

TEETETO Non saprei.

SOCRATE Ascolta dunque da me cosa potrebbero dire su tali questioni coloro che dichiarano vere per colui al quale appaiono le cose che di volta in volta gli appaiono. Fanno, secondo me, queste domande: «O Teeteto, una cosa che sia completamente diversa da un'altra avrà mai un suo valore identico a quell'altra? E non dobbiamo supporre che la cosa di cui domandiamo in parte sia uguale, in parte sia diversa, ma completamente diversa».

TEETETO [159a] Ma è impossibile che abbia qualcosa di identico, né in potenza, né in qualunque altro modo, qualora sia perfettamente altra.

SOCRATE E non è necessario dunque ammettere che questa cosa è anche dissimile?

TEETETO A me pare di sì.

SOCRATE Se dunque avviene che qualcosa diventa simile o dissimile, sia pure a se stessa o a un'altra, sosterremo noi

che con l'assomigliarsi è la stessa, col non assomigliarsi un'altra?

TEETETO È necessario.

SOCRATE E non dicevamo prima che molti sono i fattori che agiscono, anzi senza numero, e altrettanto i fattori che subiscono?

TEETETO Sì.

SOCRATE E poi mescolandosi insieme l'uno con l'altro, e poi con un altro ancora, non genereranno le stesse cose, ma diverse?

TEETETO [159b] Certamente sì.

SOCRATE Parliamo ora analogamente di me e di te e di tutte le altre cose: di

SOCRATE che è sano, e di

SOCRATE poi che è malato: diremo dunque che questo è simile a quello o che è dissimile?

TEETETO Quando dici «Socrate malato» intendi tutto l'insieme, se sia simile o dissimile a quell'altro «Socrate sano»?

SOCRATE Hai capito benissimo. Io dico proprio questo.

TEETETO È certamente dissimile.

SOCRATE Diverso perciò, così come è dissimile?

TEETETO È necessario.

SOCRATE [159c] E anche di "dormiente" e di tutte le altre situazioni di cui abbiamo parlato poco fa, dirai altrettanto?

TEETETO Io sì.

SOCRATE Ora ciascuno di quei fattori che per natura sono in grado di agire, quando incontrino

SOCRATE sano, si comporteranno con me come con uno diverso dal Socrate malato e quando lo incontrino malato si comporteranno come con una persona diversa dal Socrate

sano?

TEETETO Perché non dovrebbero?

SOCRATE E certo genereremo cose diverse dall'uno e dall'altro di noi, io come fattore che subisce e quello come fattore che agisce.

TEETETO E con ciò?

SOCRATE Quando io bevo il vino da sano, mi pare buono e dolce.

TEETETO Sì.

SOCRATE Infatti secondo le considerazioni svolte prima e su cui eravamo d' accordo, il fattore che agisce [159d] e quello che subisce generano dolcezza e sensazione di dolcezza, che si muovono ambedue a un tempo; la sensazione che esiste nel soggetto che subisce ha reso la lingua in grado di sentire, la dolcezza invece che proviene dal vino e si muove intorno a lui fa in modo che il vino, per una lingua sana, sia e appaia dolce.

TEETETO Esattamente: così è stato ammesso da noi anche prima.

SOCRATE Ma quando il fattore che agisce trova Socrate malato, non è vero in primo luogo che non incontra la stessa persona? Si è imbattuto infatti in uno dissimile.

TEETETO Sì.

SOCRATE [159e] Un tale Socrate allora e il bere vino devono generare altre cose: sensazione di amarezza intorno alla lingua, amarezza che deriva e si muove intorno al vino, e il vino non è amarezza, ma amaro, e io non sarò sensazione, ma quello che sente?

TEETETO Perfettamente così.

SOCRATE Dunque io per nessun'altra cosa potrò diventare soggetto che sente in questo modo: perché diversa è la sensazione di un'altra cosa, [160a] e rende differente e

altro il soggetto che sente; e non è neppure dato che quel fattore che agisce su di me, incontrando un altro diventi tale e quale[23] generando la stessa cosa, perché, da altro generando altro, diventa differente.

TEETETO È così.

SOCRATE Né io divento tale per me stesso, né quella tale cosa per se stessa.

TEETETO Certamente no.

SOCRATE È necessario però che divenendo io soggetto che sente, lo diventi di un qualcosa. Infatti è impossibile diventare soggetto che sente, ma che non sente nessuna cosa. È necessario ancora che quella cosa, quando diventa dolce, amara o qualcosa di analogo, lo diventi per qualcuno; divenire dolce infatti è possibile, ma dolce per nessuno è impossibile.

TEETETO È assolutamente così.

SOCRATE Ne consegue dunque, che se siamo o se diventiamo, che noi siamo e diventiamo l'uno nei confronti dell'altro, poiché la necessità lega la nostra essenza,[24] ma non la lega a nessun'altra cosa e nemmeno a noi stessi.[25] Ne consegue dunque che si sia legati insieme l'uno all'altro. Tanto che se uno dice che una cosa è o diviene deve anche dire che essa è o diviene rispetto a qualche cosa o per qualche altra cosa. [160c] Ma che una cosa sia o diventi solo per sé medesima, questo non lo deve dire, né accettarlo se lo dice un altro, come ci dimostra tutto il ragionamento che abbiamo svolto.

TEETETO È assolutamente così, Socrate.

SOCRATE Dunque il fattore che agisce su di me è mio e non di un altro, e quello che io sento di lui, un altro non potrà sentirlo.

TEETETO Come no?

SOCRATE E la mia sensazione è vera per me. Infatti è

parte della mia essenza. E io sono giudice, secondo il concetto di Protagora, delle cose che sono per me, che sono, e di quelle che non sono, che non sono.

TEETETO Pare così.

SOCRATE [160d] Come dunque, dal momento che non mi inganno e non mi confondo nel ragionare delle cose che sono o divengono, come potrei non essere consapevole delle cose delle quali io sono il soggetto che sente?

TEETETO È impossibile che tu non lo sia.

SOCRATE Dunque è stato detto molto bene da te che scienza niente altro è che sensazione, e tutto ciò confluisce nello stesso pensiero, da una parte di omero, Eraclito e di tutta la loro schiera, che tutto si muove come un flusso senza sosta, del sapientissimo Protagora, per il quale l'uomo è misura di tutte le cose, e anche secondo Teeteto, [160e] se le cose stanno così, che scienza è sensazione. Dunque, Teeteto, lo diciamo che questo concetto è come unasorta di neonato tuo, mentre mia è l'assistenza al parto?

TEETETO È necessario dire così, o Socrate.

SOCRATE Questo bambino dunque, come pare, una buona volta l'abbiamo pure messo al mondo, anche se a fatica, quale che sia. Ma dopo il parto dobbiamo fargli le anfidromie[26] portandolo di corsa tutto attorno con il ragionamento, per renderci conto se il nato per nostro errore non sia degno di essere allevato, perché è vano e falso. [l6la] O pensi che essendo tuo occorra comunque tirarlo su e non esporlo, e sopporterai di vederlo sottoposto ad accuse, e non te la prenderai troppo se qualcuno lo sottrarrà a te che sei al primo parto?

TEODORO Teeteto lo sopporterà. Non è affatto fastidioso. Ma, per gli dèi, la questione può ancora non essere così?

SOCRATE Tu sei senza dubbio amante della logica, Teodoro, e un uomo eccellente, se pensi che io sia un otre di

argomentazioni e sia facile per me, tirandone fuori qualcuna, dire di nuovo [161b] che la questione non sta così. E non ti rendi conto di quel che avviene, cioè che da parte mia non viene fuori nessun ragionamento, ma sempre da parte di chi discute con me, e non so niente di più se non questo poco, di recepire da un altro che sia sapiente i ragionamenti che fa e di accettarli come si deve. Anche ora proverò a farlo, Teeteto, senza dire nulla io stesso.

TEODORO Tu parli anche troppo bene, Socrate: fa dunque così.

SOCRATE Sai dunque, Teodoro, quel che mi sorprende del tuo amico Protagora?

TEODORO [161c] Cosa?

SOCRATE Tutte le altre cose che ha detto prima, vanno bene, che quel che a ciascuno pare, questo anche è. Ma io sono rimasto stupefatto dall'inizio del suo discorso, perché non ha sostenuto dando inizio al suo lavoro sulla *Verità,*[27] che di tutte le cose misura è il maiale o il cinocefalo, o qualche essere ancora più strano tra quelli che hanno sensazioni, per parlare, fin dal principio, con noi in maniera magniloquente e anche con molto disprezzo, dimostrando che mentre noi lo ammiravamo come un dio per la sua sapienza, egli in realtà [161d] per acume non si trovava a essere migliore non solo di un altro uomo, ma nemmeno di un girino di rana. Oppure come dovremmo dire, Teodoro? Se per ciascuno sarà vera l'impressione che gli viene dalla sensazione, né questa esperienza un altro potrà giudicarla meglio di lui; se nessuno sarà più padrone di esaminare l'opinione di un altro, se sia vera o falsa, ma, cosa che è stata detta più volte, ciascuno da solo giudicherà le sue opinioni, che saranno sempre corrette e vere, come mai, amico, Protagora doveva apparire sapiente al punto di essere considerato [161e] giustamente maestro di altri e anche con grandi compensi[28] e noi tanto ignoranti da dover frequentare la sua scuola, visto che ognuno è misura

della propria sapienza? Perché non diciamo che Protagora diceva queste cose per farsi pubblicità? Su di me e sulla mia arte di ostetrico taccio quanta derisione possiamo tirarci addosso. E così la penso anche su tutta la mia pratica del dialogo. Questo sottoporre a esame e mettere alla prova reciprocamente le nostre impressioni e pareri, non è la più grossa e [162a] formidabile sciocchezza, se sono veri per ciascuno i suoi, e se è vera la *Verità* di Protagora, e non per scherzo essa è risuonata dal sacro tempio del suo libro?

TEODORO Socrate, come tu hai detto or ora, Protagora è stato amico mio: non potrei quindi accettare di vedere contestato Protagora con la mia approvazione e neppure oppormi a te contro il mio parere. Riprendi pure Teeteto. Anche poco fa pareva che ti ascoltasse con molto piacere.

SOCRATE [162b] Allora Teodoro, se tu andassi a Sparta, nelle palestre, pretenderesti di vedere nudi gli altri, alcuni anche brutti, senza mostrare tu stesso la tua figura nuda?[29]

TEODORO Perché ti pare che non potrei farlo, se volessero concedermelo e ne fossero persuasi? Come ora penso che vi persuaderete di lasciarmi qui a fare da spettatore e a non tirarmi per forza nel ginnasio, rigido come sono, e invece di misurarvi con questo qui, che è più giovane e più sciolto.

SOCRATE Ma se così va bene per te, Teodoro, per me non va male, [162c] come dicono quelli che fanno proverbi. Quindi occorre tornare ancora al saggio Teeteto. Rispondimi, Teeteto, anzitutto su quanto dicevamo or ora: non saresti stupefatto se così, all'improvviso, venissi a scoprire che in sapienza non sei inferiore a nessun uomo e nemmeno agli dèi? O ritieni che la misura di Protagora si convenga meno agli dèi che agli uomini?

TEETETO Per Zeus, io non lo penso. Anzi mi meraviglio molto di ciò che mi chiedi. Infatti quando prima discutevamo in che modo si potesse dire che quel che pare a ciascuno, [162d] questo anche è, per colui al quale sembra, mi

sembrava proprio che fosse detto bene. ora invece la questione mi si presenta in maniera del tutto opposta.

SOCRATE Perché tu sei giovane, caro ragazzo mio. E ascolti attento le dissertazioni e ti fai convincere. Ma a queste considerazioni Protagora, o un altro in vece sua, risponderebbe così: «O baldi giovani e vecchi, voi vi sedete e fate discorsi altisonanti, tirando in ballo anche gli dèi, [162e] mentre io invece evito sia di parlarne che di scriverne, come sono o come non sono, e dite cose che la moltitudine accetterebbe volentieri, ascoltandole, come quando affermate che sarebbe terribile se non ci fosse affatto differenza, in sapienza, fra ciascuno degli uomini e una qualunque bestia. Ma la necessaria dimostrazione, non la date, e vi avvalete di quel che è verisimile, del quale se si volesse servire Teodoro o qualcun altro dei geometri per fare geometria, non sarebbe degno neppure di uno solo. Badate bene dunque, tu e Teodoro, se dareste credito, parlando di tali questioni, [163a] a ragionamenti basati solo su credibilità e verosimiglianza».

TEETETO Ma no, Socrate, né tu, e neanche noi diremmo che ciò è giusto.

SOCRATE Allora bisogna pensare in modo diverso, a quel che pare, come indica il ragionamento tuo e di Teodoro.

TEETETO Del tutto in altro modo.

SOCRATE E allora esaminiamo in questo modo, se mai scienza e sensazione sono la stessa cosa o diverse. Perché questo era l'obiettivo di tutto il nostro ragionamento e proprio in virtù di esso, abbiamo sollevato tutti questi strani problemi. Non è così?

TEETETO È certamente così.

SOCRATE [163b] Ammetteremo dunque, che delle cose di cui abbiamo sensazione vedendole e udendole, di tutte queste, a un tempo, noi abbiamo anche scienza? Ad esempio, prima di apprendere la lingua dei barbari, diremo forse che

non udiamo quando parlano, oppure che ascoltiamo e a un tempo comprendiamo anche quello che dicono? E ancora non conoscendo la loro scrittura, guardandola ci ostineremo a dire che non la vediamo, oppure che, se la vediamo, la conosciamo?

TEETETO Diremo di conoscere di esse, o Socrate, solo quello che vediamo e ascoltiamo; delle lettere diremo infatti di vedere e conoscere la forma e il colore, delle voci invece di ascoltare e dunque di sapere [163c] l'acutezza e la gravità. Quanto a quello poi che sulla loro lingua possono insegnarci grammatici e interpreti, diremo che senza vederlo o udire non possiamo averne sensazione e scienza.

SOCRATE Eccellente, Teeteto; e non vale la pena di farti obiezioni, anche solo per farti crescere. Ma bada ora anche a questo altro problema che ci piomba addosso e vedi come potremo fargli fronte.

TEETETO E quale?

SOCRATE [163d] Il seguente: «Se uno che una volta abbia conosciuto bene qualcosa, e abbia e mantenga il ricordo di questa cosa, è possibile che allora quando se ne ricorda non abbia scienza di ciò di cui si ricorda?». Io la tiro per le lunghe, pare, mentre voglio domandare soltanto se uno, imparata una cosa e ricordandosene, è possibile che non la conosca.

TEETETO E come, Socrate? È una insensatezza quella che dici.

SOCRATE Allora sto dando i numeri? Bada bene: non dici che vedere è provare sensazione e che la vista è sensazione?

TEETETO Io sì.

SOCRATE [163e] Dunque chi ha visto una cosa ha acquisito scienza della cosa che ha visto, secondo il discorso di poco fa?

TEETETO Sì.

SOCRATE Ebbene? La memoria non la chiami qualcosa?

TEETETO Sì.

SOCRATE Di qualcosa o di nulla?

TEETETO Di qualcosa, certamente.

SOCRATE Dunque la memoria non è di ciò che qualcuno imparò e di cui ebbe sensazione?

TEETETO E dunque?

SOCRATE E ricorda talvolta uno quello che ha visto?

TEETETO Se ne ricorda.

SOCRATE Se ne ricorda anche a occhi chiusi, oppure nel fare questo se ne dimentica?

TEETETO Ma è assurdo, Socrate, sostenere questo.

SOCRATE [164a] Ma occorre sostenerlo, se vogliamo salvare il ragionamento di prima, se no ci sfugge.

TEETETO Anch'io lo sospetto, Socrate, ma non comprendo del tutto. Dimmi tu come.

SOCRATE In questo modo; noi diciamo: colui che vede acquista scienza di ciò che vede; si è concordato infatti che vista, sensazione e scienza sono la stessa cosa.

TEETETO Certamente.

SOCRATE Colui che vede ed ha acquisito scienza di ciò che vede, a occhi chiusi ricorda sì, ma non vede la stessa cosa. Non è così?

TEETETO Sì.

SOCRATE [164b] Ma questo «non vede» equivale a «non avere scienza» se è vero anche che «vede» equivale a «avere scienza».

TEETETO È vero.

SOCRATE Accade dunque che chi ha acquisito scienza di una cosa, anche se la ricorda ancora, non ne ha scienza, dal momento che non la vede. Cosa che dicevamo essere assurda

se mai avvenisse.

TEETETO È molto vero quel che tu dici.

SOCRATE Pare dunque che accada qualcosa di impossibile, se uno sostiene che scienza e sensazione sono la stessa cosa.

TEETETO Pare di sì.

SOCRATE Occorre dunque ammettere che l'una e l'altra cosa sono diverse.

TEETETO È probabile.

SOCRATE [l64c] E allora cosa sarebbe scienza? Sembra che occorra ridirlo da capo. Eppure, cosa mai, Teeteto, stiamo facendo?

TEETETO A che riguardo?

SOCRATE Sembra che noi, alla stregua di un gallo comune, cantiamo vittoria prima di avere vinto, abbandonando il ragionamento.

TEETETO E come?

SOCRATE Sembra che noi, illogicamente, avendo concordato sulle omologie dei nomi, e per questo accontentandoci del ragionamento, pur continuando a dire di non essere polemisti, ma filosofi, [l64d] senza accorgercene facciamo proprio quello che fanno questi terribili uomini.[30]

TEETETO Non comprendo ancora bene come parli.

SOCRATE Tenterò allora di dirti chiaramente ciò che penso su tutto questo. ci chiedevamo se uno, imparando e ricordando una data cosa, non ne abbia scienza, e dimostrando che chi vede e chiude gli occhi, ricorda sì, ma non vede, ne abbiamo arguito che non sa e al tempo stesso ricorda. E dicemmo che questo è impossibile. E così è andato in malora il mito di Protagora e anche il tuo, quello della scienza e della sensazione che sono la stessa cosa.

TEETETO [164e] Pare di sì.

SOCRATE Tuttavia io penso, o caro, che, se vivesse ancora il padre[31] del primo di questi due miti, si difenderebbe da molte altre obiezioni. ora invece, orfano qual è, noi lo copriamo di fango. E neppure i tutori che Protagora ha lasciato vogliono recargli aiuto, e uno di questi è Teodoro qui presente. E correremo proprio noi il pericolo di portargli aiuto, per amor di giustizia.

TEODORO Non io, Socrate, ma piuttosto, Callia[32] figlio di Ipponico, [165a] è tutore delle cose di Protagora. Noi ben presto, dai nudi discorsi[33] ci siamo rivolti alla geometria. Ti sarò comunque grato, se gli recherai aiuto.

SOCRATE Tu dici bene, Teodoro; considera dunque quello che è il mio aiuto. Ma si arriverà ad affermare concetti anche più paradossali di questi, se non si presta attenzione alle parole, nel modo con cui noi siamo abituati per lo più a dire e poi a negare. Devo dunque parlare a te, o a Teeteto?

TEODORO A tutti e due, in comune; ma a rispondere sia il più giovane, [165b] perché sbagliando, sfigurerà di meno.

SOCRATE E ti faccio la domanda più terribile, che è, penso, la seguente: può darsi dunque che lo stesso individuo che sa una cosa bene, non sappia proprio quella cosa che sa?

TEODORO Cosa risponderemo dunque, Teeteto?

TEETETO Ma è impossibile. Io la penso così.

SOCRATE No, se tu presupponi che vedere è avere scienza. Cosa risponderai, infatti, a una di quelle domande senza scampo, rinchiuso, come si suol dire, in un pozzo, quando un contendente inflessibile, tenendo chiuso con la mano [165c] uno dei tuoi occhi, ti chiederà se tu vedi il suo mantello con l'occhio chiuso?

TEETETO Gli risponderò, penso, che non vedo con quello, ma con quell'altro.

SOCRATE E dunque tu vedi e non vedi a un tempo la stessa cosa?

TEETETO Più o meno.

SOCRATE «Io», ti risponderà, «non ti impongo di dire questo né chiedevo come, ma semplicemente se ciò di cui hai scienza, di questo anche non hai scienza». ora non vedi quello che evidentemente vedi. E ti trovi ad avere ammesso che vedere è avere scienza e non vedere non avere scienza. Da queste cose dunque trai le tue conclusioni su quel che ti avviene.

TEETETO [165d] Traggo dunque la conclusione che se ne ricava il contrario di quello che avevo presupposto io.

SOCRATE E io penso, mio caro, che avrai a subirne parecchie di queste prove se qualcuno ti chiedesse se vi è un avere scienza acuto e uno senza vigore, se si può avere scienza da vicino e non da lontano, intensamente o in maniera blanda della stessa cosa; e altre mille e mille domande, che uno di questi uomini, armato alla leggera, mercenario delle parole, abile nel combinare tranelli, potrebbe chiederti, dal momento che hai presupposto che scienza e sensazione sono la stessa cosa, e lanciandosi contro l'udito e l'odorato e altre consimili sensazioni, avrebbe il sopravvento su di te e ti terrebbe senza lasciarti andare, [165e] prima che tu, pieno di ammirazione per la sospirata sapienza, fossi messo in ceppi da lui, fino a quando, dopo avere messo le mani su di te e averti incatenato, allora soltanto potresti liberarti a prezzo del riscatto che avrete concordato. Probabilmente tu mi chiederai: «Protagora quale ragionamento esporrà a sostegno della sua tesi?». Proviamo noi a dire qualcos'altro?

TEETETO Certamente.

SOCRATE Dirà, penso, tutto quello che abbiamo detto noi per difenderlo [166a] e insieme ci affronterà con disprezzo dicendo: «Questo bel campione di

SOCRATE, interrogato un ragazzino se può essere che la

stessa persona ricordi ed insieme non abbia scienza della stessa cosa, siccome si è spaventato e nello spavento negò perché non poteva vedere oltre, mi ha reso ridicolo nei suoi discorsi. La questione, pezzo d'incosciente di un Socrate, sta così. Quando tu sottoponi a verifica con le domande qualcuna delle mie tesi, se chi è interrogato commette errori, rispondendo come risponderei io, sono io a essere contestato: [166b] se risponde in altro modo, allora lo è chi viene interrogato. Davvero pensi che si possa ammettere che in qualcuno persista un qualche ricordo di cose che ha una volta provato, uguale a quando le provò, anche quando non le prova più? Tutt'altro. E ancora, ritieni che si esiterà a consentire che una stessa persona abbia e non abbia scienza della stessa cosa? Ma se si hanno dei dubbi ad ammettere questo, come si potrà accettare che la stessa persona, diventata diversa, sia ancora la stessa che era prima di divenire diversa? E più ancora che quello sia uno, ma non alcuni, che questi non diventino poi un numero sterminato, se si genera la diversità, [166c] almeno se dobbiamo guardarci l'uno dall'altro andando a caccia di parole? Dunque, o beato», dirà ancora, «fatti sotto a quel che dico con più coraggio, se puoi, e prova che non si generano sensazioni particolari in ciascuno di noi, o che, se anche se ne generano peculiari, non ne risulta che ciò che appare si genera solo per ciascuno, o è, se si deve fare uso della parola essere, solo per quello cui appare. E quando parli di porco e di cinocefalo non solo fai il porco tu, ma convinci a farlo anche gli ascoltatori contro i miei scritti, [166d] e fai male.[34] Io sostengo che la verità è proprio come io ho scritto: ciascuno di noi infatti è misura delle cose che sono e di quelle che non sono. Ma esiste una differenza incolmabile fra l'uno e l'altro proprio su questo punto, perché le cose appaiono in un modo diverso all'uno e in modo diverso ancora all'altro. E io sono tanto lontano dal sostenere che non esiste sapienza e

uomo sapiente, che anzi chiamo uomo sapiente quello che a uno di noi, al quale le cose appaiono e sono cattive, farà cambiare opinione, in modo che le cose gli appaiano e siano buone.[35] E tu non criticare il mio ragionamento parola per parola, [166e] ma così, in maniera ancora più chiara, cerca di capire quello che dico. Cerca di ricordare quanto era stato detto nelle argomentazioni di prima: per l'ammalato il cibo che inghiotte appare ed è amaro, mentre per uno sano appare ed è il contrario; né si deve ritenere dunque che uno di questi due sia più sapiente dell'altro – infatti non è possibile – [167a] e nemmeno si deve asserire che chi è malato è ignorante perché la pensa in questo modo, mentre il sano è sapiente perché la pensa in modo contrario. Ma bisogna fare cambiamenti rispetto alle due condizioni. Infatti la seconda condizione, la salute, è migliore. Così anche nell'educazione, una condizione bisogna farla cambiare in quella migliore. Ma il medico opera i cambiamenti mediante le medicine, il sofista, invece, mediante i ragionamenti. Ma mai nessuno fece in modo che chi avesse opinioni false poi venisse a concepire opinioni vere. Non è possibile infatti che si abbiano opinioni su cose che non esistono, né altre opinioni sulle sensazioni: soltanto queste sono sempre vere. [167b] Così, chi per una condizione infelice dell'anima ha opinioni con essa concordanti, si può fare in modo, penso, che concepisca altrettante opinioni migliori che alcuni, per ignoranza, chiamano fantasie vere, e io invece migliori, le une delle altre, ma niente affatto più vere. E i sapienti, caro Socrate, sono ben lontani dal chiamarli ranocchi, ma io riguardo ai corpi li chiamo medici, riguardo alle piante agricoltori. E dico che questi agricoltori sanno immettere nelle piante, [167c] se qualcuna si ammala, invece di quelle cattive, delle sensazioni buone e sane e cioè vere. E i sapienti e buoni retori fanno in modo che nelle città sembrino essere giuste le cose buone anziché quelle malvagie. Giacché quelle cose che per

ciascuna città sembrano belle e buone, queste anche lo sono per essa, fino a che essa tali le consideri. Ma è il sapiente che, invece di ciascuna cosa malvagia, ne determina altre che sono e appaiono buone. Per lo stesso motivo, anche il sofista, che in questa maniera è in grado di educare i suoi alunni, è un uomo sapiente e degno di essere compensato [167d] da essi con molto denaro. E così alcuni sono più sapienti di altri e nessuno può nutrire opinioni menzognere e tu devi pure ammettere di buona voglia o contro, di esserne la misura. Su queste fondamenta si regge questo ragionamento: e se tu hai in mente di contraddirlo da capo, contraddicilo pure esponendo il contrario mediante un ragionamento. Ma se vuoi farlo attraverso domande, fallo pure con delle domande: neppure questo infatti è da scartare, anzi, è particolarmente da perseguire, fra tutti, da uno che abbia senno. Fa' dunque così: [167e] ma non fare ingiustizie nel porre domande. E infatti sarebbe grande la contraddizione se uno che va predicando di avere in gran conto la virtù, null'altro facesse, nelle discussioni, se non commettere ingiustizie. Compiere ingiustizia avviene in questo modo, quando uno si mette a discutere senza avere ben chiaro, se ha in animo di combattere o di dialogare, perché nella prima ipotesi scherza e tenta, per quanto può, di incastrare l'avversario, nella seconda, invece, si impegna a dialogare e corregge chi dialoga con lui e gli mostra soltanto quegli errori nei quali è incappato, [168a] o per colpa sua, o di quelli con i quali si confrontava in precedenza. Se agirai in questo modo, quelli che discutono con te incolperanno se stessi per i loro turbamenti e i loro dubbi, e ti verranno dietro e ti vorranno bene e avranno in odio se stessi, e non te, e da se stessi rifuggiranno verso la filosofia, per allontanarsi, una volta divenuti diversi, da quello che erano in precedenza. Ma se farai il contrario di ciò, come fanno i più, ti accadrà il contrario: quelli che sono con te a dialogare, anziché filosofi,

li farai diventare [168b] spregiatori della filosofia, non appena saranno più anziani. Se dunque mi presti ascolto, come si diceva anche prima, non con spirito avverso e polemico, ma disponendoti con serena condizione d'animo, sinceramente considera cosa mai diciamo, mostrando che tutto si muove e che quel che sembra a ciascuno, questo anche è per ciascuno, sia privato, sia l'intera città. E in conseguenza di ciò potrai osservare se siano la stessa cosa o no scienza e sensazione: non, come poco fa, secondo l'uso abituale di parole e nomi [168c] che i più tirano da una parte e dall'altra come capita, provocando l'uno all'altro ogni sorta di dubbi». Questi concetti, secondo le mie possibilità, tentai di dire a sostegno dell'amico tuo, piccolo contributo, da parte di piccole possibilità. Se fosse stato vivo lui, certamente avrebbe difeso in modo più efficace i suoi punti di vista.

TEODORO Tu scherzi, Socrate: hai preso le difese di quell'uomo con piglio assolutamente giovanile.

SOCRATE Dici bene, amico, ma rispondimi: hai osservato, cosa diceva Protagora poco fa, che ci biasimava [168d] di dialogare con un ragazzetto, di approfittare del suo spavento per contrastarne le teorie, definendolo una specie di scherzo e, esaltando la «misura di tutte le cose», ci invitava con forza a prendere in esame con serietà i propri ragionamenti?

TEODORO Come avrei potuto ignorarlo, o Socrate?

SOCRATE Ebbene? Ci spingi a dargli ascolto?

TEODORO Con forza.

SOCRATE Tu vedi dunque che tutti i presenti, eccettuato te, sono ragazzi. Perciò, se vorremo prestare ascolto a Protagora, occorre che io e te ci impegniamo a discutere sulla sua teoria ponendoci delle domande [168e] tra di noi e dandoci delle risposte, perché poi non abbia da rimproverarci ancora che, per scherzo, abbiamo preso in esame la sua dottrina con dei ragazzi.

TEODORO Ebbene? Non potrebbe dunque Teeteto, meglio di molti che hanno lunghe barbe, tenere dietro a un ragionamento volto alla ricerca?

SOCRATE Certo, ma non meglio di te, o Teodoro, e non pensare neppure che io debba prendere in ogni modo la difesa del tuo amico che è morto, mentre tu non lo fai affatto. [169a] Orsù dunque, eccellentissimo, vienimi dietro un po', almeno fino a che possiamo vedere se delle figure in geometria la misura debba essere tu, oppure tutti, come te, bastino a se stessi nell'astronomia e nelle altre discipline nelle quali tu godi della fama di distinguerti.

TEODORO Non è facile, Socrate, stando seduto qui vicino a te non concedersi alla discussione; e poco fa ho detto un'assurdità dicendo che mi avresti permesso di non svestirmi e non mi avresti forzato come fanno gli Spartani. Mi pare piuttosto che tu tendi verso Scirone.[36] [169b] Gli Spartani infatti comandano o di andarsene o di spogliarsi, tu invece mi sembri piuttosto recitare nei panni di Anteo:[37] non lasci andare chi ti si avvicina prima di averlo costretto a spogliarsi e a misurarsi con te nei ragionamenti.

SOCRATE Hai tratteggiato molto bene, Teodoro, la mia malattia; ma io sono un lottatore molto più tenace di questi. Mi sono già venuti addosso parecchi Eracli e Tesei, assai abili a condurre le dispute e che mi hanno ben percosso, ma io, con tutto ciò, non mi tiro indietro: [169c] un amore così potente mi ha afferrato per una simile ginnastica.[38] Tu, dunque, non sottrarti alla disputa: ne trarremo giovamento io e te.

TEODORO Non mi tiro più indietro; vada come tu vuoi: occorre sopportare fino in fondo la sorte che tu ordisci riguardo questi problemi e sottoporsi alla tua critica. Io, però, non sarò in grado di offrirti me stesso oltre i limiti che tu hai posto poco fa.

SOCRATE Basta anche fino a qui; ma sta' in guardia a

questo, che facendo discorsi non ci riescano, senza avvedercene, puerili, [169d] e qualcuno di nuovo non ce lo abbia a rimproverare.

TEODORO Starò attento per quanto è nelle mie possibilità.

SOCRATE Per prima cosa, dunque, riesaminiamo il problema allo stesso punto di prima e consideriamo se fosse giusto o no che non fossimo contenti, biasimando il ragionamento che ciascuno è autosufficiente nel conquistare la saggezza. E Protagora ci ha concesso che riguardo al meglio e al peggio alcuni si distinguono di gran lunga e questi proprio sono i sapienti. Non è così?

TEODORO Sì.

SOCRATE Se dunque egli, essendo presente, ce lo avesse concesso, e non avessimo invece dovuto ammetterlo noi, prendendo la sua difesa, [169e] non ci sarebbe affatto bisogno di riprendere il ragionamento per renderlo più solito. ora, forse, qualcuno potrebbe contestarci il diritto di fare questa ammissione in vece sua. Per questo motivo è cosa migliore concordare in maniera più chiara su questo stesso problema. Infatti non è che cambi poco se la cosa sta così o in maniera diversa.

TEODORO È vero.

SOCRATE Dunque non tramite altre vie, ma dalla sua teoria, nel modo più breve, [170a] cerchiamo di raggiungere un accordo.

TEODORO Come?

SOCRATE Così: non dice egli che quel che pare a ciascuno questo anche è, per colui al quale pare?

TEODORO Lo dice, sì.

SOCRATE E dunque, Protagora, anche noi manifestiamo il pensiero di un uomo, o meglio di tutti gli uomini, quando affermiamo che per certe questioni non c'è nessuno che non consideri se stesso più sapiente degli altri, per altre questioni

invece non stimi gli altri migliori di sé, e che in mezzo a grandissimi pericoli, come quando sono esposti a guerre e malattie, ai marosi delle tempeste, come a degli dèi si tengono vicini a quelli che in ciascuna di queste circostanze comandano, perché sembrano loro dei salvatori, [170b] mentre non sono diversi in altro da loro, se non per il sapere. E ogni condizione umana è piena di persone alla ricerca dei maestri e comandanti o per sé o per altri esseri viventi, o per iniziative che intendono compiere, come lo è di individui che ritengono di essere capaci di insegnare e altrettanto di comandare. E in tutte queste circostanze cosa diremo, se non che gli stessi uomini pensano che esista, tra loro, sapienza e ignoranza?

TEODORO Niente altro.

SOCRATE Gli uomini dunque considerano la sapienza vero pensiero e l'ignoranza pensiero falso?

TEODORO [170c] Ebbene?

SOCRATE Dunque, Protagora, che ne faremo del tuo ragionamento? Diciamo dunque che gli uomini nutrono sempre opinioni vere, o talvolta vere e talvolta false? Da ambedue le ipotesi ne viene che non sempre gli uomini nutrono opinioni vere, ma vere e false. considera infatti tu stesso, Teodoro, se qualcuno dei seguaci di Protagora, o tu stesso, affermi con forza che nessuno considera un altro ignorante e con false opinioni.

TEODORO Ma non è credibile, Socrate.

SOCRATE [170d] Ma giunge a tal punto necessariamente la teoria che sostiene che l'uomo è misura di tutte le cose.

TEODORO E come?

SOCRATE Ma quando tu dai un giudizio di per te stesso su una cosa, e poi manifesti a me su quella stessa cosa il tuo parere, questo per te, secondo il ragionamento di Protagora, sarà vero, ma per noi e tutti gli altri non è possibile divenire

giudici del tuo giudizio, o dobbiamo sempre giudicare le tue opinioni vere? oppure sono una infinità gli uomini che ogni volta ti contrastano pensandola all'opposto, ritenendo che tu giudichi e pensi il falso?

TEODORO [170e] Ma, per Zeus, Socrate, sono «migliaia di migliaia» gli uomini, come dice Omero,[39] che mi procurano tutto ciò che può provenire dagli uomini.

SOCRATE E dunque, vuoi che diciamo che allora tu per te stesso, hai opinioni vere, ma false per tutte queste migliaia di uomini?

TEODORO Pare sia necessario a seguito di questo ragionamento.

SOCRATE E per Protagora in persona? Se neppure Protagora avesse mai creduto che l'uomo è misura di tutte le cose, e neanche la maggioranza degli uomini, come del resto non lo credono, non sarebbe logico che quella verità di cui scrisse non esiste per nessuno? [171a] Se invece egli ci crede, ma la maggioranza degli uomini no, sai bene che quanto più numerosi sono quelli a cui non pare rispetto a quelli cui pare, tanto più non è piuttosto che essere.

TEODORO È necessario, se essa sarà o non sarà a seconda dell' opinione di ciascuno.

SOCRATE C'è poi questo secondo punto che è ancora più complesso: egli, Protagora, rispetto alla sua opinione, siccome ammette come vere anche quelle di tutti gli uomini, riconosce che sia vera l'opinione di quelli che la pensano in modo opposto al suo, per via della quale pensano che egli abbia affermato il falso.

TEODORO Proprio così.

SOCRATE [171b] E non concederà dunque che sia falsa la propria opinione, dal momento che riconosce come vera quella di coloro che pensano che egli abbia sostenuto il falso?

TEODORO Necessariamente.

SOCRATE Ma questi altri non ammettono certo con se stessi di nutrire false opinioni.

TEODORO Certamente no.

SOCRATE Egli invece dal canto suo riconosce che sia vera anche questa opinione in conseguenza di ciò che ha scritto.

TEODORO Pare.

SOCRATE Tutti allora, cominciando dallo stesso Protagora, contesteranno ciò, soprattutto quando egli ammette che chi va predicando il contrario di lui può nutrire una opinione vera, [171c] allora lo stesso Protagora dovrà concedere che né un cane, né il primo uomo che capita, sia misura neppure di una sola cosa che non abbia imparato. Non è così?

TEODORO È così.

SOCRATE Dunque, siccome è messa in discussione da parte di tutti, per nessuno la verità di Protagora può essere vera, né per alcun altro, né per lui stesso.

TEODORO Socrate, noi incalziamo anche troppo l'amico mio.

SOCRATE Forse, mio caro, ma non è chiaro se lo incalziamo correttamente. È probabile però, che lui, dato che è più vecchio, sia anche più saggio di noi. [171d] E se di qui, all'improvviso, balzasse fuori fino al collo, è molto probabile che molte cose avrebbe da dire contro di me che vado spargendo frottole e contro di te che le accetti, poi, calandosi giù di nuovo,[40] se ne andrebbe via di corsa. Ma per noi è necessario, io penso, basarci su noi stessi, così come siamo e dire sempre il nostro modo di pensare. E, anche ora, non dobbiamo dire che chiunque riconosce questo, cioè che uno è più sapiente di un altro, e un altro più ignorante?

TEODORO A me pare così.

SOCRATE E possiamo affermare anche che il ragionamento poggia soprattutto su questo punto [171e] che

noi abbiamo definito, correndo in aiuto a Protagora, che la moltitudine delle cose, quali sembrano, tali sono anche per ciascuno, calde, aride, dolci e tutte le qualità di questa sorta. Ma se poi si conviene che in certe cose vi è una certa qual differenza tra l'uno e l'altro, come per ciò che è salutare e nocivo al nostro corpo, Protagora dovrà pur concedere che non ogni donnetta, o ragazzotto, o animale sono in grado di curare se stessi, conoscendo bene ciò che è giovevole alla loro salute, ma proprio in queste faccende, se pure in altre mai, c'è differenza tra l'uno e l'altro.

TEODORO A me pare così.

SOCRATE [172a] Parimenti nella sfera politica il bello e il brutto, il giusto e l'ingiusto, il santo e il non santo, quali ogni città pensa e pone nelle proprie leggi a suo beneficio, così in verità per essa sono; ed in tali questioni, nessuno è più sapiente di un altro, né privato cittadino di cittadino, né città di città. Ma nel disporre una città provvedimenti di legge utili o non utili, in questo caso, se in altri mai, concederà ancora una volta che esiste diversità tra consigliere e consigliere, tra una città e l'altra nella loro valutazione del vero e non avrà certo il coraggio di sostenere [172b] che quei provvedimenti che una città vara, ritenendoli utili a sé, questi lo dovranno essere in tutti i casi. Ma a proposito di quello di cui parlavo, del giusto e dell'ingiusto, del santo e del non santo, [i seguaci di Protagora] si ostinano ad affermare che non c'è in natura nessuna di queste cose che abbia una sua essenza, ma ciò che sembra alla collettività, quello diventa appunto vero, mentre appare e per tutto il tempo in cui appare. E quanti seguono anche se non in maniera assoluta le teorie di Protagora, pensano la sapienza pressappoco così. Ma da un ragionamento, Teodoro, ci prende un altro ragionamento, da uno più piccolo, [172c] un altro più grande.

TEODORO Non abbiamo forse tempo libero, o Socrate?

SOCRATE Pare di sì. E spesso in verità, amico mio, anche

in altre occasioni, ma ora in special modo, ho avuto modo di osservare che quanti dedicano molto tempo all'indagine filosofica, quando entrano nei tribunali, fanno la figura di oratori ridicoli.

TEODORO Coma mai dici questo?

SOCRATE Quelli che si aggirano nei tribunali e in luoghi simili fino da giovani, a confronto di coloro che sono stati nutriti nello studio della filosofia e in simili occupazioni, danno l'impressione di essere stati tirati [172d] su come schiavi in confronto con uomini liberi.

TEODORO Per quale ragione?

SOCRATE Questi, come tu dicevi poco fa, trovano sempre tempo libero, e con molto agio fanno i loro discorsi in pace: come noi ora, che già per la terza volta siamo passati da un discorso all'altro, così anche loro, quando l'argomento che sopraggiunge li attrae di più, come noi ora, di quello che si sono proposti. E nulla importa loro di attardarsi o di andare alla svelta, alla sola condizione che riescano a toccare l'essere. Gli altri invece parlano con ansia [172e] – li incalza l'acqua che scorre giù dalla clessidra[41] – e non possono neppure fare i discorsi nel modo desiderato, perché su loro incombe l'avversario che reca la necessità delle regole e l'accusa che non si può argomentare fuori di esse [: ed è quello che chiamano giuramento reciproco]. E i loro discorsi riguardano sempre un compagno di schiavitù contro un padrone che se ne sta lì, seduto, e ha una causa in mano, e le gare non si svolgono mai da una parte e dall'altra, ma sempre nella stessa direzione: e spesso la corsa riguarda la stessa vita. [173a] Tanto che, per tutte queste ragioni, sono sempre sotto pressione e diventano scaltri, sapendo lusingare il padrone con le parole e ingraziarselo con i fatti, meschini e non retti nell'anima. La capacità di progredire, la rettitudine, il sentimento della libertà, glieli sottrae la condizione di servitù fin dalla prima giovinezza, costringendoli ad azioni

tortuose, precipitando le loro anime ancora delicate in grandi pericoli e paure, che essi non possono sopportare con giustizia e verità, ma, volgendosi subito alla menzogna e a farsi ingiustizia gli uni con gli altri, [173b] molte volte si piegano e si spezzano, così che non hanno più nulla di sano nel pensiero, quando, da ragazzetti che erano, diventano uomini, abili e sapienti, secondo loro. E anche questi sono così, Teodoro. Vuoi che passiamo in rassegna quelli del nostro coro o che lasciamo andare volgendoci di nuovo al nostro ragionamento, per non avvalerci troppo, come dicemmo anche poco fa, di quella libertà e di quella possibilità di cambiare discorso?

TEODORO Per nulla, Socrate. Passiamo in rassegna anche loro. Tu hai detto molto bene, [173c] che noi, in questo coro,[42] non siamo schiavi dei discorsi, ma sono i discorsi a essere come servi nostri e ciascuno di essi attende di essere concluso quando paia a noi. Del resto non c'è giudice o spettatore che faccia da sovrintendente presso di noi, come presso i poeti, per muovere critiche e dare ordini.

SOCRATE Parliamo dunque, come è naturale, poiché a te così piace, dei corifei: che cosa infatti si potrebbe dire di quelli che superficialmente si occupano della filosofia? Quelli invece che sono veramente filosofi, anzitutto, fino da giovani [173d] non conoscono la strada per la piazza, né dove si trova il tribunale, la sede del consiglio, né di alcun altro consesso della città. Non vedono né ascoltano leggi o provvedimenti orali o scritti. Intrallazzi di associazioni per le cariche pubbliche, riunioni, pranzi e feste con le suonatrici di flauto non avviene loro di fare neppure in sogno. Se uno in città ha origini nobili o meno, se uno ha qualche ombra per nascita da parte degli avi, o dal padre e dalla madre, sono cose che ignora più di quanti siano, come si dice, i bicchieri d'acqua che si trovano nel mare. [173e] E non sa nemmeno di non saperle tutte queste cose. Infatti non si tiene lontano da esse

per perseguire una buona fama: ma perché soltanto il suo corpo abita nella città e qui ha la sua residenza, ma la sua mente, considerando tutte queste cose meschine e da nulla, disprezzandole si lascia portare, secondo il detto di Pindaro,[43] ovunque, fino «nelle profondità della terra» e ne misura le superfici: ora invece «in alto nel cielo», a scoprire le leggi del firmamento, [174a] e indaga per intero la natura degli esseri, ciascuno nella sua interezza, senza mai abbassarsi su alcuna delle cose vicine.

TEODORO Cosa intendi con questo, Socrate?

SOCRATE Quello che si racconta anche di Talete, o Teodoro, che mentre mirava gli astri e guardava in su, cadde nel pozzo: e una servetta di Tracia, piuttosto in gamba e carina, prendendolo in giro, gli disse che lui si peritava tanto di vedere le cose in cielo, e non vedeva quelle che gli stavano davanti, sotto ai piedi. Questo scherzo si adatta bene a tutti coloro che si occupano di filosofia. [174b] In realtà costoro non solo ignorano cosa faccia il loro prossimo, e addirittura il vicino, ma quasi quasi se sia un uomo o qualche altra creatura. Ma cosa mai sia l'uomo e cosa a una tal natura convenga fare o subire, a differenza degli altri esseri, egli ricerca e di tale attività si occupa. Mi segui, ora, Teodoro, o no?

TEODORO Io sì e tu dici bene.

SOCRATE Dunque, amico mio, quando un simile individuo, in privato o in pubblico, [174c] come dicevamo all'inizio, si intrattiene con qualcuno, e quando in tribunale o altrove è costretto a parlare di quello che ha tra i piedi o sotto gli occhi, offre materia di riso non solo alle donne di Tracia ma a tutta la restante moltitudine, cade nei pozzi e in ogni sorta di difficoltà per inesperienza, e la sua balordaggine inusitata gli dà fama di inetto. Infatti per le diffamazioni, poiché non conosce nessuna macchia di nessuno, per il fatto che non se n'è mai occupato, non ha nulla di suo per

ingiuriare direttamente nessuno, e trovandosi così incerto, diviene ridicolo. [174d] Ma per le lodi e le millanterie degli altri, siccome si vede che non ride per finta ma sul serio, sembra un cretino. E quando viene elogiato un tiranno o un re, egli ritiene di udire che viene lodato un pastore, per esempio, di porci, o di pecore o di mucche, perché munge molto latte: egli pensa però che essi mungano e pascolino un animale più difficile a trattarsi e più pericoloso di quelli e che per forza questo tale diventa rozzo e incolto [174e] per mancanza di tempo, non meno dei pastori, in un recinto in montagna circondato da un muro. E quando sente dire che uno è proprietario di una quantità immensa di terra, perché ne possiede diecimila plettri[44] e anche di più, crede di sentir parlare di una inezia, abituato com'è a considerare tutta la terra. E quando compongono inni alle stirpi sostenendo che uno è nobile perché può mostrare sette antenati ricchi, egli ritiene che questo elogio è proprio di coloro che vedono poco e ottusamente, e che per la loro ignoranza [175a] non sono in grado di abbracciare con lo sguardo il tutto, né di considerare che ogni uomo di avi e di progenitori ne ha un numero sterminato, nel quale si trovano i ricchi e i poveri, i re e gli schiavi, i Greci e i barbari, e ciascuno può averne ripetutamente un'infinità. Ma esaltarsi per una lista di venticinque antenati per risalire a Eracle figlio di Anfitrione[45] a lui appare alquanto strano e di grande miseria, perché il venticinquesimo [175b] da Anfitrione in su e il cinquantesimo in giù furono tali e quali la sorte li combinò, e ride di costoro che non sono neanche in grado di fare i conti e di allontanare la vuota alterigia della loro anima dissennata. In tutte queste situazioni dunque un uomo come questo viene deriso dai più, sia perché sembra avere un atteggiamento arrogante, sia perché ignora quel che ha tra i piedi e si perde in ogni circostanza.

TEODORO Tu dici proprio quel che avviene, o Socrate.

SOCRATE Ma quando lui ha la capacità di elevare in alto qualcuno, e questo qualcuno vuole, [175c] per tenergli dietro, uscire da problemi come «in che cosa io ho fatto ingiustizia a te e tu a me?», per volgersi invece alla considerazione della giustizia in sé e dell'ingiustizia, che cosa sia peculiare dell'una e dell'altra, e in che cosa differiscano da tutte le cose e fra di loro; o da problemi quali «se il re è felice» e se lo è «chi ha accumulato molto oro», per volgersi a considerare la condizione regale e più in generale la felicità e l'infelicità umana, cosa mai siano l'una e l'altra, e in che modo giovi alla natura dell'uomo avere parte dell'una e tenersi lontano dall'altra; quando su tutte queste questioni debba a sua volta dar conto [175d] quello che abbiamo definito piccolo d'animo, scaltro e cavilloso, a sua volta rende al filosofo il controcanto. Perché, sospeso in alto e in preda alle vertigini, e guardando così sospeso dall'alto in giù, per mancanza di abitudine è spaventato e si trova in difficoltà e incespica nel parlare e offre materia di riso non alle donne di Tracia, né a qualche altro ignorante, che neanche si rende conto, ma a tutti coloro che sono cresciuti in condizione diversa da quella degli schiavi. Questo, Teodoro, è il carattere dell'uno e dell'altro: l'uno, quello che chiami filosofo, [175e] è educato nella libertà e nella disponibilità di tempo e non si vergogna di sembrare un po' sciocco e da nulla quando svolge faccende da servi come prepararsi un sacco da viaggio con l'occorrente per il letto, né condire il cibo, né approntare discorsi adulatori. L'altro invece è capace di effettuare tutte queste mansioni con speditezza e puntualità, ma non sa avvolgersi all'indietro il mantello sulla spalla destra come gli uomini liberi, e non riesce a cogliere l'armonia delle parole, [176a] per cantare degnamente con inni la [vera] vita degli dèi e degli uomini felici.

TEODORO Se tu riuscissi a convincere come me tutti gli altri con le cose che dici, tra gli uomini vi sarebbero pace

maggiore e mali molto minori.

SOCRATE Ma non è possibile che il male sparisca definitivamente, o Teodoro. È inevitabile che vi sia sempre un qualcosa di contrario al bene e che non può dimorare tra gli dèi, ma di necessità va errando per questi luoghi e intorno alla natura umana. Per questo occorre anche provvedere di fuggire al più presto di qui [176b] per giungere là. Fuga che è rendersi simili alla divinità per quanto è possibile. E somiglianza con dio è divenire giusti e santi e assennati.[46] Ma non è certo facile, amico mio, convincere gli altri che non è per i motivi che sostengono i più che occorre fuggire la malvagità e cercare di raggiungere la virtù, e relativamente all'una o all'altra condurre un certo genere di vita e un altro no, per avere reputazione cioè di essere persone dabbene e non malvagie. Queste sono, a mio parere, quelle che si dicono storielle da vecchie: diciamo invece la verità in questo modo: la divinità in nessun modo assolutamente può essere ingiusta, [176c] ma è sempre giustissima fino al limite più alto, e non v'è cosa alcuna che a lei sia più simile di colui che, tra di noi, sia diventato giustissimo, fin dove è possibile. In conformità a questo giudichiamo l'autentica capacità dell'uomo, oppure la sua nullità e disumanità. La conoscenza di tutto questo è sapienza e vera virtù, la non conoscenza, invece, è ignoranza e malvagità palesi. E le altre apparenti capacità e doti di sapienza negli affari della politica divengono volgarità, e nelle arti banalità. [176d] Di chi è ingiusto e dice e compie empietà, la cosa migliore di gran lunga è di non dire che è abile per la sua malvagità. Si rallegrano infatti essi di questo insulto e pensano di non essere considerati persone da nulla, «inutile peso della terra»,[47] ma uomini quali devono essere quelli che intendono vivere sereni nella città. Occorre invece dire la verità, che tanto più essi sono quali non pensano di essere quanto non lo credono. Non conoscono infatti la pena dell'ingiustizia, cosa

che, meno di ogni altra, si dovrebbe ignorare. Non è quella che essi pensano, percosse e morte, che spesso non patiscono, pur compiendo ingiustizia: [176e] è invece una pena a cui non è possibile sfuggire.

TEODORO Quale dici?

SOCRATE Nell'essere si trovano due modelli di vita, l'uno divino, felicissimo, l'altro senza dio, infelicissimo; ma essi non si accorgono che la cosa sta così e, per la loro estrema stoltezza e dissennatezza, non si avvedono che [177a] per le loro azioni ingiuste si rendono simili al secondo modello e dissimili dal primo: cosa della quale scontano la pena vivendo una vita somigliante a quel modello cui si rendono simili: e se noi diciamo loro che se non si staccano da quelle loro capacità, anche da morti quel luogo che è puro dai mali non li accoglierà, ma avranno per sempre qui sulla terra un regime di vita a loro somiglianza, stando insieme malvagi con malvagi, ascolteranno queste parole come i malvagi e i furbi ascoltano discorsi di dementi.

TEODORO È proprio così, Socrate.

SOCRATE [177b] Lo so, amico mio. Eppure una cosa capita anche a loro: quando in privato debbono dare conto delle cose che biasimano e accettare il punto di vista degli altri e vogliono persistere con coraggio e non ritirarsi dalla discussione con viltà, allora stranamente, caro mio, finiscono per non piacere più nemmeno a sé stessi per quello che dicono, e quella loro retorica, in un modo o in un altro, si indebolisce, tanto che in nulla sembrano differire dai fanciulli. Ma allontaniamoci pure da queste considerazioni, anche perché quanto è stato detto è accessorio – se no, parecchi argomenti, [177c] affluendo continuamente finiranno con il sommergere il ragionamento che abbiamo fatto fin dall'inizio –; passiamo ancora dunque alle questioni di prima, se sei d'accordo anche tu.

TEODORO Per me, Socrate, anche queste ultime

considerazioni non sono sgradevoli da ascoltare: e sono anche più facili da seguirsi, per uno della mia età. Ma, se a te piace, torniamo pure alle questioni di prima.

SOCRATE Dunque, noi eravamo, mi pare, a questo passaggio della nostra discussione, nel quale dicevamo che coloro che sostengono che l'essere è sempre in movimento, e che quello che sempre pare a ciascuno, questo appunto anche è per colui a cui pare; e dicevamo che come per gli altri casi vogliono affermare con forza questa posizione anche riguardo al giusto, [177d] poiché le leggi che una città si dà, in quanto a lei sembrano giuste, sono giuste, per la città che se le è date, fino a che restano valide. Ma rispetto al bene, invece non v'è nessuno così coraggioso che osi sostenere che quelle leggi che una città si dà ritenendole utili, siano effettivamente utili per tutto il tempo che restano in vigore, a meno che uno non intenda discutere solo di nomi: e questo sarebbe certamente una beffa rispetto a quello che noi diciamo. Non è così?

TEODORO Certamente.

SOCRATE [177e] Allora non parliamo del nome, ma dell'oggetto che è richiamato nel nome.

TEODORO D'accordo.

SOCRATE Ora, con qualunque nome lo indichi, questo è l'obiettivo che certamente essa vuole perseguire quando stabilisce le leggi: l'utilità. E tutte le leggi, per quanto essa è in grado di sapere e di potere, se le dà il più possibile utili. O forse mira a qualche altro obiettivo quando stabilisce le leggi?

TEODORO [178a] No, assolutamente.

SOCRATE E dunque, ogni città si trova sempre a raggiungerlo questo obiettivo, o lo manca anche molte volte?

TEODORO Io penso che lo manchi anche.

SOCRATE Ognuno dunque potrebbe ammettere queste

cose, soprattutto partendo da un'altra direzione: se qualcuno ponesse la domanda su ogni aspetto nel quale si trova a essere anche l'utile. Esso, in qualche modo, si connette anche con il tempo futuro, perché quando stabiliamo le leggi, le formuliamo perché siano utili per il tempo che segue: e questo correttamente lo chiamiamo il futuro.

TEODORO [178b] Certo.

SOCRATE Suvvia dunque: interroghiamo in questo modo Protagora o qualcun altro di quelli che seguono la sua teoria: «Di tutte le cose misura è l'uomo», dite voi, Protagora, delle bianche, delle pesanti, delle leggere, di tutte quante le cose di questo genere, nessuna esclusa. Infatti avendo in se stesso l'uomo il criterio di giudizio su di esse, pensando che siano quali egli le prova, pensa cose per lui anche vere ed esistenti. Non è così?

TEODORO Sì, così.

SOCRATE Ma diremo anche delle cose future, o Protagora, [178c] che l'uomo ha in sé il criterio di giudizio e quali egli pensa che saranno, tali anche saranno per chi le ha pensate? Ad esempio il caldo: quando uno, senza qualifica, ritiene che lo coglierà la febbre e che ci sarà questo calore, e un altro, che è medico, pensa il contrario, come potremo dire che volgerà la cosa, secondo il parere di uno o dell'altro, o secondo quello di ambedue, e per il medico questo tale non avrà né caldo né febbre, ma secondo lui stesso li avrà ambedue?

TEODORO Sarebbe proprio ridicolo.

SOCRATE Ma, credo io, circa il sapore che il vino dovrà assumere, se dolce o secco, prevalente sarà [178d] il parere del viticultore e non del suonatore di cetra.

TEODORO Come no?

SOCRATE Né, d'altra parte, se un componimento risulterà intonato o stonato il maestro di ginnastica potrà giudicare

meglio di quello di musica, su ciò che poi anche al maestro di ginnastica potrà sembrare intonato o meno.

TEODORO Senza meno.

SOCRATE E dunque anche di chi sta per essere invitato a pranzo e non è abile nell'arte di cucinare, mentre le pietanze vengono preparate, il giudizio sul piacere che ne potrà venire conterà di meno di quello del cuoco. Giacché con il nostro ragionamento [178e] noi non dobbiamo più discutere di ciò che per ciascuno è piacevole al presente o è stato piacevole in passato, ma se, di quello che sembrerà e sarà piacevole per ciascuno in futuro, ciascuno sarà di per se stesso il migliore giudice, oppure tu, Protagora, almeno per quel che riguarda i discorsi, potrai valutare quale potrà riuscire persuasivo per ciascuno di noi da pronunciare in tribunale, molto meglio di uno qualsiasi senza esperienza?

TEODORO Ma certamente, Socrate, giacché proprio in questo egli assicurava di distinguersi assolutamente da tutti gli altri.

SOCRATE E sì, per Zeus, amico mio. Diversamente nessuno avrebbe disputato con lui [l79a] dandogli tanto denaro, se non avesse convinto quelli del suo gruppo che non esisteva indovino né nessun altro che sapesse giudicare meglio di lui quel che poteva essere o sembrare il futuro.

TEODORO Verissimo.

SOCRATE Ebbene, anche il darsi leggi e l'utile attengono al futuro, e chiunque riconoscerebbe che una città mentre stabilisce le proprie leggi spesso, ineluttabilmente, non riesce a raggiungere quello che potrebbe esserle molto utile.

TEODORO Certamente.

SOCRATE In tutta modestia dunque si potrà dire da parte nostra al tuo maestro, [179b] che deve ammettere che uno è più sapiente di un altro, e questo tale è misura, mentre per me, che sono ignorante, non esiste necessità alcuna che io sia

misura, come poco fa mi costringeva a riconoscere, lo volessi o no, il discorso in suo favore.

TEODORO Qui soprattutto, o Socrate, mi pare che rimanga bloccato il ragionamento di Protagora, e anche in quest'altro modo, quando egli considerava capitali anche le massime altrui, mentre esse mostravano palesemente di non ritenere affatto veritieri i suoi ragionamenti.

SOCRATE [179c] E in parecchi altri punti, Teodoro, un siffatto sistema speculativo può essere colto in fallo, dimostrando che non ogni opinione di ognuno è vera. Riguardo l'impressione che ciascuno ha al momento presente, da cui derivano le sensazioni e le opinioni relative a queste, è assai più difficile dimostrare che non sono vere. Ma forse io dico sciocchezze. Può anche darsi che siano incontrovertibili, e quanti vanno affermando che esse sono ben chiare e che sono scienza, probabilmente dicono ciò che è: e il nostro Teeteto non falliva il bersaglio trovando che sensazione e scienza sono la stessa cosa. [179d] Bisogna farsi ancora più vicino, come imponeva il discorso in difesa di Protagora, e che esaminiamo questa essenza che si muove, battendola, come un vaso, per distinguere se è intero o incrinato. Intorno a essa ci fu contesa non di poco conto e non fra pochi.

TEODORO Tutt'altro che di poco conto: al contrario ora si espande ovunque per la Ionia. Infatti i seguaci di Eraclito sono tra i primi a sostenere questa dottrina con grandissimo impegno.[48]

SOCRATE Ancor più dunque, caro Teodoro, ci conviene esaminarla, e dall'inizio, come [179e] essi stessi preferiscono.

TEODORO Nella maniera più assoluta. Infatti, Socrate, discutere di queste teorie eraclitee, oppure, come tu dici, omeriche e ancora più antiche, con i filosofi della scuola di Efeso, quanti vanno professando di esserne esperti, non è meno duro che sostenere una discussione con qualcuno

punto dall'assillo. Essi, veramente, in conformità dei loro scritti[49] si trovano sempre in movimento, e trattenersi su un ragionamento e una domanda, e rispondere con tranquillità [180a] e fare domande a loro volta, per loro non è proprio possibile. E anzi, dire che non è possibile è un eufemismo rispetto al fatto che in questi uomini non si trova insita neppure una piccola infinitesimale parte di quiete. Ma se tu domandi un qualcosa a qualcuno di loro, estraendo come da una faretra dei piccoli detti, infarciti di enigmi, te li scaglia contro e se tu cerchi di afferrare cosa abbia voluto dire il suo discorso, ti colpisce un secondo con altri giri di parole, e tu non verrai a capo di nulla mai con nessuno di costoro. E neppure essi stessi fra di loro, ma si guardano bene di non lasciare [180b] che nei loro ragionamenti e nelle loro anime ci sia un qualcosa di sicuro, ritenendo, a mio parere, che ciò che è sicuro è anche stabile. Contro questa stabilità essi conducono una lotta senza quartiere e la scacciano da ogni dove per quanto ad essi è possibile.

SOCRATE Probabilmente, Teodoro, tu hai visto questi uomini mentre erano in guerra, mentre non ti sei mai trovato con loro in pace: infatti non sono compagni del tuo credo. Ma io penso che espongano senza fretta tali dottrine agli scolari che vogliono rendere simili a loro stessi.

TEODORO Quali scolari, benedett'uomo? Non c'è tra di loro [180c] chi sia scolaro dell'altro, ma si generano spontaneamente, ispirandosi ciascuno di essi da dove capita e l'uno pensa che l'altro non sappia nulla. Da questi dunque, come andavo dicendoti, non potrai ottenere ragione di nulla, né di loro volontà, né contro il loro volere. Occorre dunque prenderli ed esaminarli come un problema.

SOCRATE Tu parli proprio a proposito. Ma il problema non è diverso da quanto abbiamo appreso dagli antichi, che lo nascondevano agli occhi dei più con il velo della poesia, [180d]e cioè che la genesi di tutte le altre cose, Oceano e Teti

appunto, sono due correnti d'acqua e nulla sta fermo. Mentre i più moderni, che sono anche più sapienti, rivelarono manifestamente lo stesso pensiero, perché lo udissero anche i ciabattini, e la smettessero di pensare da insensati che, delle cose che esistono, alcune stanno ferme, mentre altre si muovono e, imparando che tutto si muove, riservassero ogni considerazione a quei pensatori. Ma per poco non dimenticavo, Teodoro, che altri diedero dimostrazioni contrarie a quelle di costoro, del tipo: [180e] «Immobile è divenuto il nome del Tutto»[50] e quant'altro i Melissi e i Parmenidi[51] fra loro in contrasto affermano con forza: che una sola cosa è il tutto e sta immobile non avendo in se stesso uno spazio nel quale muoversi. Di tutti questi filosofi in che modo possiamo avvalerci, amico? A poco a poco, andando avanti, non ci siamo accorti di essere caduti in mezzo agli uni e agli altri e se non sgattaioliamo da qualche parte, a titolo di difesa, [181a] ne sconteremo la pena, come quelli che giocando nelle palestre attraverso la linea, quando vengono presi sono trascinati a forza dagli uni e dagli altri in senso contrario.[52] A mio parere, dunque, dobbiamo esaminare prima quelli che già avevamo assalito, quelli che «sempre scorrono».[53] E se ci risulterà che dicono qualcosa di buono, passeremo dalla loro parte, tentando di sfuggire agli altri. se ci sembrerà che esprimano posizioni più veritiere i sostenitori della stabilità dell'universo, allora ci rifugeremo presso di essi, fuggendo da coloro che fanno muovere quello che è del tutto immobile. [181b] Se invece apparirà evidente che non parlano a proposito né gli uni né gli altri, saremo ben ridicoli noi, ritenendo di poter dire qualcosa, pur essendo gente da poco, dopo avere respinto, come inattendibili, uomini tanto antichi e tanto sapienti. Considera dunque, Teodoro, se ci conviene muovere verso un tanto grande pericolo.

TEODORO Ma non possiamo soprassedere, o Socrate, dall'

esaminare quel che sostengono gli uni e gli altri.

SOCRATE Facciamo dunque l'indagine, dal momento che anche tu sei ben disposto. A me pare perciò [181c] che l'inizio di questa ricerca sul movimento consista nel comprendere cosa mai vogliano dire quando sostengono che il tutto si muove. Intendo quel che segue: vogliono essi dire che c'è un solo genere di movimento, o, come a me pare, due? E perché non sembri soltanto a me, partecipa anche tu, perché se si deve affrontare qualche imprevisto, l'abbiamo a subire insieme.[54] Dimmi dunque: dici che una cosa si muove solo quando si sposta da un luogo a un altro, o anche quando gira su se stessa nel medesimo punto?

TEODORO Sì.

SOCRATE E questo dunque è un primo genere di movimento. Ma se poi una cosa che sta sì ferma nello stesso luogo, [181d] ma invecchia, o da bianca diventa nera, o dura da molle che era, o si trasforma in qualche altro modo, non è forse giusto dire che questo è un altro genere di movimento?

TEODORO A me pare di sì.

SOCRATE È necessario invece.[55] Io affermo dunque che ci sono due generi di movimento, il trasformarsi e il moto.

TEODORO Tu dici giusto.

SOCRATE Fatta questa distinzione, mettiamoci a ragionare, ormai, con quanti affermano che il tutto si muove e domandiamo: «Sostenete dunque che tutto si muove in un senso e in un altro, cioè trasferendosi e trasformandosi, oppure dite che una cosa [181e] si muove nell'uno e nell'altro di questi due modi, un'altra invece in un modo solo?».

TEODORO Ma, per Zeus, o Socrate, io non so che dire: ma penso che essi dicano che si muovono in ambedue i modi.

SOCRATE Bene, amico mio. Se no sarebbe evidente che per essi le cose si muovono e stanno anche ferme nello stesso tempo: e non sarebbe per nulla più giusto affermare che il

tutto si muove piuttosto che sta fermo.

TEODORO È tutto vero.

SOCRATE Dunque siccome è necessario che esse si muovano e non è possibile per nessuna non muoversi, [182a] tutte dunque si muovono con ogni tipo di movimento.

TEODORO È necessario.

SOCRATE Fa' attenzione ora a questo punto del loro pensiero: del calore, della bianchezza o di qualunque altra cosa, dicevamo che essi sostenevano che l'origine avviene pressappoco così: ciascuna di queste cose si muove insieme con la sensazione, in mezzo tra il fattore che agisce e quello che subisce che, con il fatto che subisce, diventa sensibile, ma non sensazione e quello che agisce diventa qualificato, ma non qualità. Probabilmente il termine «qualità» ti appare fuori dell'ordinario e non lo afferri se viene detto così tra le altre parole. Ascoltalo dunque punto per punto. [182b] Il fattore agente non diviene né calore né bianchezza, ma caldo e bianco e così fa anche tutto il resto. Tu ricordi senza dubbio che anche nei ragionamenti di prima dicevamo così, che non esiste nessuna cosa in sé e per sé e neppure il fattore che agisce né quello che subisce, ma dall'uno e dall'altro di questi che si mescolano insieme, producendo le sensazioni e le cose sensibili, derivano da una parte certe qualità, dall'altra invece le cose in grado di sentire.

TEODORO Me ne ricordo, come no?

SOCRATE [182c] Lasciamo perdere gli altri aspetti del loro pensiero, se dicono in un modo o in un altro. Teniamo bene stretto solo questo problema per il quale stiamo parlando e domandiamo: «Il tutto, come voi dite, si muove e scorre, o no?».

TEODORO Sì.

SOCRATE Si muove secondo i due movimenti che abbiamo distinto, cioè muovendosi e trasformandosi?

TEODORO Come no, se deve muoversi in modo completo?

SOCRATE E dunque se si muovesse soltanto ma senza trasformarsi, potremmo definire in qualche modo le qualità delle cose in movimento che scorrono. oppure come possiamo dire?

TEODORO Così.

SOCRATE [182d] Ora, nemmeno questo è fisso, cioè che quel che scorre scorra bianco, ma si trasforma, tanto che anche di questo stesso c'è uno scorrere, proprio della bianchezza, e un cambiamento in un altro colore, per non essere colta mentre è ferma in questo colore: dunque quale altro vocabolo potremmo assegnare al colore e parlare poi in modo appropriato?

TEODORO E con quale mezzo, Socrate? E neanche è possibile di altre qualità simili, se sfuggono continuamente mentre ne parli, dato che sempre scorrono.

SOCRATE E cosa diremo di una qualunque sensazione, quale quella del vedere e dell'udire. [182e] Si fermerà mai nello stesso vedere e udire?

TEODORO Non deve neppure, se tutto si muove.

SOCRATE Non si deve dire dunque vedere o non vedere, né di avere alcuna altra sensazione o di non averla, dal momento che tutte le cose si muovono in tutti i modi.[56]

TEODORO Certamente no.

SOCRATE Tuttavia sensazione è scienza, come dicevamo io e Teeteto.

TEODORO Era così.

SOCRATE Se ci chiedono dunque che cos'è scienza, abbiamo risposto che non è nulla di più che non scienza.

TEODORO [183a] E così sembra.

SOCRATE Davvero una bella correzione è venuta alla nostra risposta, mentre ci siamo dati così tanto da fare per

dimostrare che tutto si muove affinché quella nostra risposta apparisse giusta! Questo invece, come sembra, risulta chiaro: se tutto si muove, ogni risposta, su qualunque argomento si risponda, è ugualmente giusta, se si afferma che la cosa sta così o che non sta così; o se vuoi , «diventa», per non fermare con la parola proprio quelli del movimento.

TEODORO Dici bene.

SOCRATE Eccetto il fatto, o Teodoro, che ho detto «così» e «non così». Invece non bisogna dire neppure questo «così»; [183b] e neppure «non così»: neppure questo è movimento. Ma devono pure stabilire un altro mezzo espressivo coloro che sostengono questo ragionamento, perché ora non hanno parole che possano corrispondere al loro assunto, a meno che non dicano: «neppure così», che sarebbe molto adatto a loro, perché è un'espressione indeterminata.

TEODORO Questa per essi sarebbe la maniera più appropriata di esprimersi.

SOCRATE Ci siamo dunque allontanati, Teodoro, dal tuo amico e non siamo d'accordo con lui neppure che l'uomo è misura di tutte le cose,

[183c] se non è uno dotato di senno. E non consentiremo nemmeno che sensazione è scienza, secondo il metodo che tutto si muove, a meno che il nostro Teeteto non voglia dire qualcosa di diverso.

TEODORO Hai detto bene, Socrate, giacché, portati a termine questi discorsi, anch'io devo esser sollevato, secondo i patti, dal rispondere, dato che ha avuto fine la disputa sul pensiero di Protagora.

TEETETO Certo: ma non prima, o Teodoro, che tu e Socrate [183d] abbiate esposto il pensiero anche di quelli che sostengono che il tutto è immobile come avete proposto poco fa.

TEODORO Giovane come sei, Teeteto, intendi insegnare ai

più vecchi a compiere ingiustizia violando gli accordi? Tu, piuttosto, cerca di essere pronto a rendere ragione a Socrate di quel che resta da dire.

TEETETO Se anche lui lo desidera: ma avrei udito molto volentieri gli argomenti di cui parlo.

TEODORO Tu sproni cavalieri in pianura esortando Socrate a discutere: chiedi dunque e udrai.

SOCRATE Ma io penso, Teodoro, rispetto alle richieste di Teeteto, [183e] di non dargli ascolto.

TEODORO E perché non gli darai ascolto?

SOCRATE Rispetto a Melisso[57] e agli altri, i quali sostengono che il tutto è uno e immobile, pure avendo scrupolo di condurre l'esame in maniera sbrigativa, ne ho sempre di meno rispetto a Parmenide che è uno solo. Parmenide mi sembra, secondo le parole di omero, degno di venerazione e terribile a un tempo.[58] Mi incontrai infatti con lui che era piuttosto avanti negli anni e io ero molto giovane. [184a] E mi diede l'impressione di possedere una profondità speculativa assolutamente nobile. Ho timore perciò che non riusciamo a penetrare le sue teorie, e ancor più che ci sfugga cosa effettivamente disse nelle sue speculazioni, e, cosa che conta più di tutte le altre, che il concetto al principio della nostra discussione, riguardo alla scienza, che cosa mai sia, divenga materia non esaminata, per colpa dei discorsi che accorrono invadenti se qualcuno dà loro ascolto. D'altra parte anche il problema che ora noi andiamo sollevando è di grandezza incommensurabile, e se qualcuno lo considera alla leggera, subisce un'indegnità, se invece lo si affronta come merita, si andrebbe per le lunghe e si farebbe sparire la questione della scienza. Occorre dunque non fare né l'una né l'altra cosa, ma bisogna che io con la mia arte di ostetrico [184b] tenti di sgravare Teeteto dalle questioni per le quali è ancora pregno intorno al problema della scienza.[59]

TEODORO Bisogna dunque fare così, se tu lo credi.

SOCRATE Su quel che si è detto, Teeteto, prendi ancora in esame questo punto: tu dicesti che sensazione è scienza, vero?

TEETETO Sì.

SOCRATE Bene. Se uno ora ti chiedesse: «Con quale organo l'uomo vede il bianco e il nero e con quale ascolta i suoni acuti e quelli gravi?», risponderesti, penso, «Con gli occhi e con gli orecchi».

TEETETO Io sì.

SOCRATE [184c] La disinvoltura nell'uso dei nomi e dei verbi, il non esaminarli con esattezza per lo più non è cosa ignobile, anzi il contrario di questo è indice di grettezza; tuttavia, quando è necessario, come anche ora, occorre riesaminare la risposta che tu hai dato, nella misura in cui non è corretta. Rifletti: quale delle due risposte è più corretta, dire che la cosa «con cui» vediamo sono gli occhi, o «mediante cui» noi vediamo, e così la cosa «con la quale» udiamo sono gli orecchi, o «attraverso la quale» noi udiamo?

TEETETO Mi pare, Socrate, sia meglio «mediante la quale» proviamo ciascuna di queste sensazioni, piuttosto che «con la quale».

SOCRATE [184d] Difatti sarebbe cosa straordinaria, ragazzo mio, se molte di queste sensazioni si trovassero dentro di noi, come dentro cavalli di legno, e non tendessero poi tutte quante a un'unica idea, sia l'anima o comunque la si debba chiamare, «con la quale» «mediante questi sensi», come strumenti, noi proviamo la sensazione di quanto è sensibile.

TEODORO Mi pare meglio così piuttosto che in quell'altro modo.

SOCRATE È proprio per questo che io ti faccio ora queste precisazioni, per capire se per un qualcosa di noi stessi, per se

stesso, mediante gli occhi noi raggiungiamo il bianco e il nero, [184e] e mediante gli altri organi, certe altre cose: e tu, se fossi interrogato, tutte queste impressioni potresti riferirle al corpo? Ma, senza dubbio, è cosa migliore che tu dica queste cose, rispondendo alle domande, piuttosto che mi affanni io a rispondere per te. Dimmi dunque: gli organi attraverso i quali tu hai la sensazione del caldo, del duro, del leggero, del dolce, non li poni ciascuno come organi del corpo[60] o di qualcosa d'altro?

TEETETO Di nient'altro.

SOCRATE Naturalmente vorrai anche ammettere che le cose che tu percepisci mediante una facoltà, [185a] è impossibile che le percepisca mediante un'altra: ad esempio quel che percepisci attraverso l'udito non puoi percepirlo attraverso la vista, e viceversa.

TEETETO E come potrei non ammetterlo?

SOCRATE Se dunque tu hai in mente qualcosa di due oggetti, non potrai quest'idea pensarla attraverso l'uno o l'altro dei due organi e neppure attraverso uno solo dei due organi potresti avere una sensazione intorno ai due oggetti stessi.[61]

TEETETO Certamente no.

SOCRATE Riguardo al suono e al colore, per prima cosa, senza dubbio, questo pensi, che l'uno e l'altro sono.

TEETETO Io sì.

SOCRATE Naturalmente tu pensi anche che ognuno dei due è altro rispetto all'altro, mentre è identico a se stesso.

TEETETO [185b] Certamente.

SOCRATE E consideri anche che l'uno e l'altro fanno due, mentre ciascuno dei due è sempre uno.

TEETETO Anche questo, sì.

SOCRATE E dunque tu sei in grado di giudicare tanto se

sono dissimili quanto se sono simili tra loro.

TEETETO Forse sì.

SOCRATE Tutte queste cose comunque, riguardo questi due oggetti, attraverso tramite cosa le pensi? Giacché né attraverso l'udito, né attraverso la vista è possibile afferrare quello che è comune tra essi. E c'è anche questo argomento a conferma di quel che andiamo dicendo: se fosse possibile esaminare insieme questi due oggetti, se sono salati o meno, tu sai [185c] che avresti modo di ben rispondermi con quale funzione sottoporresti a esame la cosa: e non pare proprio che sia la vista, né l'udito, ma qualche altra facoltà.

TEETETO E cos'altro potrebbe essere se non quella facoltà che agisce attraverso la lingua?

SOCRATE Dici bene. Ma attraverso che cosa agisce la facoltà che ti rende chiaro quel che è in comune a tutte le cose e quel che è comune a queste in special modo, che tu chiami «è» e «non è» e tutte le cose su cui poco fa ci interrogavamo? Quali organi attribuirai a tutte queste condizioni, per mezzo dei quali la parte senziente di noi ha sensazione di ognuna?

TEETETO Tu dici dunque l'essere e il non essere, la somiglianza e la dissomiglianza, ciò che è identico a se stesso e ciò^ che è altro, e ancora l'unità e l'altra numerazione rispetto a esse. [185d] È evidente che tu domandi anche l'eguale e il dispari e tutte le altre particolarità che accompagnano queste, e attraverso quale organo del corpo riusciamo a percepirle, con l'anima.

SOCRATE Tu mi segui egregiamente, Teeteto. Ed è proprio questo che ti domandavo.

TEETETO Ma, per Zeus, Socrate, non avrei nulla da dire se non che a me non sembra affatto che esista alcun organo specifico per queste cose, come per quelle, [185e] ma mi pare che l'anima da sé di per se stessa riesca a osservare quello

che è in comune a tutte le cose.

SOCRATE Sei proprio bello, Teeteto, e non, come diceva Teodoro, brutto, perché chi parla bene è anche bello e buono. E oltre a essere bello, mi hai fatto anche del bene, facendomi allontanare da un ragionamento molto lungo, se per te è chiaro che l'anima stessa esamina di per sé alcune cose e altre invece attraverso le facoltà del corpo. Era questo che a me sembrava vero e volevo che lo sembrasse anche a te.

TEETETO [186a] Certo, pare così anche a me.

SOCRATE E l'essere, ove lo poni, fra queste due classificazioni? Perché questa è la cosa che, in particolar modo, è comune a tutte le cose.

TEETETO Io lo pongo tra quelle cose alle quali l'anima aspira da sé, per se stessa.[62]

SOCRATE E anche il simile e il dissimile, e l' identico e il diverso?

TEETETO Sì.

SOCRATE E poi? Anche il bello e il brutto e il buono e il cattivo?

TEETETO Anche di queste a me pare che l'anima cerchi l'essere in particolar modo nei rapporti delle une con le altre, confrontando in se stessa quel che è stato, [186b] il presente e quel che sarà.

SOCRATE Rifletti un po': l'anima avvertirà la durezza di ciò che è duro e parimenti la mollezza di ciò che è molle solo attraverso il tatto?

TEETETO Sì.

SOCRATE Ma l'essere e che sono due[63] e che sono opposte l'una all'altra, e l'essenza di questa contrarietà, l'anima stessa tornandoci sopra e paragonandole fra di loro, tenta di giudicarlo per noi.

TEETETO Certamente.

SOCRATE Dunque è possibile che uomini e bestie appena nati [186c] per natura provino alcune sensazioni, quante sono le impressioni che attraverso il corpo tendono fino all'anima. Ma riflettere su di esse, circa la loro essenza e la loro utilità, a fatica, col tempo e attraverso molte prove e continua applicazione è cosa che accade soltanto a quelli cui accade.

TEETETO È assolutamente così.

SOCRATE E sarà possibile che colga la verità, chi non coglie l'essere?[64]

TEETETO È impossibile.

SOCRATE E potrà mai uno essere sapiente di ciò di cui non riesce a raggiungere il vero?

TEETETO [186d] E come, Socrate?

SOCRATE Dunque in queste impressioni non c'è scienza, ma c'è nei ragionamenti su di esse: da questa parte è possibile, come pare, toccare l'essenza e la verità, da quell'altra è impossibile.

TEETETO Pare così.

SOCRATE E dunque chiami tu allo stesso modo questo e quello che pure hanno tali differenze?

TEETETO Non è giusto.

SOCRATE E che nome darai dunque, al vedere, all'udire, all'odorare, al provare freddo, al provare caldo?

TEETETO [186e] Provare sensazioni. E quale altro?

SOCRATE Tutto questo, dunque, tu lo chiami sensazione.

TEETETO Necessariamente.

SOCRATE Dicemmo che questo non tocca la verità perché non tocca nemmeno l'essere.[65]

TEETETO No assolutamente.

SOCRATE E neppure la scienza.

TEETETO No, certo.

SOCRATE Mai dunque, Teeteto, sensazione e scienza potrebbero essere la stessa cosa.

TEETETO Non pare, Socrate. E soprattutto ora è apparso assai chiaro che scienza è cosa ben altra rispetto a sensazione.

SOCRATE [187a] Ma non abbiamo cominciato a discutere per sapere cosa non sia scienza, ma cosa sia. Tuttavia fino a tal punto abbiamo progredito, da non cercarla assolutamente nella sensazione, ma in quell'altra fase nominale, quale che sia, che l'anima possiede, quando si occupa da sola di per se stessa di ciò che è.

TEETETO Ma questo, o Socrate, si chiama, penso, opinare.

SOCRATE E la pensi bene, caro. E ora osserva di nuovo da capo, cancellando tutte le proposizioni di prima, dal momento che ti sei fatto molto avanti, [187b] se sei in grado di vedere qualcosa di più. E dimmi ancora, cosa mai è scienza?

TEETETO Rispondere che è qualunque opinione, o Socrate, è impossibile, perché ci sono anche opinioni false: è più che probabile che sia opinione vera: e questa è la risposta che potrei darti. Se poi, mentre andiamo avanti nel ragionamento, non ci parrà adeguata, come lo è ora, tenteremo di dire qualche altra cosa.

SOCRATE Così, Teeteto, occorre parlare, con fermezza, non come prima quando eri incerto a rispondere. Infatti se facciamo in questo modo, [187c] delle due l'una: o scopriremo quello per cui ci siamo messi in cammino, o non riterremo più di sapere quel che non sappiamo affatto. E questo non può essere un compenso da sottovalutare. ora poi, che cosa dici? Poiché esistono due opinioni, l'una vera e l'altra falsa, stabilisci che la scienza è l'opinione vera?

TEETETO Sì, ora infatti sono di questa opinione.

SOCRATE E non varrebbe la pena di ricominciare il ragionamento sull'opinione…

TEETETO Quale dici?

SOCRATE [187d] Sono preoccupato ora come altre volte e spesso, tanto che sono stato in grave difficoltà con me stesso e con altri, non avendo modo di dire che cosa sia mai questo che noi subiamo e in che modo si genera dentro di noi.

TEETETO Ma cosa?

SOCRATE Che uno nutra false opinioni. Ci rifletto anche ora pur essendo incerto se lasciare andare la cosa oppure riconsiderarla in un modo diverso rispetto a quello di poco fa.

TEETETO Perché no, Socrate, se ad ogni modo ti sembra che si debba fare? In effetti non la pensavate male poco fa, tu e Teodoro, circa il tempo libero, sostenendo che nulla spinge ad avere fretta in dispute di tale fatta.

SOCRATE [187e] Me l'hai ricordato a proposito. E pure non è fuori luogo ricalcare ancora le nostre orme. È meglio svolgere un piccolo compito, ma bene, che grande e male.

TEETETO Ebbene?

SOCRATE Dunque, di cosa stiamo parlando? Sosteniamo che spesso ci sono opinioni false e che uno di noi esprime opinioni false e un altro vere, come se le cose stessero così per natura?

TEETETO Lo diciamo infatti.

SOCRATE [188a] Questo, dunque, non ci succede per tutte le cose in genere e per ciascuna in particolare, che noi conosciamo o non conosciamo? Infatti l'apprendere e il dimenticare che si trovano nel mezzo, per ora, io dico di lasciarli da parte. Non vi è alcun nesso con il ragionamento che portiamo avanti ora.

TEETETO Certamente, Socrate, null'altro resta su ciascun oggetto che conoscerlo o non conoscerlo.

SOCRATE Allora non è più necessario che chi opina, opini una cosa che conosce o una che non conosce?

TEETETO È necessario.

SOCRATE Ed è impossibile che chi conosce una data cosa, la stessa cosa non la conosca, e chi non la conosce [188b] la conosca.

TEETETO Come no?

SOCRATE Forse, dunque, chi opina il falso, può essere che ritenga che le cose che conosce, non siano queste, ma altre, quali che siano, fra quelle che conosce e conoscendo l'una e l'altra le ignora ambedue?

TEETETO Ma è impossibile, Socrate.

SOCRATE Ma allora le cose che conosce, egli può stimare che siano altre, quali che siano, fra quelle che non conosce; e può succedere che chi non conosce né Teeteto, né

SOCRATE, può farsi venire in mente che

SOCRATE è Teeteto e Teeteto

SOCRATE.

TEETETO [188c] E come può essere?

SOCRATE D'altronde, le cose che uno sa, non può pensare che siano proprio quelle che non sa; e, al contrario, ciò che non sa, non può pensare che sia proprio quello che sa.

TEETETO Sarebbe una cosa mostruosa.

SOCRATE E allora, come si potrebbe ancora opinare il falso? Al di fuori di questi casi infatti è impossibile opinare, perché tutte le cose o le conosciamo o non le conosciamo: in questi casi dunque, non appare possibile opinare il falso.[66]

TEETETO Considerazioni verissime.

SOCRATE Quel che cerchiamo, dunque, bisogna indagarlo, non procedendo in questo modo, cioè secondo il conoscere [188d] e il non conoscere, ma secondo l'essere e il non essere.

TEETETO Come dici?

SOCRATE Forse è più semplice dire che chi opina su una cosa qualunque ciò che non è, non è possibile che egli non opini il falso,[67] comunque stia messa la sua intelligenza da altri punti di vista.

TEETETO Può darsi, o Socrate.

SOCRATE E quindi? Cosa risponderemo, Teeteto, se qualcuno ci domandasse: «È possibile quello che si dice ora, che un uomo qualunque opini quel che non è sia riguardo a qualcuna delle cose che sono, sia riguardo all'essere in sé?». E noi, probabilmente, risponderemo: sì, quando colui che pensa non pensa il vero. [188e] Oppure come potremo rispondere?

TEETETO Così.

SOCRATE Forse in altre circostanze è possibile una cosa del genere?

TEETETO Ma quale?

SOCRATE Che uno veda qualcosa, ma non veda nulla.

TEETETO E come?

SOCRATE Ma se uno vede anche una sola cosa, vede una cosa delle esistenti. O pensi tu che l'uno possa mai essere tra le cose che non sono?

TEETETO No.

SOCRATE Dunque chi vede una cosa che è una, vede un qualcosa che è.

TEETETO È evidente.

SOCRATE [189a] E anche chi ascolta qualcosa, ascolta una cosa che è una e che è.

TEETETO Sì.

SOCRATE E anche chi tocca un qualcosa, tocca una cosa che è una ed è, anche se è una.

TEETETO Anche questo.

SOCRATE E chi opina, non opina una cosa che è una?

TEETETO Lo ammetto.

SOCRATE E chi opina una cosa che è una, opina qualcosa che è.

TEETETO Sono d'accordo.

SOCRATE Allora chi opina un non ente, non opina nulla.

TEETETO No, non pare.

SOCRATE Ma veramente chi nulla opina, non opina affatto.

TEETETO È chiaro, come pare.

SOCRATE [189b] Non è dunque possibile opinare ciò che non è, il non essere degli enti, né il non ente in sé.

TEETETO Non pare proprio.

SOCRATE Opinare il falso è qualcosa d'altro, rispetto a opinare i non enti?

TEETETO Qualcosa d'altro, pare.

SOCRATE Dunque, né in questo modo, né come conducevamo l'indagine poco fa, è in noi falsa opinione.

TEETETO No, non c'è proprio.

SOCRATE Ma sorge dunque, in questo, quel che denominiamo falsa opinione?

TEETETO E come?

SOCRATE Diciamo che è falsa opinione una sorta di parere su un'altra cosa, [189c] come quando uno sostiene che una cosa di quelle che sono è un'altra ancora tra quelle che sono, scambiandole nel pensiero. Infatti, in tal maniera, opina sempre una cosa che è, una al posto di un'altra, e sbagliando l'oggetto cui mirava, si potrebbe dire giustamente che opina il falso.

TEETETO Mi pare che ora tu parli nella maniera più esatta possibile: quando uno infatti opina il brutto invece del bello, e il bello invece del brutto, allora si può dire veramente che opina il falso.

SOCRATE È chiaro, Teeteto, che mi disprezzi, e non hai rispetto.[68]

TEETETO Per qual ragione in particolare?

SOCRATE Io non ti sembro, credo, uno da attaccarmi a questo «veramente… falso» [189d] chiedendoti se è possibile che una cosa veloce abbia origine lentamente, o una leggera pesantemente, o qualunque altro contrario abbia origine non secondo la sua natura, ma secondo quella del suo contrario, contrariamente a se stesso.[69] Ma lascio perdere perché tu non abbia a scoraggiarti invano. Ti basta, come dici, che opinare il falso è opinare una cosa diversa?

TEETETO Sì.

SOCRATE Dunque secondo la tua opinione è possibile porsi in mente una cosa diversa da quella che è e non come quella che è.

TEETETO È possibile certo.

SOCRATE [l89e] E dunque quando il pensiero compie questa operazione, non è necessario anche che pensi ad ambedue le cose o a una delle due?

TEETETO È necessario, sì; o insieme o una parte.

SOCRATE Molto bene. Ma con “pensare” intendi quello che intendo io?

TEETETO Tu cosa intendi?

SOCRATE È un ragionamento che l’anima compie con se stessa intorno a ciò che prende in esame. Io cerco di renderti chiara la cosa da ignorante che sono. Infatti l’anima quando pensa, a me sembra non faccia nessun’altra cosa se non dialogare con se stessa, [190a] interrogandosi e rispondendosi, facendo affermazioni e anche il loro contrario. E quando arriva a definire qualcosa, sia lentamente, sia velocemente, e ormai afferma la stessa cosa e non è più in dubbio, noi stabiliamo che questa è la sua opinione. Tanto che io dico che l’opinare è un discutere e l’opinione è un

ragionamento, non verso un altro e con la voce, ma in silenzio a se stesso. E tu che ne pensi?

TEETETO Anch'io lo stesso.

SOCRATE Dunque quando uno opina una cosa invece di un'altra, come pare, dice a se stesso che una cosa è invece di un'altra.

TEETETO [190b] Ebbene?

SOCRATE Cerca di ricordare se mai hai detto a te stesso che assolutamente il bello è brutto o l'ingiusto è giusto, o anche, la cosa più importante di tutte, considera se hai tentato mai di convincere te stesso che assolutamente la tal cosa è un'altra, o, tutto al contrario, neppure durante un sogno hai osato mai affermare con te stesso che assolutamente il dispari è pari o qualche altra cosa simile.

TEETETO Tu dici il vero: mai.

SOCRATE [190c] E pensi tu che qualcun altro, sano o pazzo che sia, osi dire seriamente a se stesso, per poi convincersene, che necessariamente il bene è un cavallo, o il due uno?

TEETETO Per Zeus! Io certamente no.

SOCRATE Dunque se il parlare con se stessi è opinare, nessuno che parli e opini di due cose, abbracciandole con l'anima tutte e due, potrebbe dire e opinare che l'una cosa è l'altra. E occorre che, dal canto tuo, anche tu lasci perdere questa affermazione. Infatti io sostengo la cosa in questo modo: [190d] nessuno opina che il brutto è bello, né alcuna altra di simili cose.

TEETETO Sì, Socrate; la lascio perdere e pare anche a me come dici.

SOCRATE Dunque chi opina due cose a un tempo non è possibile che opini che l'una cosa sia l'altra.

TEETETO Pare così.

SOCRATE E di certo chi opina una sola cosa tra due, e l'altra assolutamente no, mai opinerà che l'una cosa sia l'altra.

TEETETO Dici il vero: infatti sarebbe costretto a comprendere con la mente anche l'altra cosa che non opina.

SOCRATE Dunque né a chi opina due cose a un tempo, né a chi opina una sola di esse, è dato opinare altra cosa. [190e] Sicché se uno stabilisce che falsa opinione è opinare una cosa al posto di un'altra, non dice proprio nulla: infatti né per questa via, né per le precedenti, può apparire che in noi esiste una falsa opinione.

TEETETO Non pare proprio.

SOCRATE Ma certamente, Teeteto, se non apparirà chiaro che esiste, saremo costretti ad ammettere molte cose e anche strane.

TEETETO E quali?

SOCRATE Non te lo dirò prima di aver provato in ogni modo a fare indagine in tutti i sensi. Mi vergognerei infatti per noi due, se fossimo costretti, nel momento in cui ci troviamo in difficoltà, ad ammettere le cose che dico. [191a] Ma se troviamo la soluzione per liberarcene, potremo parlare degli altri che provano la stessa condizione, essendo noi fuori dal ridicolo. se poi ci troveremo del tutto in difficoltà, allora, umiliati, ci affideremo a questo ragionamento, perché, come marinai in preda al mal di mare, ci calpesti e faccia di noi l'uso che vuole. Tu, dunque, ascolta in che modo posso trovare una strada per venire fuori dal dilemma.

TEETETO Parla dunque.

SOCRATE Dirò che non lo abbiamo ammesso con correttezza, quando abbiamo ammesso che è impossibile che uno opini che la cosa che sa sia proprio quella che non sa e cada in inganno: [191b] ma in qualche modo è possibile.

TEETETO Dici forse ciò che allora anch'io sospettai,

quando sostenevamo quella opinione, cioè che talvolta, io che conosco

SOCRATE, scorgendo da lontano un altro che non conosco, penso che questo sia

SOCRATE, che pure conosco? In una tale situazione infatti avviene quello che tu dici.

SOCRATE Ma non ci siamo allontanati da questo concetto perché ne conseguiva che noi, pur conoscendolo, non conoscessimo quel che conosciamo?

TEETETO Certamente.

SOCRATE Infatti vediamo di non porre il problema in questo modo, ma in quest'altro: può essere che si accordi con noi in qualche modo, [191c] ma probabilmente farà resistenza. Ma noi ci troviamo in una situazione tale che occorre esaminare bene l'argomento, perché stravolge tutto. Osserva dunque se dico qualcosa di buono: è possibile che uno che in un primo tempo non conosce una cosa, in seguito la impari?

TEETETO È possibile; certamente.

SOCRATE E poi che ne impari un'altra e quindi un'altra ancora?

TEETETO E perché no?

SOCRATE Immagina dunque, per amore del ragionamento, che nelle nostre anime ci sia cera da imprimere, in una, una massa più grande e in una più piccola, e di cera più pura, o più sporca, e in alcune più dura, [191d] e in altre di cera più morbida e in altre invece di impasto mediano.

TEETETO Lo immagino.

SOCRATE Diciamo ora che questa cera è un dono di Mnemosine,[70] madre delle Muse. E su questa cera noi imprimiamo tutto ciò che vogliamo ricordare delle cose che

abbiamo visto, udito, o direttamente pensato, sottoponendola alle nostre sensazioni e ai nostri pensieri, come vengono impressi i segni dei sigilli. E quello che viene stampato noi lo ricordiamo e conosciamo finché resta la sua immagine. Quello invece che viene cancellato, oppure non è adatto a essere impresso, [191e] lo dimentichiamo e non lo conosciamo.[71]

TEETETO Sia pure in questo modo.

SOCRATE Dunque colui che conosce queste cose, e poi riflette su una cosa tra quelle che vede o ascolta, pensa tu se può mai opinare il falso in questo modo.

TEETETO E in quale?

SOCRATE Perché è convinto che quello che conosce sia talora ciò che sa, talora ciò che non sa. È proprio questo il problema sul quale nei discorsi precedenti non abbiamo fatto bene a concordare, ammettendo che è impossibile.

TEETETO E ora come la pensi?

SOCRATE [192a] Facendo distinzione fin dall'inizio, si deve dire così intorno a questi argomenti: che quello che uno conosce perché ne conserva il ricordo nell'anima, ma tuttavia non lo prova, è impossibile che creda che sia diverso dalle cose che conosce, perché di quello ha ancora l'impronta, anche se non lo sente. E una cosa che uno sa è impossibile che pensi che sia cosa che non sa e di cui non ha l'impronta; quello che uno non sa è impossibile che creda sia una cosa diversa da ciò che non sa e che ciò che non sa sia ciò che sa. E ancora ciò che uno sente è impossibile che creda sia diverso dalle cose che sente [192b] e quello che sente sia quello che non sente e ciò che non sente sia diverso dalle cose che non sente e ciò che non sente sia una delle cose che sente. E ancora quello che uno sa e prova e del quale ha ancora il segno secondo la sensazione avuta, è cosa ancora più impossibile, diciamo così, di quelle precedenti, che creda

sia una cosa diversa da quelle che sa e prova e di cui ha ancora l'impronta secondo la sensazione avuta. E ciò che uno sa e prova e di cui ha un preciso ricordo, è impossibile che pensi sia solo una cosa che sa. E allo stesso modo che quel che uno sa e prova e di cui ha il ricordo, creda sia una cosa di cui ha solo sensazione [192c]: e d'altronde, quello che uno non sa e non prova, non può pensare che sia quello che non sa e che non sente, e che d'altra parte quello che non sa e non prova sia una cosa che non sente. Tutti questi casi[72] più degli altri si distinguono per l'impossibilità di contenere opinioni false. Forse la possibilità si trova se mai altrove, nei casi di questo tipo.

TEETETO E in quali? Se pure riuscirò a capire da essi qualcosa in più: ora infatti non riesco a seguirti.

SOCRATE In quei casi in cui uno pensa che le cose che sa siano diverse da quelle che sa e prova; oppure da quelle che non conosce ma prova; [192d] oppure ancora pensa che quelle che sa e prova siano diverse da quelle che sa e prova.

TEETETO Ma ora io sono molto più lontano di prima.

SOCRATE Ascolta dunque di nuovo, in questo modo. Io conosco Teodoro e in me stesso ricordo bene chi è; e conosco anche Teeteto, alla stessa maniera. Talvolta li vedo, tal'altra no, talvolta io li tocco, tal'altra no; e ascolto e provo qualche altra sensazione di voi, talvolta invece non ne ho nessuna, ma non di meno mi ricordo bene di voi, e di ciò ho scienza in me stesso.

TEETETO [192e] Certamente.

SOCRATE Come prima cosa tra quelle che voglio renderti chiare afferra questa: talvolta è possibile non sentire quello che si sa e talvolta sentirlo.

TEETETO È vero.

SOCRATE E anche ciò che non si sa, spesso è possibile non sentirlo, ma spesso anche sentirlo soltanto.

TEETETO Si dà anche questo.

SOCRATE Attento ora se ce la fai a seguirmi un po' di più. Socrate, [193a] se conosce Teodoro e Teeteto, ma non vede né l'uno, né l'altro, né ha di essi sensazione alcuna, mai potrebbe opinare entro se stesso che Teeteto è Teodoro. Dico bene o no?

TEETETO Sì, è la verità.

SOCRATE Questo è il primo punto di quelli che dicevo prima.

TEETETO Lo è, infatti.

SOCRATE Il secondo dunque è che, conoscendo uno di voi, ma non conoscendo l'altro, né avendo sensazione dell'uno e dell'altro, mai potrei pensare che quello che io conosco sia quello che non conosco.

TEETETO È giusto.

SOCRATE [193b] Il terzo punto è questo: non conoscendo io né l'uno, né l'altro dei due, né provandone sensazione, non potrei certamente credere che quello che non conosco sia un altro tra quelli che non conosco. E gli altri punti di prima[73] pensa pure di averli uditi ancora tutti quanti di seguito: in questi, mai su di te e di Teodoro io potrò opinare il falso, tanto conoscendovi quanto non conoscendovi ambedue, né conoscendo uno di voi, ma non conoscendo l'altro. E anche per le sensazioni avviene lo stesso,[74] se pure mi segui.

TEETETO Ti seguo.

SOCRATE Non resta dunque che la falsa opinione consista in questo: dal momento che io conosco te e Teodoro e ne conservo le impronte in quella materia cerosa [193c] come di due sigilli, scorgendovi da lontano e in modo confuso, desidero attribuire l'impronta appropriata di ciascuno alla visione corrispondente, di sovrapporla e di adattarla ciascuna nella propria orma perché avvenga il riconoscimento ma, mancando questi obiettivi, come quelli che sbagliano il piede

nel calzarsi, facendo uno scambio, metto indosso all'immagine di uno dei due l'impronta dell'altro, o anche come avviene alle immagini negli specchi, che quella che si trova a destra si riflette sempre a sinistra, [193d] mi accade di compiere lo stesso errore. Si verifica qui la cosiddetta opinione di un'altra cosa cioè l'opinare il falso.[75]

TEETETO La cosa sta in questi termini: tu tratteggi in modo stupendo quanto accade all'opinione.

SOCRATE E ancora quando io conosca l'uno e l'altro, e dell'uno, oltre al conoscerlo, abbia sensazione, dell'altro no, ma la conoscenza del primo è conforme alla sensazione, è quello che dicevo nei ragionamenti di prima e tu allora non mi capivi.

TEETETO No, davvero.

SOCRATE Dicevo che se conosco un altro e ne ho sensazione [193e] e avendo di lui conoscenza secondo sensazione, non potrò credere mai che questo sia qualcun altro che conosco e del quale abbia sensazione e anche conoscenza di lui secondo sensazione. Non era questo, infatti?

TEETETO Sì.

SOCRATE Restava il problema ora enunciato, in cui sosteniamo che c'è falsa opinione quando uno conoscendo due soggetti [194a] e vedendoli ambedue, e avendone qualche altra sensazione, non ha le impronte di ambedue, ciascuna secondo la propria sensazione, e come un arciere scarso scaglia il dardo, scambiando il bersaglio e fallisce, cosa che può essere denominata anche falsità.

TEETETO E a buon diritto.

SOCRATE E ancora, quando di un'impronta è presente la sensazione ma dell'altra no, se alla sensazione presente si cerca di armonizzare l'impronta di quella assente, in questo caso il pensiero fallisce del tutto. In una sola parola, intorno a

ciò che uno non sa e di cui non ha mai avuto sensazione, non è possibile, sembra, [194b] né ingannarsi, né avere falsa opinione, se ora noi diciamo qualcosa di valido. Intorno a ciò che sappiamo e di cui abbiamo sensazione, in questo appunto si gira e avvolge l'opinione, che diventa ora falsa ora vera: vera se mette direttamente una di fronte all'altra le impronte originali e le immagini, falsa, se esse corrispondono di traverso e tortuosamente.

TEETETO Dunque, non è detto bene, Socrate?

SOCRATE [194c] Sentite anche queste cose, potrai dirlo di più: opinare il vero, infatti, è bello, opinare il falso è ignobile.

TEETETO E come no?

SOCRATE Dicono che di qui si originano queste cose: quando la cera che si trova nell'anima è profonda e molta e levigata e ben impastata, le impressioni che entrano in noi, tramite le sensazioni, imprimendosi in questo cuore dell'anima, come ebbe a chiamarlo Omero, facendo allusione alla somiglianza della parola cera con cuore,[76] allora [194d] le impronte che ne derivano, pure e di sufficiente profondità, durano anche per parecchio tempo, e così tali uomini sono anzitutto facili all'apprendimento e quindi a ricordare, e perciò non scambiano i segni delle sensazioni e opinano il vero, e siccome i segni sono chiari e si trovano in un'ampia distesa, li attribuiscono velocemente ciascuno ai loro modelli impressi sulla cera; costoro sono chiamati sapienti. o non ti risulta?

TEETETO Certo, in modo straordinario.

SOCRATE [194e] Quando poi il cuore è ispido, come lo cantò il poeta in ogni aspetto sapiente, o è sporco e di cera non pura, o troppo molle o troppo duro, quelli che lo hanno molle apprendono molto facilmente, ma lo stesso dimenticano, quelli che lo hanno duro, il contrario. Quelli dunque che lo hanno peloso e ruvido, come fosse qualcosa di

pietra, o colmo di terra o di sudiciume mescolato, questi hanno impressioni non chiare, e non chiare anche quelli che hanno il cuore duro: infatti non vi è profondità. E non chiare le hanno anche quelli dal cuore molle, perché, [195a] fondendosi insieme, presto divengono difficili da distinguere. se poi, oltre a tutte queste cose, le impressioni vengono a cadere le une sulle altre, se uno ha piccola la propria animuccia, per la strettezza del luogo diventano ancora meno chiare delle altre. Tutti costoro diventano quelli che opineranno il falso. Infatti quando vedono, ascoltano, pensano qualcosa, sono lenti, non essendo in grado di attribuire velocemente ogni cosa al proprio segno, e scambiando di posto le cose tra loro, travisano per lo più quel che vedono, ascoltano e pensano e dicono di loro che hanno idee fallaci sulla realtà e che sono ignoranti.

TEETETO [195b] Tu parli nella maniera più corretta di tutti, Socrate.

SOCRATE Possiamo dire dunque che in noi ci sono opinioni false?

TEETETO Ma certamente.

SOCRATE E anche vere?

TEETETO E anche vere.

SOCRATE Riteniamo dunque di essere abbastanza d'accordo che senza dubbio esistono in noi entrambe le opinioni?

TEETETO In maniera straordinaria.

SOCRATE Oh, che cosa orribile e proprio spiacevole rischia di essere un uomo troppo ciarliero!

TEETETO Cosa? A che scopo dici questo?

SOCRATE [195c] Non potendo soffrire la mia ottusità e la tendenza a fare delle chiacchiere. Quale altro termine si potrebbe usare per uno che trascina i discorsi in alto e in basso, non riuscendo a essere persuasivo per la sua lentezza e

quando non riesce a cavarsela in ogni ragionamento?

TEETETO Ma insomma, cos'è che tu non puoi soffrire?

SOCRATE Non solo non posso soffrire, ma temo anche di non aver che rispondere, se qualcuno mi chiede: «O Socrate, hai dunque trovato che opinione falsa non è, né nelle sensazioni fra loro, né nei ragionamenti, [195d] ma nel congiungimento della sensazione con il ragionamento?». E penso che risponderò di sì, e che me ne vanterò con me stesso, come se avessimo trovato qualcosa di bello.

TEETETO A me, Socrate, pare che non sia disdicevole quello che ora è stato dimostrato.

SOCRATE «Dunque», continuerà a chiedere, «affermi che un uomo, che noi pensiamo soltanto ma non vediamo, non possiamo mai ritenere che sia cavallo, che non vediamo e non tocchiamo, ma pensiamo soltanto e senza che nessuna sensazione ci provenga da lui?». E penso che risponderò che tutto questo io affermo.

TEETETO E giustamente.

SOCRATE [195e] «E dunque», risponderà, «l'undici che uno non può fare altro che pensare, secondo questo tuo ragionamento, potrebbe mai pensare che sia dodici, essendo anche questo una cosa che solo si pensa?». Forza, rispondi tu.

TEETETO E io risponderò che uno, vedendo e toccando, potrebbe credere che sia dodici; ma, siccome lo ha solo nel pensiero, non potrebbe mai, su questo, opinare così.

SOCRATE E dunque? Ritieni tu che uno, il quale abbia stabilito di esaminare da se stesso e per se stesso il cinque e il sette, [196a] non dico sette e cinque uomini, né altra cosa simile, ma il cinque e il sette per se stessi, che noi diciamo essere ricordi impressionati là, in quel materiale di cera, e riguardo ai quali opinare il falso non è possibile; dunque se un uomo qualsiasi li prende in considerazione in se stessi, discutendo fra sé e sé, chiedendosi quanto fanno, credi che

succeda che uno opini e dica che fanno undici, e un altro dodici, oppure tutti rispondono e stimano che fanno dodici?

TEETETO [196b] No, per Zeus: molti avranno risposto undici, ma se uno svolge il calcolo con un numero più grande, sbaglia di più. Io penso infatti che tu parli dei numeri in generale.

SOCRATE E la pensi in modo giusto: considera un po': cos'altro accade se non credere che il dodici in sé, impressionato nel materiale ceroso, sia undici?

TEETETO Mi pare così.

SOCRATE Dunque non si fa ritorno ancora alle dispute di prima? infatti colui che prova questo ritiene che una cosa che egli sa, sia un'altra cosa che egli egualmente sa. E noi sostenevamo che è impossibile e, proprio per questo, eravamo costretti ad ammettere che non c'era falsa[77] opinione;

[196c] in caso contrario lo stesso individuo sarebbe stato costretto a sapere e a non sapere a un tempo le stesse cose.

TEETETO È verissimo.

SOCRATE Bisogna dunque rendere chiaro che l'opinione falsa è tutt'altra cosa che scambio di pensiero rispetto alla sensazione. Perché, se la cosa stesse in questi termini, mai potremmo sbagliare nei processi del puro pensiero. Mentre ora dobbiamo concludere o che non c'è falsa opinione, o che è possibile che uno non sappia quello che sa. Di queste due posizioni quale preferisci tu?

TEETETO Mi metti innanzi una scelta ben difficile, o Socrate.

SOCRATE [196d] E tuttavia il ragionamento non può lasciarle sussistere ambedue; ma siccome si deve osare il tutto per tutto, che te ne pare se tentiamo di ignorarre ogni senso di vergogna?

TEETETO Come?

SOCRATE Decidendoci a dire cosa sia mai il conoscere.

TEETETO E cos'ha a che fare questo con la vergogna?

SOCRATE Pare che tu non avverta che tutto il nostro ragionamento fin dal principio è stato una ricerca di conoscenza, mentre non sappiamo proprio cosa sia mai.

TEETETO No, lo avverto invece.

SOCRATE E non ti pare vergognoso che chi non sa cosa sia la conoscenza si metta a dimostrare che cosa sia avere conoscenza. È un bel po', Teeteto, [196e] che ci siamo infettati con questo modo di dialogare non puro. E un'infinità di volte abbiamo detto «conosciamo», «non conosciamo», «sappiamo», «non sappiamo», come fossimo in grado di comprendere qualcosa gli uni dagli altri, proprio nel momento in cui ignoriamo ancora cosa sia la conoscenza. Se vuoi ammetterlo, anche ora, nel momento presente, ci siamo avvalsi di nuovo di locuzioni quali «ignorare» e «comprendere», come se fosse lecito per noi servircene dal momento che di conoscenza siamo del tutto carenti.

TEETETO Ma come potrai discutere, o Socrate, se ti tieni lontano da queste espressioni?

SOCRATE [197a] In nessun modo, dato che io sono quello che sono: ma lo potrei se fossi un abile parlatore.se fosse presente un uomo simile, direbbe che occorre tenersi lontano da questi vocaboli e ci biasimerebbe con forza per le locuzioni che pronuncio. Ma poiché siamo proprio persone da poco, vuoi che io mi arrischi a dire cosa sia il conoscere? Mi pare che potrebbe venirne un qualche beneficio.

TEETETO Arrischiati dunque, per Zeus! E molta sarà la comprensione per te, anche se non ti astieni da queste parole.

SOCRATE Hai sentito tu quello che ora chiamano il conoscere?

TEETETO Forse: però al presente non me ne ricordo.

SOCRATE [197b] Dicono che è avere in qualche modo

conoscenza.

TEETETO È vero.

SOCRATE Noi però, facendo un piccolo cambiamento, diciamo che è possesso della conoscenza.

TEETETO E in cosa dirai che questa definizione è diversa da quella?

SOCRATE Forse in nulla: ma ascolta e considera assieme a me quale differenza sembra esserci.

TEETETO Se pure ne sarò in grado.

SOCRATE A me non pare che avere sia la stessa cosa che il possedere; per esempio, se uno si compra un mantello, ne è anche padrone, e tuttavia se non lo porta indosso, potremmo dire non già che l'ha, bensì che lo possiede.

TEETETO È giusto.

SOCRATE [197c] Rifletti ora se ci si può esprimere così anche sulla conoscenza, cioè che uno la possegga ma non l'abbia; come uno che allevi in casa propria degli uccelli selvatici, colombi o altro, dopo aver preparato una gabbia. In un certo modo potremmo dire che questi uccelli li ha sempre, dato che li possiede, vero?

TEETETO sì.

SOCRATE Ma in un altro modo, non ne ha nessuno, ma siccome li ha a disposizione in un recinto entro la propria casa, ha riguardo a essi la possibilità di prenderli e di tenerli quando vuole, [197d] dando la caccia a quello che ogni volta desidera, e di rimetterlo di nuovo in libertà. E ha la possibilità di farlo ogni volta che gli va a genio.

TEETETO È così.

SOCRATE Ora, come nei ragionamenti di prima abbiamo preparato non so quale forma di cera, ora invece in ciascuna anima raffiguriamoci una sorta di gabbia piena di uccelli svariati, alcuni che volano a frotte, separatamente da altri,

alcuni in gruppetti poco numerosi, e alcuni, da soli, in mezzo a tutti questi ove capita.

TEETETO [197e] Raffiguriamoci pure questa cosa: e poi?

SOCRATE Mentre si è ancora fanciulli, occorre dire che questo recipiente è vuoto, e mettere la conoscenza al posto degli uccelli; e la conoscenza che uno si procaccia la chiude entro questo recinto, e allora occorre dire che costui ha imparato, cioè ha scoperto la cosa della quale questa è la conoscenza: e questo è il conoscere.

TEETETO D'accordo.

SOCRATE [198a] Ebbene, l'andare a caccia di nuovo della conoscenza che uno vuole, tra le altre, e prenderla e trattenerla e poi lasciarla andare di nuovo, pensa tu di quali nomi debba avvalersi, se gli stessi di prima, quando egli acquisì la conoscenza o se di altri. Da questo potrai comprendere più chiaramente che cosa io dico. Infatti, c'è un'arte che chiami aritmetica?

TEETETo sì.

SOCRATE Immagina che questa sia una specie di caccia di conoscenze di tutti i numeri, pari e dispari.

TEETETo comprendo.

SOCRATE Con quest'arte, io penso, egli si rende soggette le conoscenze [198b] dei numeri e chi le possiede le trasmette ad altri.

TEETETo sì.

SOCRATE E diciamo pure che insegna chi le dà, che impara chi le raccoglie, ma chi le ha in quanto le possiede entro quella gabbia diciamo che le conosce.

TEETETo certamente.

SOCRATE Presta attenzione ora a quel che ne consegue: un esperto aritmetico non conosce forse tutti i numeri? Nella sua anima infatti si trovano le conoscenze di tutti i numeri.

TEETETo Ebbene?

SOCRATE [198c] Un tale soggetto potrà mai calcolare tra sé e sé quello che ha in se stesso, o anche qualcos'altra delle cose di fuori, quante abbiano la numerazione?

TEETETo come no?

SOCRATE Noi stabiliamo che contare non sia niente altro che considerare quanto grande un numero viene a essere.

TEETETO Così.

SOCRATE Chi riflette su questi calcoli dunque pare che non conosca quello che in realtà conosce: ed è colui che noi avevamo convenuto dovesse conoscere tutta la numerazione. Capisci certamente obiezioni di questo tipo.

TEETETO Io sì.

SOCRATE [198d] Noi dunque raffigurandoci l'immagine dal possesso e della caccia alle colombe, diremo che questa caccia è duplice, l'una , prima del possesso, al fine di possedere; l'altra, per chi già possiede, per prendere e avere nelle mani quello che possedeva da un pezzo. E così, anche quelle nozioni di cui uno aveva le conoscenze per averle imparate e dunque le conosceva, è possibile che egli le impari di nuovo riprendendo e tenendo ferma la conoscenza di ciascuna cosa che già da un pezzo possedeva, ma non l'aveva alla portata del proprio pensiero.

TEETETO Vero.

SOCRATE [198e] Proprio questo io chiedevo poco fa, di quali parole ci si debba servire per parlare di questi concetti, quando l'aritmetico si appresta a fare calcoli o il grammatico a leggere qualche passo, e, avendo già conoscenza in tale campo giungono nuovamente ad apprendere per conto proprio quello che già sapeva?

TEETETO Ma è ben strano, o Socrate.

SOCRATE Diremo dunque che lui leggerà o conterà cosa

che non conosce, [199a] pur avendogli riconosciuto che conoscono tutte le lettere e tutti i numeri?

TEETETO Ma anche questo è molto irragionevole.

SOCRATE Vuoi dunque che diciamo che a noi nulla importa delle parole, e trasciniamo pure come ci pare i concetti di «conoscere» e «imparare», ma poiché invece abbiamo stabilito che una cosa è possedere la conoscenza, un'altra averla, diciamo allora che è impossibile che uno non possegga quel che possiede, e altrettanto che mai può accadere che uno non sappia quello che sa, e d'altra parte non può essere che uno abbia un'opinione falsa proprio su questo? [199b] È possibile infatti che uno non abbia conoscenza proprio della cosa che sa, ma di un'altra diversa invece di questa, quando, andando a caccia di una qualche conoscenza e volando esse qua e là, ne afferri, sbagliando, una al posto dell'altra, e allora si mette a pensare che l'undici è il dodici per aver preso la conoscenza dell'undici invece di quella del dodici, la colombella che volava entro lui stesso invece del colombo.

TEETETO Questo ha una sua logica.

SOCRATE Quando invece uno riesce a prendere la conoscenza che vuole prendere, diremo dunque che non si inganna e che opina allora la realtà: così dunque esistono la vera [199c] e la falsa opinione e di quelle questioni per le quali ci eravamo angustiati prima non ne abbiamo più nessuna a darci fastidio? Forse mi darai ragione: oppure, come farai?

TEETETO Così.

SOCRATE E in tal modo ci siamo liberati dall'ipotesi che gli uomini non conoscano quel che conoscono; perché in nessun modo ancora può accadere che noi non possediamo quel che possediamo, né per chi di una certa cosa opini il falso, né per chi non opini il falso. Ma mi pare che un altro

scoglio, più difficile di questo, si intravveda con chiarezza.

TEETETO E quale?

SOCRATE Se lo scambio delle conoscenze potrà mai divenire falsa opinione.

TEETETO E come?

SOCRATE [199d] In primo luogo questo: cioè uno che ha conoscenza di una certa cosa, proprio questa ignori e non per non conoscerla, ma proprio perché la conosce; secondo, che costui opini che questo è l'altro e l'altro è questo. E come potrebbe non essere veramente assurdo che l'anima, proprio quando la conoscenza è presente, non conosca nulla, ma ignori tutto? secondo questo ragionamento infatti, nulla impedisce che anche l'ignoranza, quando è presente, faccia conoscere qualcosa e la cecità vedere, se anche la conoscenza talvolta ci porta a ignorare.

TEETETO [199e] Forse, Socrate, non era giusto il presupposto che quegli uccelli fossero per noi soltanto conoscenza; occorreva immaginare che nella nostra anima volassero insieme anche le non conoscenze, e che colui che va a caccia prendesse della stessa cosa talvolta una conoscenza, tal'altra una non conoscenza e, relativamente a questa, opinasse falso, e con l'altra invece, opinasse il vero.

SOCRATE Non è facile, Teeteto, non lodarti. Ma rifletti di nuovo su quel che hai detto. Sia pure come tu dici. Dunque colui che cattura la non conoscenza [200a] opina il falso, tu dici. Vero?

TEETETO Sì.

SOCRATE Eppure egli non penserà di opinare falso.

TEETETO E come?

SOCRATE Ma il vero. E si troverà nella posizione di uno che sa bene quello su cui si è ingannato.

TEETETO Ebbene?

SOCRATE Penserà dunque di avere una conoscenza per esserne andato a caccia, e non una non conoscenza.

TEETETO È chiaro.

SOCRATE E dunque, dopo aver percorso un lungo tratto, ci troviamo di fronte allo stesso dilemma. E quello che sempre ci contesta, ridendo dirà: [200b] «Come, carissimi, uno che conosce ambedue queste cose, conoscenza e non conoscenza, crede che una delle due che conosce sia un'altra fra quelle che pur conosce? oppure non conosce né l'una né l'altra e opina che quello che non conosce sia un'altra cosa tra quelle che pure non conosce? Oppure ne conosce una sì e l'altra no, e quella che non conosce crede sia quella che conosce[78] o quella che conosce sia quell'altra che non conosce? oppure mi direte ancora che di queste conoscenze e non conoscenze ci sono anche altre conoscenze, che chi le possiede, tenendole chiuse in certe vostre risibili gabbiette [200c] o impresse nella cera, fino a che le possiede le sa anche, pur non avendole a portata di mano nella propria anima? E sarete così costretti a correre intorno allo stesso punto parecchie migliaia di volte senza combinare niente di più». Cosa potremo rispondere a queste cose, Teeteto?

TEETETO Per Zeus, o Socrate, non so che cosa occorra rispondere.

SOCRATE E dunque, ragazzo, non ci critica giustamente il ragionamento e dimostra che non è corretto andare alla ricerca prima della falsa opinione che della conoscenza, anzi, [200d] trascurandola? D'altronde è impossibile conoscere la falsa opinione, prima che uno abbia ben compreso cosa mai sia la conoscenza.

TEETETO In questo momento, Socrate, è necessario pensare come tu dici.

SOCRATE Dunque, da capo ancora: che cosa diremo che sia la conoscenza? Perché certamente noi non veniamo meno

alla ricerca.

TEETETO No, assolutamente; a meno che anche tu non voglia tirarti indietro.

SOCRATE Rispondi, su: cosa possiamo dirne di più contraddicendo il meno possibile noi stessi?

TEETETO [200e] Quello che abbiamo già prima proposto, Socrate. Del resto non ho niente altro da proporre.

SOCRATE E cosa?

TEETETO Che è conoscenza la vera opinione; l'opinare il vero, infatti, non va incontro a errori, e le cose che da esso derivano sono tutte belle e buone.

SOCRATE Colui che guidava il guado del fiume, o Teeteto, disse «la cosa stessa avrà a dimostrarlo»;[79] [201a] allo stesso modo, se noi procediamo, forse ci capiterà davanti proprio quello di cui andiamo a caccia; ma stando fermi nulla ci sarà chiaro.

TEETETO Dici bene: andiamo avanti e continuiamo a riflettere.

SOCRATE Almeno questo ha bisogno di una breve riflessione. Sarà un'arte tutta intera a dimostrarti che questo non è conoscenza.

TEETETO Come? E quale?

SOCRATE È quella di coloro che sono i più grandi in fatto di saggezza: quelli che chiamano retori e avvocati. Essi con la loro arte convincono, non insegnando, ma facendo in modo che altri pensino quello che essi vogliono. O pensi che ci siano alcuni maestri così capaci che [201b] possono insegnare, nel tempo che un filo d'acqua scorre nella clessidra, la verità degli avvenimenti accaduti ad alcuni uomini che in assenza di testimoni, erano derubati delle loro ricchezze o pativano qualche altra angheria?

TEETETO No, non lo penso assolutamente: ma che

possono convincere sì.

SOCRATE Ma non sostieni che persuadere è fare in modo che si abbia un'altra opinione?

TEETETO Ebbene?

SOCRATE Dunque, qualora dei giudici siano giustamente convinti di fatti che può sapere solo chi li ha visti, altrimenti no, allora giudicando essi di queste cose per sentito dire, [201c] pure avendone acquisito un'opinione vera, giudicano senza conoscenza, per quanto se ne siano fatti una retta idea, se giudicano bene.

TEETETO È assolutamente così.

SOCRATE Dunque, amico mio, se opinione vera e conoscenza fossero la stessa cosa anche nei tribunali, neppure un giudice molto acuto potrebbe ben opinare senza conoscenza. È evidente dunque che l'una e l'altra cosa sono un qualcosa di diverso.

TEETETO O Socrate, quello che io avevo sentito dire da un tale, l'avevo dimenticato: ma ora mi sta tornando in mente. Egli[80] sosteneva che conoscenza è opinione vera [201d] sostenuta da ragione e che quella senza ragione è al di fuori della conoscenza. E quelle di cui non v'è ragione, non sono «conoscibili», le chiamava proprio così, quelle che invece l'hanno, conoscibili.

SOCRATE Parli proprio a proposito. Ma dimmi anche come distingueva queste cose conoscibili da quelle che non lo sono, per capire se caso mai io e te abbiamo sentito alla stessa maniera.

TEETETO Dubito di poterlo trovare; ma se un altro me lo suggerisce, potrei tenergli dietro.

SOCRATE Preparati a udire un sogno al posto di un altro sogno.[81] Mi sembrava di udire alcuni [201d] che sostenevano che i primi principi dei quali siamo formati noi e le altre cose non hanno ragione; ciascun principio, in se stesso, è possibile

solo nominarlo, ma dire di esso alcun'altra cosa non è possibile, né che è, e neppure che non è: già questo sarebbe un porgli innanzi essenza [202a] o non essenza, mentre nulla occorre aggiungergli se si parla di questo principio solo in sé. Infatti non gli si deve aggiungere neppure questo «in sé», né «quello», né «ciascuno», né «solo», né «questo» e neppure molte altre simili locuzioni. Queste, infatti, correndo attorno da ogni dove possono applicarsi a tutto, poiché sono diverse da tutto ciò cui si aggiungono; bisogna dunque, se parlare di questo principio fosse possibile e questo avesse una sua propria ragione, parlare senza tutte quelle altre locuzioni. ora invece non è possibile [202b] esporre con un ragionamento uno qualunque dei primi principi, perché esso nulla altro ha se non la sola possibilità di essere nominato, perché ha soltanto il nome; le altre cose invece che sono formate da questi principi, allo stesso modo come esse sono composte, così anche i loro nomi, essendo composti, diventano ragionamento; dunque l'essenza del ragionamento è una composizione di nomi. E così i principi al di fuori della ragione e inconoscibili sono tuttavia soggetti a sensazione; le relazioni invece sono conoscibili, atte a essere espresse e, con opinione vera, opinabili. Dunque quando uno raggiunge opinione vera di qualche cosa, ma senza ragione, [202c] la sua anima esprime il vero relativamente a questa cosa, ma non la conosce perché chi non può dare né ricevere ragione di una cosa[82] vuol dire che non ha conoscenza di essa. chi invece ne comprende la ragione e può includervi tutte queste cose si trova anche nella condizione perfetta per la conoscenza. E tu il sogno l'hai sentito così o in altra maniera?

TEETETO Esattamente così.

SOCRATE Ti piace dunque stabilire in questo modo che conoscenza è vera opinione sostenuta da ragione?

TEETETO Certamente.

SOCRATE [202d] Forse che, Teeteto, ora, in tal maniera, in

questo giorno, abbiamo trovato quello che da tempo molti tra i sapienti cercavano, invecchiando nella ricerca prima di trovarlo?

TEETETO Per me almeno, Socrate, pare che sia detto bene quello che si è detto.

SOCRATE Ed è probabile che il concetto in se stesso stia così. Infatti quale conoscenza potrebbe esistere senza ragione e giusta opinione? Una sola cosa, tra quel che è stato detto, non mi piace.

TEETETO E quale?

SOCRATE Quello che sembra essere detto nel modo più raffinato, cioè che i principi sono irriconoscibili, [202e] mentre il genere delle relazioni è conoscibile.

TEETETO E dunque non è giusto?

SOCRATE Occorre esaminarlo: noi teniamo come ostaggi di questo ragionamento gli esempi di chi, avvalendosi di essi, disse tutte queste cose.

TEETETO E quali?

SOCRATE Le lettere dell'alfabeto come principi e le sillabe come relazioni. o pensi tu che mirasse altrove chi espose queste teorie, delle quali ora noi discutiamo?

TEETETO No, a queste.

SOCRATE [203a] Prendiamole in mano dunque e mettiamole alla prova: o meglio mettiamo alla prova noi stessi, se è così o no che abbiamo imparato le lettere. Anzitutto rispondi: dunque le sillabe hanno una ragione, mentre i loro elementi ne sono privi?

TEETETO Forse.

SOCRATE D'accordo dunque: pare così anche a me. Se uno dunque ti interrogasse sulla prima sillaba di Socrate in questo modo: «Di' pure, Teeteto: che cosa è

SW?». Cosa risponderesti?

TEETETO Che è un *sigma* e un *omega.*

SOCRATE Dunque consideri questa la ragione della sillaba?

TEETETO Io sì.

SOCRATE [203b] Orsù dunque: dimmi anche la ragione del S.

TEETETO E come potrà uno enunciare i principi del principio? Infatti, Socrate, il S è una lettera afona, soltanto un suono, come se la lingua fischiasse; il *beta* non è né voce né suono, come la maggior parte delle lettere. Sicché è giusto dire che questi principi sono senza ragioni, e fra essi, anche quei sette che sono più chiari[83] hanno soltanto la voce, senza ragione alcuna.

SOCRATE Su questo aspetto, dunque, della conoscenza, amico mio, abbiamo fatto centro.

TEETETO Pare.

SOCRATE [203c] Ebbene? Abbiamo dimostrato dunque correttamente che il principio non è conoscibile, ma la sillaba sì?

TEETETO Naturalmente.

SOCRATE Forza, dunque: della sillaba possiamo dire che è l'insieme delle due lettere o, se sono più di due, di tutte quante, o è una sorta di idea unica che si è determinata dall'unione di esse?

TEETETO A me sembra che diciamo che è tutte le lettere insieme.

SOCRATE Esamina ora le due lettere: il S e l'W. Messe insieme costituiscono la prima sillaba del mio nome: chi conosce quella non conosce anche tutte e due le lettere?

TEETETO [203d] Ebbene?

SOCRATE Conosce il S e anche l'W.

TEETETo sì.

SOCRATE Cosa? Non conosce ognuna di esse, e pur non conoscendo né l'una né l'altra, le conosce ambedue insieme?

TEETETo Ma è fuorviante e assurdo, o

SOCRATE.

SOCRATE Eppure se è necessario che conosca ognuna delle due, se uno le conosce tutte e due insieme, è necessario conoscere prima le lettere per chi dovrà poi conoscere la sillaba, e così il nostro bel ragionamento, fuggendo, si dilegua.

TEETETo [203e] E proprio all'improvviso.

SOCRATE Infatti non l'abbiamo sorvegliato bene. Occorreva forse stabilire che la sillaba non è le lettere, ma una sorta di immagine che scaturisce da esse,[84] che ha in sé un'idea unica di sé, diversa da quella delle lettere.

TEETETo Ma certamente: e forse la questione sta più in questo modo che in quello.

SOCRATE Occorre esaminare e non lasciare andare così con poco coraggio un ragionamento importante e serio.

TEETETo No, certamente.

SOCRATE [204a] Sia dunque la cosa così come noi diciamo: la sillaba è una sola idea, costituita da ciascuno dei principi che si armonizzano insieme, come nel caso delle lettere così in tutti gli altri casi.

TEETETO D'accordo.

SOCRATE In essa dunque, non ci debbono essere parti.

TEETETO Perché?

SOCRATE Perché laddove esistono delle parti, l'intero è necessariamente costituito da tutte le parti. O forse tu intendi sostenere che l'intero derivato dalle parti, è un'idea unica, diversa da tutte le parti insieme?

TEETETO Io sì.

SOCRATE Ma il tutto e l'intero tu dici che sono la stessa

cosa o [204b] l'una e l'altra sono una cosa diversa?

TEETETO Non ho nulla di chiaro, ma siccome mi inviti a ribattere con prontezza, oso dirti che sono cosa diversa.

SOCRATE La tua prontezza, Teeteto, è giusta. Ma bisogna vedere se sia lo stesso per la tua risposta.

TEETETO Sì, bisogna.

SOCRATE Dunque, l'intero sarebbe differente dal tutto, secondo il tuo discorso di adesso.

TEETETO Sì.

SOCRATE Ebbene? Ma quale differenza c'è tra l'insieme di tutte le parti e il tutto? Ma quando, ad esempio, noi diciamo uno, due, tre, quattro, cinque, sei, o [204c] se diciamo tre per due, o due per tre, oppure quattro più due, oppure ancora tre più due più uno, in tutti questi calcoli noi diciamo sempre il medesimo numero oppure ne diciamo uno diverso?

TEETETO Il medesimo.

SOCRATE Forse qualcos'altro diverso dal sei?

TEETETO No.

SOCRATE Dunque in ciascuna di queste locuzioni abbiamo chiamato sei tutte le parti?

TEETETO Sì.

SOCRATE E d'altra parte dicendo tutto, non diciamo l'insieme di tutte le cose?

TEETETO Necessariamente.

SOCRATE E che cos'altro è se non le sei unità?

TEETETO Niente altro.

SOCRATE [204d] Dunque per quelle cose almeno che sono costituite da un numero, se diciamo tutto oppure l'insieme di tutte le parti, vogliamo sempre dire la stessa cosa?

TEETETO Pare di sì.

SOCRATE Diciamo su questo argomento nel modo

seguente: il numero del plettro[85] e il plettro sono la stessa cosa, è vero?

TEETETO Sì.

SOCRATE E per lo stadio è lo stesso?

TEETETO Sì.

SOCRATE E allora anche il numero dell'esercito e l'esercito e allo stesso modo avviene per tutte le altre cose di questo genere. ogni numero totale infatti rispetto a ciascuna di esse è tutto l'essere.

TEETETO Sì.

SOCRATE [204e] Ma il numero di ciascuna cosa è forse qualcosa di diverso rispetto alle parti?

TEETETO No.

SOCRATE Tutte le cose, dunque, che hanno parti, consisterebbero di parti?

TEETETO Appare chiaro.

SOCRATE Ma si è già riconosciuto che l'insieme di tutte le parti di una cosa sono iltutto, se anche il numero totale è tutta la cosa.

TEETETO È così.

SOCRATE Ma allora l'intero non consiste di parti: sarebbe un tutto infatti, se fosse l'insieme di tutte le parti.

TEETETO Sembra di no.

SOCRATE Ma parte può essere di qualunque altra cosa che non sia l'intero?

TEETETO Del tutto.

SOCRATE [205a] Tu lotti con coraggio, Teeteto. Ma il tutto, non è per questo stesso tutto, quando non gli manca niente?

TEETETO Necessariamente.

SOCRATE E l'intero anche non sarà questa stessa cosa, a

cui nulla di nulla sia venuto meno? Quello invece cui è venuto meno qualcosa, non può essere né intero né tutto, dal momento che provenienti dalla stessa cosa[86] sono la stessa cosa.

TEETETO A mio parere ora non c'è alcuna differenza fra il tutto e l'intero.[87]

SOCRATE Dunque, non dicevamo che quando ci sono parti, il tutto ovvero l'intero sarà tutte le parti insieme?

TEETETO Certamente.

SOCRATE Di nuovo, dunque, il problema che avevo tra le mani poco fa: se la sillaba [205b] non è le lettere, non è necessario che essa abbia le lettere come sue parti, oppure se è la stessa cosa delle lettere, non deve essere conoscibile allo stesso modo di quelle?

TEETETO È così.

SOCRATE Ma proprio perché questo non avvenisse, non avevamo fissato che essa era diversa da loro?

TEETETO Sì.

SOCRATE E dunque? Se le lettere non sono parti della sillaba, hai tu altre cose da dire che siano parti della sillaba, pur non essendo le lettere di essa?

TEETETO No, assolutamente, Socrate; perché se io fossi d'accordo che ci sono parti della sillaba, sarebbe proprio comico che, buttando via le lettere, mi volgessi poi ad altre cose.

SOCRATE [205c] Senza dubbio, allora, Teeteto, secondo il tuo attuale ragionamento la sillaba sarebbe un'idea[88] unica indivisibile.

TEETETO Pare.

SOCRATE Ti ricordi, o caro, che nel ragionamento di poco fa noi fummo d'accordo, giudicando che fosse detto bene che dei primi elementi – quelli da cui sono formate le altre cose

–, non si può rendere conto perché ciascuno di essi considerato in sé e per sé è semplice, né sarebbe giusto parlandone, aggiungere: «essere», «questo», perché si direbbero cose diverse ed estranee e che è proprio questa la causa che rende l'elemento stesso privo di ragioni e inconoscibile?

TEETETO Me ne ricordo.

SOCRATE [205d] E allora, è un'altra o è la stessa la causa, del fatto che sono semplici e indivisibili? Io, infatti, non ne vedo altra.

TEETETO Infatti non pare possa esserci.

SOCRATE E dunque anche la sillaba non è rientrata nello stesso aspetto dei principi, se anch'essa non ha parti ed è idea unica?

TEETETO È proprio così.

SOCRATE Se dunque una sillaba è più lettere e un intero, da una parte e dall'altra queste lettere sono parti di essa, allo stesso modo delle sillabe le lettere saranno conoscibili e determinabili, se è vero che l'insieme di tutte le parti, come si è dimostrato, è la stessa cosa rispetto all'intero.

TEETETO [205e] Ma certo.

SOCRATE Se poi è un qualcosa di unico e senza parti, la sillaba, allo stesso modo della lettera, sarà senza ragioni e non conoscibile: infatti la stessa causa renderà identiche e l'una e l'altra.

TEETETO Non saprei dire in altra maniera.

SOCRATE Questo dunque non possiamo accettare, cioè che uno dica che la sillaba è conoscibile e determinabile, e la lettera, invece, tutto il contrario.

TEETETO Certamente no, se seguiamo il nostro ragionamento.

SOCRATE [206a] E allora? Non accetteresti piuttosto

l'opinione di chi dice il contrario, sulla base di ciò che tu stesso hai sperimentato in te, nell'apprendere le lettere?

TEETETO E cosa?

SOCRATE Che, nell'imparare le lettere, niente altro hai fatto che tentare di distinguerle, una per una, con la vista e con l'udito perché la loro posizione e quando venivano pronunciate e quando venivano scritte non avesse a disorientarti.

TEETETO Dici cosa verissima.

SOCRATE E nell'aver appreso alla perfezione l'arte del citarista forse c'è stata qualche altra cosa [206b] se non il poter tenere dietro a ciascun suono e sapere di che corda è? E questi suoni non sarebbero d'accordo tutti di chiamarli elementi della musica?

TEETETO Niente altro.

SOCRATE Se dunque da queste lettere e sillabe, delle quali noi siamo esperti, dobbiamo trarre conclusioni anche per gli altri, diremo che il genere dei principi si può conoscere in modo più chiaro e più sicuro di quello delle relazioni per apprendere compiutamente ogni materia, e se uno dirà che la relazione è conoscibile, mentre l'elemento è irriconoscibile per natura riterremo che di proposito o, suo malgrado, stia scherzando.

TEETETO È indubbiamente così.

SOCRATE [206c] Ma di questo, secondo il mio parere, si potrebbero portare ancora altre prove; ma, per esaminare queste, non lasciamoci sfuggire il problema proposto, cioè cosa mai significhi che la ragione, congiunta con l'opinione vera, diventa la conoscenza più perfetta.

TEETETO E dunque occorre considerare questo.

SOCRATE Avanti, dunque: cosa vogliamo che significhi per noi ragione? A me, infatti, pare una di queste tre cose.

TEETETO Quali?

SOCRATE [206d] La prima potrebbe essere questa: rendere chiaro il proprio pensiero mediante la voce con verbi e nomi, riflettendo la propria opinione, come in uno specchio o nell'acqua, mediante il flusso verbale che proviene dalla bocca. E a te non pare che ragione sia pressappoco questo?

TEETETO A me sì. Uno che fa questo diciamo che parla.

SOCRATE Però, dichiarare che cosa uno pensi su una certa cosa, è capace di farlo ognuno, in modo più rapido o più lento, a meno che non sia sordo e muto fin dalla nascita. E così quanti hanno un'opinione corretta su un punto, [206e] appare chiaro che l'avranno con una ragione e dunque non potrà più esserci retta opinione senza conoscenza.

TEETETO È vero.

SOCRATE Però non muoviamo facili critiche di non avere detto nulla di buono a colui che ha definito la conoscenza come noi ora stiamo considerando. Probabilmente infatti chi parlava non sosteneva questo, ma che uno interrogato intorno a una determinata cosa fosse capace di dare la risposta all'interrogante [207a] attraverso i principi della cosa stessa.

TEETETO E quale esempio vuoi portare, Socrate?

SOCRATE Uno come questo. Esiodo dice del carro: «I cento legni del carro» che io non saprei elencare e, penso, neppure tu. Ma potremmo rallegrarci se a chi ci chiede che cosa sia un carro, avessimo modo di rispondere: ruote, asse, tettoia, parapetto e giogo.

TEETETO Esattamente.

SOCRATE Ma probabilmente costui riterrebbe che noi siamo ridicoli come se, interrogati sul tuo nome, rispondessimo sillaba per sillaba, [207b] opinando e dicendo correttamente quel che diciamo ma poi pensando di essere grammatici e di possedere e di esprimere secondo

grammatica la ragione del nome di Teeteto, mentre invece non è dato esprimere nulla in maniera scientifica se non si compie alla perfezione con l'opinione vera l'esame di ciascuna cosa attraverso i suoi principi, come anche è stato detto nei discorsi precedenti.

TEETETO È stato detto infatti.

SOCRATE E così anche del carro noi possiamo avere giusta opinione, ma solo chi possa definirne l'essenza enumerando le sue cento parti, e [207c] aggiungendo questo, egli ha aggiunto la ragione alla opinione vera, e anziché semplice opinione egli avrà raggiunto conoscenza tecnica e scientifica della essenza del carro, avendo compiuto un esame approfondito del tutto mediante i suoi principi.

TEETETO E non ti pare che vada bene, o Socrate?

SOCRATE E a te pare bene, amico? Sei d'accordo tu che la descrizione di ogni cosa mediante i suoi principi sia ragione, mentre quella secondo le relazioni o qualcosa di ancora più grande sia illogica? Rispondimi questo [207d] perché possiamo esaminarlo.

TEETETO Ma io sono d'accordo completamente.

SOCRATE Ritenendo forse che sia capace di conoscenza di qualcosa uno che pensi che lo stesso principio ora riguardi la stessa cosa, ora un'altra, o anche quando ritenga che alla stessa cosa ora competa un principio, ora invece un altro?

TEETETO Per Zeus, io no!

SOCRATE Hai dimenticato dunque che, all'inizio, nell'imparare le lettere, tu e gli altri facevate questo?

TEETETo Intendi forse che, alla stessa sillaba, ora pensavamo che appartenesse una lettera, [207e] ora un'altra, o anche che univamo la stessa lettera ora alla sillaba giusta, ora invece a un'altra?

SOCRATE Dico questo.

TEETETO Non l'ho dimenticato, no: per Zeus! E non ritengo affatto che abbia conoscenza chi sta in questa condizione.

SOCRATE Ebbene? Quando, in quella situazione, per scrivere *Teeteto,* uno pensa che si debba scrivere T ed e [208a] e mettendosi poi a scrivere *Teodoro* pensa che si debba scrivere e scrive *T* ed e, diremo che costui ha conoscenza della prima sillaba dei vostri nomi?

TEETETo Ma poco fa avevamo convenuto che chi si comporta in questo modo non ha conoscenza.

SOCRATE E c'è un qualcosa dunque a impedire che anche riguardo la seconda, la terza e la quarta sillaba egli si trovi nella stessa situazione?

TEETETO Nulla.

SOCRATE E allora, avendone la descrizione mediante i principi, scriverà Teeteto con giusta opinione, quando ne scriverà i principi in ordine uno a uno?

TEETETO È chiaro.

SOCRATE [208b] Quando ancora non ne ha conoscenza, pur opinando rettamente, come andiamo dicendo?

TEETETO Sì.

SOCRATE Avendone ragione insieme con una retta opinione; infatti ha scritto seguendo il percorso attraverso i principi, cosa che convenimmo essere ragione.

TEETETO È vero.

SOCRATE Esiste perciò, amico, una giusta opinione con una ragione che non si deve ancora chiamare conoscenza.[89]

TEETETO C'è questa probabilità.

SOCRATE Un sogno fu dunque, pare, quando ci sentivamo ricchi pensando di possedere la più veritiera definizione di conoscenza. O non dobbiamo ancora condannarla? [208c] Probabilmente infatti non in tal modo ha definito il concetto

di ragione quel tale, ma con il restante aspetto dei tre, in uno dei quali sostenevamo che avrebbe posto il valore di ragione, colui che spiegò che conoscenza è retta opinione sostenuta da ragione.

TEETETO Me l'hai ricordato a proposito. Uno solo infatti ne resta ancora. L'uno infatti era una sorta di immagine del pensiero nella voce, quello detto poco fa era il percorso fino all'intero mediante i principi. E del terzo poi che cosa dici?

SOCRATE Ciò che potrebbero dire i più: l'avere un qualche segno da indicare per cui ciò che viene chiesto differisce da tutto il resto.[90]

TEETETO Quale ragione dunque e di che cosa hai modo di dirmi?

SOCRATE [208d] Ad esempio, se vuoi, del sole credo sia sufficiente farti accettare che è il più rilucente degli astri nel cielo che ruotano[91] attorno alla terra.

TEETETO D'accordo.

SOCRATE Cerca di afferrare ora il motivo per cui è stato detto. È come dicevamo poco fa: se tu cogli di ciascuna cosa la differenza per la quale è diversa dalle altre, tu capirai, come affermano alcuni, la ragione di questa cosa, invece se tu ne tocchi soltanto una qualità comune, tu avrai la ragione di quelle cose a cui appartiene quel tratto comune.

TEETETO [208e] Comprendo: e mi pare stia bene definire ragione in questo modo.

SOCRATE E dunque colui che con una giusta opinione di una qualsiasi cosa esistente, riesce ad afferrarne la differenza dalle altre, diverrà buon conoscitore di quella cosa della quale in precedenza aveva soltanto un'opinione.

TEETETO Diciamo giusto così.

SOCRATE Ora però Teeteto, dacché mi sono avvicinato a quel che stiamo dicendo come a una pittura in prospettiva, non ci capisco più neanche poco: mentre, quando ne ero

lontano, mi sembrava di dire qualcosa con un senso.

TEETETO E perché mai questo?

SOCRATE [209a] Te lo dirò se ne sono capace: io, che ho una retta opinione su di te, se riesco a comprendere anche la ragione, allora ti conosco, se no, ho soltanto un'opinione.

TEETETO Sì.

SOCRATE E ragione voleva appunto dire interpretazione della tua differenza.

TEETETO Così.

SOCRATE Quando dunque opinavo solamente, col pensiero riuscivo forse a raggiungere qualcuno di quegli aspetti per cui tu differisci dagli altri?

TEETETO Non pare.

SOCRATE Dunque pensavo a certe qualità comuni, delle quali tu non possiedi più che altri.

TEETETO [209b] Necessariamente.

SOCRATE Dimmi dunque, per Zeus! Come potevo in quel tempo avere opinione su te più che su chiunque altro? Immagina che io pensi come è fatto questo Teeteto: è un uomo, ha naso, occhi, bocca, e così a una a una le altre membra. Ora, può darsi mai che questo pensiero faccia in modo che io pensi a Teeteto più che a Teodoro, o come suol dirsi, all'ultimo dei Misi?[92]

TEETETO E come?

SOCRATE Ma se invece io penso a uno che non solo abbia, come hai tu, naso e occhi, [209c] ma anche il naso schiacciato e gli occhi in fuori, per questo io avrò opinione più di te che di me o di quanti han somiglianza con noi?[93]

TEETETO No.

SOCRATE Ma io penso anche che di Teeteto non mi sarò fatto un'opinione prima che questo tuo naso schiacciato, lasciandomi un'impronta, non abbia posto in me un ricordo

che indica una differenza dagli altri nasi schiacciati che ho visto – e così anche delle altre caratteristiche che ti determinano; cosa che, se ti incontro domani, mi farà ricordare di te e farà anche in modo che io abbia di te opinioni corrette.

TEETETO È verissimo.

SOCRATE [209d] Retta opinione dunque su ciascuna cosa riguarderebbe la differenza.

TEETETO Pare di sì.

SOCRATE Cosa potrebbe essere ancora aggiungere una ragione alla retta opinione? Perché se vuol dire opinare per quale aspetto una cosa differisce dalle altre, la proposizione si fa davvero ridicola.

TEETETO Come?

SOCRATE Alle cose di cui abbiamo una retta opinione quanto alla causa per cui si differenziano dalle altre, ci impone di aggiungere retta opinione per la quale esse si distinguono dalle altre. E così il fare girare una bacchetta o un pestello o che so io [209e] non vorrebbe dire nulla di fronte a una proposizione come questa, e si potrebbe chiamarla più giustamente l'imposizione di un cieco. Infatti venire a imporci di aggiungere ciò che già abbiamo, per imparare le cose su cui opiniamo, pare che si addica in pieno a uno che vive nelle tenebre.

TEETETO Dimmi ora, cosa ti premeva sapere quando domandavi?

SOCRATE Se quello di aggiungere ragione fosse il comando di conoscere e non solo opinare la differenza, sarebbe il piacevole possesso della più bella definizione per tutto quello che riguarda la conoscenza. conoscere infatti [210a] è afferrare conoscenza. O no?

TEETETO Sì.

SOCRATE Allora, ovviamente, uno interrogato su cosa sia

conoscenza risponderà che è retta opinione con conoscenza della differenza. Aggiunta di ragione infatti sarebbe proprio questo, secondo lui.

TEETETO Pare.

SOCRATE E sarebbe risposta alquanto sempliciotta, perché, mentre stiamo esaminando che cosa sia conoscenza, dovremmo dire che è retta opinione con conoscenza sia della differenza che di qualunque altra cosa. Dunque non sensazione o Teeteto, né [210b] vera opinione, né ragione che si congiunge con vera opinione potrebbe essere conoscenza.

TEETETO Non pare.

SOCRATE Dunque, amico, sul problema della conoscenza siamo ancora pregni e soffriamo, o abbiamo partorito tutto?

TEETETO Per Zeus, io ho detto, tramite tuo, molte più cose rispetto a quelle che avevo in me stesso.

SOCRATE Ma tutte queste cose, l'arte dell'ostetricia non ci dice che sono vane e non degne di essere nutrite?

TEETETO Proprio così.

SOCRATE Se dunque dopo queste, o Teeteto, tu vorrai diventare pregno di altre riflessioni, [210c] se lo diventerai, sarai pieno, grazie alla presente ricerca, di riflessioni migliori; se invece ti manterrai vuoto sarai meno pesante per quelli che stanno con te e più affabile, perché, da buon saggio, non penserai di sapere quello che non sai. Soltanto questo infatti può la mia arte, nulla di più, e io non so nulla di quello che sanno gli altri, quanti uomini grandi e ammirevoli ci sono e ci sono stati. Questa arte maieutica io e mia madre l'abbiamo avuta per volere di un dio, lei a sostegno delle donne, [210d] io per quello dei bravi giovani e quanti sono virtuosi. E ora devo andare al portico del Re[94] per ribattere all'accusa che contro di me ha scritto Meleto. Incontriamoci di nuovo qui, o Teodoro, domani mattina.

1. Terpsione, come Euclide che apre il dialogo, è megarese. E a Megara appunto è ambientato, idealmente, il dialogo stesso. Questo primo capitolo tuttavia costituisce una sorta di introduzione. Col capitolo secondo comincia invece il dialogo vero e proprio che viene narrato, o meglio, effettuato direttamente da Socrate, Teodoro, Teeteto, come se parlassero direttamente nel tempo in cui si svolge la conversazione appena iniziata. Si tratta invece della ripresa, sia pure ideale, di conversazioni e incontri reali, avvenuti nel tempo. Si tenga presente tuttavia che Socrate fu messo a morte nel 399 a.C. Qui siamo almeno 30 anni dopo, come si vedrà tra breve. Terpsione e Euclide megaresi, sono ricordati nel *Fedone,* in quanto presenti ambedue alla morte di Socrate. Teeteto fu matematico ateniese, del quale si ignora l'anno della nascita: la sua morte invece vien fatta risalire a poco dopo questi eventi. Quel che si sa di lui vien tratto essenzialmente da questo dialogo: pare si occupasse di ricerche sui poliedri regolari, anzi a lui viene attribuita la scoperta dell'ottaedro e dell'icosaedro. Si interessò anche di numeri irrazionali, come si desume dal prosieguo del dialogo, presso la scuola di Teodoro.

2. Si allude qui a un fatto d'armi tra Ateniesi e Tebani avvenuto sull'Istmo di Corinto nel 369 a.C.

3. Località sul Cefiso, vicino a Eleusi.

4. Ancora poche battute e inizia il dialogo vero e proprio con la lettura da parte del ragazzo. I due, intanto, entrano in casa.

5. Teodoro (viv secolo a.C.) era nato a Cirene, ove, pare, fu conosciuto direttamente da Platone in uno dei suoi viaggi. Ma tenne scuola di matematica e geometria per alquanto tempo in Atene ove, come appare anche dal presente dialogo, frequentò Socrate e ne divenne buon amico.

6. Con la lettura diretta del dialogo l'azione si sposta idealmente in Atene nell'anno 399 a.C., l'anno stesso della morte di Socrate, quando Teeteto non aveva ancora raggiunto i 18 anni.

7. È evidente che si riferisce ai sofisti.

8. Osserva finemente Valgimigli: «E così Socrate, brutto o no che fosse o consentisse di essere, una stoccatina di risposta a Teodoro gliela dà. E questo è perfettamente socratico…» (Platone, *Teeteto,* a cura di M. Valgimigli, Bari 1939, p. 35, nota 1).

9. Qui un po' tutta la critica ha sottolineato l'ironia di Socrate.

10. Sono pertanto incommensurabili: infatti le radici quadrate dei numeri 3 e 5 danno come risultato dei numeri irrazionali.

11. «Per es. 9 = 3 x 3, 16 = 4 x 4 ecc., numeri quadrati perché la loro figura corrisponde esattamente a un quadrato» (Platone, *Teeteto,* a cura di M. Valgimigli, cit., p. 41, nota 2).

12. Il dio cui Socrate riservava la sua devozione e a cui ispirava la condotta della sua vita e delle sue ricerche è Apollo. Si veda sotto questo aspetto in particolare

l'Apologià di Socrate.

13. Prodico di Ceo (V-IV secolo a.C.), contemporaneo di Socrate, appartenne alla prima sofistica. Si occupò di etimologia e dell'uso corretto delle parole. Si interessò anche della natura dell'uomo, tenendo le proprie lezioni a un pubblico numeroso di giovani mentre se ne stava avvolto nelle coperte perché malaticcio e afono. È evidente in questo passo l'ironia di Socrate nei suoi riguardi e in quelli degli altri sofisti.

14. Protagora di Abdera (V-IV secolo a.C.) fu uno tra i più illustri sofisti della prima generazione, il primo a volersi chiamare con questo nome. Impartiva lezioni a pagamento sulla virtù lasciando che il compenso (molto lauto) lo stabilissero i suoi auditori. La sua dottrina è improntata a un radicale relativismo scettico, che emerge in tutta evidenza dalla celebre sintesi della sua dottrina qui riportata da Platone. Nell'omonimo dialogo platonico Protagora e Socrate discutono sul problema se la virtù sia insegnabile. Cfr. *supra* la nota 6 al *Cratilo.*

15. Parmenide di Elea (VI-V secolo a.C.). Fu anche in Atene ove pare che conoscesse Socrate molto giovane: il suo pensiero è esattamente l'opposto di quello di Eraclito. Da un frammento del suo *Περὶ φύσεως (Sulla natura)* in esametri, leggiamo: «L'essere è, il non essere non è». L'essere dunque è uno e immobile, perché con mutazioni diverrebbe non essere: è compatto e viene rappresentato dalla forma della sfera che non è interrotta mai, in nessun punto, dal non essere. *Parmenide* è pure il titolo di un dialogo platonico, quando il filosofo, già avanti negli anni, rivede criticamente la sua dottrina. Su Eraclito, cfr. anche *supra* le note 73 e 76 al *Cratilo.* Empedocle di Agrigento (v secolo a.C.) si ispirò al pensiero di Eraclito, Parmenide, Pitagora. Per lui sono i quattro elementi fondamentali della filosofia presocratica a dare costituzione al tutto. Egli li chiamò le «radici» (ῥιζώματα) che non hanno nascita, ma dalla loro aggregazione e dissolvimento avviene il processo inarrestabile del divenire. L'influsso di Parmenide su di lui è dato dal fatto che, nel suo pensiero, i quattro elementi non subiscono cambiamenti di sorta; quello di Eraclito invece sta nel fatto che la nostra esperienza è soggetta a continui mutamenti. Dei suoi poemi *Περὶ φύσεως (Sulla natura)* e *Καθαρμοί (Purificazioni)* ci restano complessivamente circa 500 versi.

16. Epicarmo di Cos (VI-V secolo a.C.) godette fama di filosofo oltre che di valente poeta comico. Anche il poeta latino Ennio gli dedicò un'opera dal titolo omonimo.

17. Anche altrove, specialmente nella *Repubblica*, Platone parla di Omero come poeta tragico: questo soprattutto per la grande importanza che ebbe Omero stesso nei confronti dei poeti tragici che essenzialmente da lui trassero miti e argomenti per le loro tragedie. Anche Aristotele, nella *Poetica*, considera Omero come autore di «imitazioni drammatiche». Il verso qui citato si trova in *Ilias* XIV 201.

18. Cfr. la nota 14.

19. Se si tengono ben presenti le due domande fatte da Socrate a Teeteto, si può capire, dal loro enunciato, come il giovane potrebbe cadere in contraddizione.

20. Qui Platone riprende adattandolo un verso dell'*Ippolito* di Euripide e

precisamente il 612: «Fu la lingua a giurare, non la mente».

21. Evidente il nesso tra θαυμάζω 'mi meraviglio' e Θαύμας 'Taumante'; ma è connessione impossibile a rendersi in italiano. In ogni caso se filosofia prende inizio da meraviglia, Iris, come figlia di Taumante ('che si meraviglia'), ambasciatrice anche fra dèi e uomini, qui viene identificata con la filosofia.

22. È difficile comprendere contro chi siano rivolti questi strali: indubbiamente contro i materialisti. C'è chi pensa a Antistene, dapprima seguace dei sofisti (col tempo si avvicinò anche a Socrate e ne assistette alla morte) che una volta disse a Platone: «Io vedo sì il cavallo, ma non la cavallinità». C'è invece chi pensa al popolino incolto in generale.

23. Il «tale [...] quale» è riferito all'attributo (amaro dolce) e dipende da ciò che esso genera (dolcezza amarezza), non alla sostanza in sé (almeno nella raffigurazione verbale qui usata): dunque non «speciale amarezza di uno speciale vino» ecc. ma «speciale amarezza del vino» a meno che «speciale vino» non indichi «amaro in modo speciale». Più in generale qui si dice che col variare dell'oggetto consegue una variazione anche nella sensazione che influisce anche sul soggetto: quando io sento questa cosa definita, se sento altro, non sono più io, ma un altro io.

24. È adombrato qui il principio di totalità: relazioni diverse cambiano il contenuto della relazione.

25. Io, soggetto che sento, presuppongo l'oggetto sentito: perché non potrei essere il soggetto che sente senza l'oggetto che è sentito, né d'altra parte l'oggetto sentito non potrebbe essere sentito e conseguentemente essere oggetto se non presuppone il soggetto che sente, cioè che lo sente.

26. Le anfidromie (letteralmente 'corse attorno') erano feste in uso ad Atene pochi giorni dopo la nascita di un bambino. Nella casa parata a festa, tra i doni degli ospiti, due donne portavano di corsa il neonato attorno al focolare, introducendolo nel culto domestico.

27. Così probabilmente si intitolava l'opera di Protagora che cominciava con il famoso detto: «L'uomo è misura di tutte le cose».

28. Protagora esigeva un prezzo elevato per le sue lezioni.

29. Fuor di metafora Socrate intende che Teodoro non può arrogarsi il privilegio di far da spettatore, specie quando c'è da dialogare con quelli che ne sanno meno (i più brutti: ironica autoallusione).

30. Sono illogicamente polemici quelli che vanno alla ricerca delle contraddizioni insite nel linguaggio: evidente l'allusione ai sofisti.

31. Protagora era già scomparso da circa dieci anni quando fu messo a morte Socrate, nel 399 a.C., anno in cui vien posto idealmente questo dialogo.

32. Callia, uomo di grandissime ricchezze, che accolse Protagora in casa propria durante il suo soggiorno ateniese. È ovvio che la «tutela» di cui qui si parla si riferisce alla dottrina e non agli averi di Protagora.

33. Cioè dalla sofistica.

34. Pare che non ci sia da stupirsi di questo linguaggio inurbano messo da Platone in bocca a Protagora e così inusuale per Socrate, se si pensa che anche in certi passi della *Repubblica,* specie nel I libro, Trasimaco rappresenta Protagora che parla più o meno in questi termini.

35. La filosofia dunque per Protagora (come per tutti i sofisti ovviamente) è τέχνη τοῦ πείθειν, cioè 'arte di convincere'.

36. Era, secondo una delle tante versioni della saga, un brigante, appostato su una strada a lui omonima, tra Cronnione e Megara, che costringeva i passanti a lavargli i piedi e in questo frattempo li gettava in mare, ove venivano fatti a pezzi da una gigantesca tartaruga che si trovava nei pressi.

37. Gigante, figlio di Poseidone e di Gaia, viveva in Libia (o in Mauritania), e obbligava tutti i viaggiatori di passaggio a lottare con lui, vincendoli e uccidendoli costantemente: ma quando passò Eracle lo sconfisse e lo mise a morte.

38. Questa passione in lui non si spegnerà mai. Siamo ormai in prossimità del processo che segnerà la morte di Socrate (399 a.C.). Tutto questo si intona bene con i dialoghi della prima tetralogia, specie con *l'Apologià,* il *Critone,* il *Fedone.*

39. Il riferimento è all'*Odissea,* dove più volte ricorre l'espressione μάλα μύριοι, 'migliaia di migliaia'.

40. È un richiamo preciso alla tecnica teatrale, ai κλίμακες Χαρώνιοι ('gradini', 'scala di Caronte') che servivano per introdurre sulla scena le ombre dei morti e per farle successivamente sparire.

41. È noto che la clessidra, ripiena di acqua, e talvolta anche di sabbia, delimitava categoricamente il tempo in cui ogni oratore doveva contenere il proprio intervento.

42. La condizione del filosofo viene qui paragonata a quella del poeta tragico con tutti gli annessi e connessi dei concorsi (agoni) tragici.

43. Pindaro, fr. 292 Maehler.

44. Misura di lunghezza equivalente a 100 piedi.

45. Mitico figlio di Pelope e sposo di Alcmena da cui ebbe Eracle, è qui ricordato come personaggio tra i più antichi.

46. Che il distacco dalla vita non sia un male è concetto che si impone decisamente nella parte finale *dell'Apologià* e prende il suo più ampio e alto sviluppo nel *Fedone.* Il sapiente nulla ha compiuto in questa esistenza per ottenere buona fama e gloria, ma ha praticato la virtù per se stessa: nel distacco suo quindi dalle cose del mondo c'è una sorta di liberazione dai ceppi che possono incatenare l'uomo alle passioni di qui e distoglierlo dalla tensione che l'anima deve sempre provare: cioè quella di purificarsi e di elevarsi.

47. Citazione da Omero, *Ilias* XVIII 104.

48. Si era dunque diffusa tra i seguaci di Eraclito in Ionia a quei tempi (albori del IV secolo a.C.) la convinzione che teoria e sensazione fossero la stessa cosa.

49. Richiamo al celebre detto *πάντα ῥεῖ.* Nello stesso periodo il cenno alle teorie filosofiche più antiche riprende l'allusione a Orfeo contenuta nel *Cratilo* (402d).

Con la scuola di Efeso si intende ovviamente quella di Eraclito che a Efeso nacque e operò: anzi egli elaborò una dottrina cosmologica che aveva affinità con la scuola milesia di Talete, Anassimandro e Anassimene. Si tratta pur sempre di pensatori che ebbero la loro sede nella Ionia: Mileto, Efeso ecc. Per tornare a Eraclito occorrerà sottolineare che egli, nel determinare il principio dell'universo, invece dell'acqua di Talete e dell'aria di Anassimene, indicò il fuoco: un «fuoco sempre vivente».

50. È un frammento dal poema *Sulla natura* di Parmenide.

51. Per Parmenide cfr. la nota 15.

52. Due squadre si affrontavano in palestra separate da una linea: se qualcuno indugiava su questa veniva tirato da una squadra e dall'altra verso la propria parte.

53. È detto in senso ironico rispetto alle loro concezioni.

54. Socrate riprende la sua battuta precedente, nella quale aveva parlato scherzosamente di un grande pericolo da affrontare.

55. Abbiamo spostato qui, dalla battuta precedente, questo inizio di frase che viene a confermare l'assenso dato da Teodoro al discorso di Socrate.

56. Sono questi, concetti espressi da Platone anche altrove: cfr. *Cratylus* 439d.

57. Nativo di Samo, visse nel V secolo a.C. Oltre che filosofo fu anche uomo politico di prestigio. Nel 441/40 a.C. ottenne il comando della flotta che si batté vittoriosamente contro Atene, con la quale era stata interrotta l'alleanza. Scrisse un trattato *sulla natura o sull'essere* del quale restano scarsissimi frammenti. Ma il suo pensiero, nel complesso, è riportato da Simplicio (VI secolo d.C.). Fu dapprima seguace di Parmenide e della scuola di Elea sulla unità dell'essere, che successivamente modificò in infinità dell'essere stesso.

58. Cfr. *Ilias* III 172.

59. In questa ultima battuta di Socrate, Platone accenna, quasi con le stesse parole, al prologo del *Parmenide* che era stato già composto, e preconizza la composizione del *Sofista* che, come la critica ammette, avvenne subito dopo al *Teeteto.*

60. Prima il *con* è riferito all'anima, ma il *mediante* agli organi corporali. Poi sembra dire che, almeno in alcuni casi, anche il *mediante* va riferito all'anima.

61. Non si può avere una sensazione unica, mettendo in moto solo uno dei due sensi relativamente a due cose: una vista e l'altra udita. Né si può avere un pensiero unico se sono in movimento ambedue i sensi, perché in questo caso si ha una «sensazione». Il pensiero si ha invece quando la percezione intellettiva è avulsa da ogni senso.

62. L'intenzionalità pura appartiene all'anima: tuttavia anche le sensazioni possono essere intenzionalità.

63. La natura o essenza del duro e del molle.

64. «Essere, verità, conoscenza: essere è l'obiettivo essere; verità è l'essere inteso dalla mente; conoscenza è possedere questa verità» (Platone, *Teeteto,* a cura di M. Valgimigli, cit., p. 129, nota 1).

65. Questo avviene per l'ontologismo di Platone, per cui il sensibile non è; ma per l'empanlogismo e quindi l'empanontismo di Aristotele e san Tommaso, anche il sensibile comprende l'essere, e quindi anche la sensazione è una forma, sia pur inferiore, di conoscenza.

66. Opinare è essere incerti fra due cose, poterle scambiare tra loro. A Socrate si potrebbe obiettare: due cose, non conosciute bene, si possono scambiare; cioè le parti non conosciute permettono di scambiarle; le parti conosciute, invece, di affermarle.

67. Pensare A di B, senza conoscere A, è impossibile per Socrate: egli non pensa alla conoscenza parziale di A, cioè di una parte di A, ma come parte di A, poiché, per lui, chi pensa conosce. Immagina allora che la cosa B sia un non essere. Parrebbe dunque che si potesse pensare un non essere senza conoscerlo, dato che conoscerlo è impossibile.

68. Si ricordino a questo punto l'impaccio e le esitazioni di Teeteto all'inizio del dialogo.

69. Discorso arzigogolato per indicare chi vuol tendere insidie al suo interlocutore, proprio, ovviamente, dei sofisti.

70. Come dice il nome stesso, Mnemosine, è il vero simbolo della 'memoria'. Secondo la *Teogonia* esiodea, Mnemosine, figlia di Urano e Gaia, appartenente quindi alla prima schiatta degli dèi, congiungendosi con Zeus in nove notti, diede alla luce poi le nove Muse.

71. Questa immagine della cera come tramite della memoria nella conservazione di idee e impressioni già provate è divenuta celebre con questo passo di Platone. Essa comunque era apparsa anche prima (in Democrito). In Aristotele poi l'anima è come una tavoletta di cera che non contiene in sé iscrizione alcuna: esse vi saranno via via impressionate dalle nostre riflessioni e sensazioni. Qui del resto la conoscenza viene implicitamente definita come «avere l'imronta».

72. Sono quattordici i casi qui elencati, quando nel rapporto tra due oggetti uno solo è conosciuto e può avvenire l'errore: 1) fra due conoscenze è impossibile lo scambio; 2) così fra non conoscenza e conoscenza; 3) fra due non conoscenze; 4) fra conoscenza e non conoscenza; 5) fra sensazione e sensazione; 6) fra sensazione e non sensazione; 7) fra non sensazione e non sensazione; 8) fra non sensazione e sensazione; 9) fra conoscenza e sensazione (omologhe) e conoscenza e sensazione omologhe; 10) fra conoscenza e conoscenza e conoscenza = sensazione omologa; 11) fra sensazione e conoscenza = sensazione omologa; 12) fra non conoscenza e non sensazione e non conoscenza né sensazione; 13) fra non conoscenza e non conoscenza e non sensazione; 14) fra non sensazione e non conoscenza e non sensazione.

73. Nella nota precedente abbiamo elencato quattordici punti desunti dall'argomentazione di Socrate: gli esempi forniti in questa ultima battuta riguardano i primi tre: il quarto è contenuto nel generico «gli altri».

74. Sono stati qui esemplificati i quattro casi successivi che riguardano soltanto la sensazione.

75. In quest'ultima battuta Socrate ha esemplificato gli ultimi sei punti di cui si diceva sopra.

76. Ovviamente la somiglianza è nella lingua greca (omerica) fra i due vocaboli: κῆρ, contratto da κέαρ 'cuore', e κηρός 'cera'.

77. Questo nuovo punto del ragionamento non è più contro l'esistenza di opinioni false, ma contro l'esistenza di opinioni false nel puro pensiero. Ma siccome occorre una definizione di opinione falsa che sia semplice (e non dicotomica) ciò fa lo stesso.

78. Questo penultimo caso si verificherebbe nell'ipotesi che Teeteto ha avanzato poco sopra: sarebbe impossibile credere che la non conoscenza in generale – che noi non possiamo avere dinanzi che in qualcosa conosciuto –, fosse in qualcosa non conosciuto, perché in qualcosa non conosciuto non ci può essere in noi; ma è possibilissimo che una non conoscenza singola (per esempio una sensazione o un'immaginazione) sia scambiata per una conoscenza (in senso concreto, ma anche in senso astratto).

79. Frase proverbiale attribuita, come risposta, a chi viene richiesto se è alta l'acqua del fiume che si deve attraversare: intende sottolineare, ovviamente, il valore dell'esperienza diretta.

80. Non è possibile sapere se Platone intenda riferirsi direttamente a qualcuno, o abbia usato il pronome generico proprio per confutare o esporre in astratto una tesi.

81. Teeteto dice di non ricordare bene e Socrate crede o vuol fare credere di avere avuto a questo proposito un sogno.

82. Cioè di ben distinguerla, direi di scinderla nei suoi principi.

83. Si tratta delle sette vocali greche (α, ε, η, ι, ο, ω, υ).

84. Da un punto di vista formale il ragionamento sembrerebbe non filare, perché si può avere come oggetto di un'azione un tutto e non le parti: per esempio ammirare un quadro, non questa o quella pennellata. Similmente dal fatto che gli Apostoli sono dodici (gli Apostoli ovviamente pensati dal punto di vista kantiano, nella categoria dell'unità e non in quella della totalità) non posso inferire che san Pietro sia dodici.

85. Il plettro è una misura di lunghezza di 100 piedi, equivalente a m. 29,6; dire dunque 100 piedi, oppure plettro, afferma Socrate, è la stessa cosa e così sarà dopo per stadio che è una misura di lunghezza di 600 piedi.

86. Cioè a nessuno dei due, il tutto e l'intero, proprio per essere tali, può mancare qualcosa.

87. Data la premessa della nota precedente, Teeteto afferma l'identità di "tutto" e di "intero".

88. Ἰδέα qui è presa nel senso di 'oggetto pensabile'.

89. Qui pare che la conoscenza sia tale solo quando scaturisce da opinione vera che non sia però casuale.

90. Si potrebbe vedere in questo concetto quasi una anticipazione di «conoscenza

chiara e distinta» secondo Cartesio; mentre la prima interpretazione di λόγος come ‘analisi’, per analogia richiama la conoscenza chiara e distinta di Leibniz.

91. Da non dimenticare che ai tempi di Socrate e Platone siamo, e ancora per parecchi secoli, in piena concezione geocentrica.

92. I Misi, abitualmente, erano considerati con disprezzo: ma qui il tono proverbiale vuole indicare uno qualunque.

93. Si ricordi che fin dalle prime battute del dialogo Teeteto e Socrate sono presentati con tali caratteristiche del volto.

94. È la sede dell’arconte re ove si dirimevano le accuse di empietà: è lo stesso luogo ove Socrate incontra Eutifrone, nell’omonimo dialogo.

Σοφιστής / Sofista

Il Sofista segue idealmente lo svolgimento del Teeteto: Teodoro infatti, l'anziano maestro di matematica e geometria e il giovane Teeteto, anch'egli studioso di tali discipline, convengono entrambi all'appuntamento fissato da Socrate a conclusione del Teeteto. Ma con essi c'è un nuovo personaggio, sempre anonimo, denominato l'ospite di Elea, la terra di Parmenide, il centro di cui si irradiarono gli insegnamenti della metafisica e della dialettica. E sarà proprio l'ospite eleatico a condurre il dialogo stesso: Socrate, pure presente, è messo completamente in disparte, Teodoro interviene molto raramente e lo stesso Teeteto ha perduto quasi completamente quel tanto di schiettezza psicologica che pure lo contraddistingueva nel dialogo a lui omonimo. Sua funzione è quella di confermare di volta in volta le posizioni dell'ospite eleatico, con continue professioni di assenso, e di proporre domande che, nella facile previsione della risposta, fanno rimpiangere la scioltezza e la naturalezza di tanti e tanti dialoghi di Platone, specie quelli del primo periodo. Ma nella ricerca della definizione del sofista a Platone occorrevano un saldo fondamento e una posizione certa che poteva trovare, pur non essendone del tutto pago, nel monolitico e unitario essere di Parmenide, che egli faceva compenetrare e permeare dal soggettivismo socratico, inteso come affermazione di ricerca e conoscenza tramite l'interiorità dell'anima, venendo in questo modo a scuotere l'essere parmenideo, a farlo muovere, a farlo vivere. Ed è proprio questa operazione concettuale, compiuta

dall'ospite di Elea (attraverso il quale parla ovviamente Platone), a farlo parlare di «parricidio» nei confronti della dottrina e del pensiero del grande Parmenide, dal quale il dialogo deve pure scostarsi nella progressiva scoperta che Platone viene operando in sé (sia pure con uno sguardo attento all'essere parmenideo, come uno, indivisibile, immobile), al trascendente mondo delle idee che tutto coinvolge e domina. In questo percorso ideale dunque, che Platone veniva compiendo, la concezione sofistica non poteva che essere d'ostacolo: e su di essa e contro il suo relativismo nel campo della conoscenza e dell'etica non poteva non concentrarsi il fuoco della polemica platonica.

Già nell'Apologia di Socrate era ben chiara questa posizione di Platone, che veniva sviluppandosi di volta in volta con frecciate e punte ironiche e polemiche nei dialoghi successivi quali lo stesso Fedone, e via via e sempre più marcatamente, nel Protagora e nel Gorgia ove lapolemica sifa rovente e violenta, e così nel Cratilo e nel Teeteto. Nel Sofista è proprio la definizione del sofista a essere il tema dominante del dialogo: il metodo di ricerca qui applicato, come in altri dialoghi, è quello della distinzione della diaipeoi" (o se si vuole anche della 'divisione in parti'), mediante la quale viene chiarito ogni aspetto delle questioni di volta in volta trattate e fugata ogni confusione e contraddizione. Anzi il criterio si traduce in amore di chiarezza che deve sempre imporsi al di sopra di ogni gioco o esercizio verbale.

Dice l'ospite a proposito dei sofisti: «Quando uno di essi grida a gran voce che l'essere è, o è divenuto, o diviene molteplice, o uno, o due, o che il caldo è mescolato al freddo, o ipotizzando altrove distinzioni o congiunzioni, di tutto questo, per gli dèi, o Teeteto, tu riesci sempre a capire un qualcosa di quello che dicono?». Contro chi osserva una tale condotta nelle dispute e nei ragionamenti, che vorrebbero nutrire pretesa di filosofia, il rifiuto non può che essere netto,

assoluto. La stessa arte del discutere viene distinta in «eristica» vera e propria e in «chiacchiera»: quest'ultima, condotta non senza disinteresse, è appannaggio del sofista: «Niente altro, dunque, che genere inteso ad accumulare, a quanto sembra, che sussiste dall'arte eristica, da quella del contraddittorio, della disputa, della lotta, del confronto, del guadagno, è, come il ragionamento ha dimostrato, il sofista».

Il sofista, sotto l'apparenza del ricercatore, del sapiente, del filosofo, si traveste e si camuffa sotto ogni aspetto, in ogni dove: occorre dunque incalzarlo, scoprirlo, incatenarlo per renderlo innocuo. Bisogna porre ogni tipo di attenzione perché varie somiglianze possono trarre in inganno e il metodo sarà quello della contestazione diretta e della purificazione: «L'arte di purificare dunque appartenga a quella di distinguere, e parte dell'arte purificatrice sia definita come quella che riguarda l'anima, da questa parte poi l'arte dell'insegnare, e da quest'ultima l'arte di educare; dall'arte di educare deriva la confutazione contro una vuota apparenza di saggezza che il ragionamento d'ora ha fatto apparire nulla altro essere (sia pure detto da noi) la nobile sofistica». Giacché esiste anche una sofistica nobile, che è proprio quella che, mediante l'arte di educare contrasta la credenza di chi crede di sapere senza sapere nulla: viene distinta da tutte le altre forme di sofistica in quanto a esse non appartiene, essendo anzi una delle conquiste più autentiche del filosofare, quello socratico in particolare, che sa di non sapere e, su questa certezza, costruisce la sfera del suo pensiero in campo gnoseologico e in quello etico. Ben diverso, per non dire opposto è l'atteggiamento del sofista: egli è apparso nella ricerca «come un cacciatore mercenario di giovani e di ricchi», poi, «commerciante di conoscenze che riguardano l'anima», in terzo luogo «come venditore al minuto di queste materie». Egli smercia inoltre «insegnamenti che ha confezionato da solo». Egli appare

ancora atleta, lottatore, perfino purificatore ma sempre in una sfera di attività che sotto ogni apparenza nasconde il fine del lucro. Si mostrano infine sapienti in ogni campo soprattutto riguardo a quegli argomenti (e sono i più disparati) che essi sottopongono a contraddittorio, ma pure «è apparso chiaramente che il sofista ha una conoscenza presunta di ogni cosa ma non reale». Ed è insidioso «il sofista dalle molte teste» che riesce anche a far riconoscere, a chi ne è pure riluttante, «che il non essere in qualche modo è».

Ma, scoperta in questo suo viluppo di tranelli e di ragionamenti capziosi, questa «belva» non deve essere lasciata libera: «l'abbiamo ormai catturata, in una sorta di trappola, costituita da quei lacci insiti nei ragionamenti per un tale tipo di faccende, tanto che non potrà sfuggire da questa situazione». In questa il sofista si è cacciato proprio per il suo procedere che allontana e distoglie da ogni forma di autentica conoscenza, la quale, semmai, può realizzarsi quando, con la necessaria ricerca e meditazione, si distinguono nelle varie questioni quali generi possono armonizzarsi tra di loro e quali invece non lo ammettono. Come avviene a proposito di suoni acuti e gravi perché «colui che possiede l'arte di capire quali suoni si lasciano unire e quali no, è un musico e chi non lo capisce è un incompetente». La stessa differenza corre tra il filosofo e il sofista, perché questo «se ne rifugge nel buio del non essere e vi si immerge fino al logoramento, e, per la tenebra del luogo, è difficile da vedersi». Il filosofo invece, «sempre dedito all'idea dell'essere con i suoi ragionamenti», può, a differenza della moltitudine, «stare saldo nel contemplare la divinità». Egli dunque non potrà essere perturbato dall'argomentare del sofista «quando viene a dire che il diverso è in qualche modo identico, e che l'identico è diverso [...] e a mostrare che l'identico è diverso in una certa o in un'altra maniera e che il diverso è l'identico, e il grande piccolo e il simile dissimile e

compiacersi così di porre innanzi sempre i contrari nei ragionamenti»: è questa una posizione di chi si è accostato frettolosamente e da poco tempo alla vera meditazione dell'essere. Occorreva dunque a Platone per potere condurre avanti il suo pensiero lo smantellamento più completo e radicale di una posizione concettuale e speculativa, sviluppatasi, in buona parte almeno, anche sotto l'impulso di fini pratici immediati. Nell'introduzione dell'ospite di Elea che rappresenta ma che pure va oltre e supera la posizione di Parmenide (il cosiddetto parricidio) è evidente in Platone l'esigenza di una base solida su cui fare il suo pensiero, Nel Sofista i termini, ἰδέα 'idea', εἶδος 'aspetto', 'forma', 'idea', sono frequenti e il loro significato più profondo va ben oltre quello del valore nominale: ed è in Platone, un ulteriore e profondo avanzamento sul cammino della concezione del trascendente mondo delle idee.

Gino Giardini

TEODORO [216a] Secondo l'accordo di ieri,[1] o Socrate, veniamo belli e pronti e portiamo con noi questo forestiero, originario di Elea, compagno di quelli del seguito di Parmenide e di Zenone, uomo versato particolarmente in filosofia.

SOCRATE Forse, senza che tu te ne sia accorto, non un ospite tu porti, ma un dio, secondo il detto di Omero, il quale dice che con gli altri dèi [216b] che si accompagnano agli uomini che hanno giusto rispetto per gli altri, c'è soprattutto il dio degli ospiti, per osservare la prepotenza e insieme la rettitudine degli uomini. Probabilmente anche costui che ti segue potrebbe essere uno di questi esseri superiori venuto per osservare e muovere delle critiche a noi che siamo così da poco nei ragionamenti, un dio esperto nella critica.

TEODORO No: non sono questi, Socrate, i modi del forestiero: egli è assai più moderato di quelli che si affannano per le contese. E a me non sembra assolutamente che egli sia un dio, ma divino, sì, perché io qualifico [216c] così tutti i filosofi.

SOCRATE E giustamente, amico! Ma distinguere questo genere non mi sembra che sia cosa più facile che riconoscere quello divino. Uomini di tale sorta, infatti, prendendo sembianze svariate, per l'ignoranza degli altri, «si aggirano per le città»,[2] e non i finti, bensì i veri filosofi, osservando dall'alto le bassezze di questa vita, e ad alcuni sembrano essere meritevoli di nulla, ad altri, al contrario, degni di ogni onore. E talvolta assumono la veste di politici, [216d] tal'altra di sofisti, e accade perfino, talvolta, che diano l'impressione di trovarsi immersi del tutto nella condizione dei pazzi. Dal nostro ospite ora mi sarebbe gradito di venire a conoscere, se

a lui fa piacere, [217a] come valutano e chiamano queste cose i suoi concittadini.

TEODORO Quali cose, cioè?

SOCRATE Il sofista, il politico, il filosofo.

TEODORO Ma cosa particolarmente hai pensato di chiedere e su quale problema nutri dubbi a loro proposito?

SOCRATE Questo: se considerano tutto questo una sola cosa, o due, o tre come sono i nomi, e se distinguendo tre generi, hanno attribuito a ciascuno un nome secondo il genere.

TEODORO Ma, io penso, non avrà nessuna difficoltà a illustrarcelo. Oppure, cosa ne diciamo, ospite?

OSPITE [217b] Così, Teodoro! Nessuna difficoltà e non è neppure difficile dire che hanno considerato tre generi. Delimitare poi con chiarezza cosa siano, uno a uno, non è cosa da poco né facile.

TEODORO Si dà anche il caso, Socrate, che tu abbia intrapreso dei discorsi piuttosto simili a quelli su cui noi ci trovavamo a interrogarlo prima di venire qua, e i medesimi problemi che ora propone a te, prima li proponeva a noi, giacché dice di averne udito a sufficienza e di non essersene scordato.

SOCRATE [217c] Dunque, ospite, non giungere qui a rifiutare la prima grazia che noi ti chiediamo, ma intanto rispondi a questo: ti è più cara l'abitudine di esporre da solo con un lungo discorso parlando di quello che vuoi dimostrare, oppure per mezzo di domande, come un tempo fece Parmenide,[3] facendo bellissimi discorsi, una volta che lo incontrai, io giovane e lui, ormai, molto vecchio?

OSPITE [217d] È meglio, Socrate, con un interlocutore gentile e accondiscendente il dialogo con un altro. In caso contrario è meglio parlare con se stessi!

SOCRATE Ti è dato tra i presenti di scegliere chi vorrai:

tutti, infatti, ti ascolteranno volentieri. Ma se vuoi accettare un mio consiglio sceglierai uno dei giovani, Teeteto, qui presente, oppure anche altri, se qualcuno ti viene in mente.

OSPITE Socrate, mi trattiene un certo pudore, essendo giunto io qui da voi per la prima volta, a fare questo scambio di opinioni a botta e risposta, [217e] ma ampliarlo e, protrarre un lungo discorso o da solo o con un altro, come una dimostrazione di eloquenza. In realtà, quello che è stato detto ora non si può sperare che sia della dimensione che la domanda comportava, ma ha bisogno di un discorso assai lungo. Ma il non fare cosa gradita a te e ai presenti, tanto più che tu hai parlato in questo modo, a me pare contrario a ogni senso di ospitalità e da persone incivili. [218a] Accetto dunque volentieri che Teeteto sia il mio interlocutore, sia perché abbiamo discusso in precedenza, sia perché tu ora me lo raccomandi.

TEETETO Fa' dunque così, ospite, come Socrate ha detto, e farai cosa gradita a tutti quanti.

OSPITE [218b] È assai probabile che a questo non ci sia niente altro da aggiungere, Teeteto; dopo di ciò mi pare che il discorso debba essere rivolto a te. Ma se ti sentirai affaticato e dolorante per la sua lunghezza, non dare la colpa a me, ma a questi tuoi compagni.

TEETETO Ma non penso che mi stancherò così presto: se questo dovesse accadere, ricorreremo a Socrate, omonimo di Socrate, mio coetaneo e compagno in palestra, per il quale non è fuor d'abitudine prendere parte con me a molte delle mie fatiche.

OSPITE Dici bene: ma su questo deciderai per conto tuo nel corso della discussione. ora, insieme a me, devi procedere a esaminare, secondo il mio parere, cominciando anzitutto dal sofista, cercando [218c] e rendendo chiaro con un ragionamento che cosa sia mai.[4] Giacché ora io e te al riguardo abbiamo in comune solo il nome; ma i motivi per

cui lo chiamiamo così, forse ognuno di noi li ha in se stesso, ognuno per sé. ora su ogni questione bisogna concordare sul fatto, mediante ragionamenti, più che sul solo nome senza il ragionamento. E la razza che ora noi pensiamo di esaminare, il sofista, non è la più facile, fra tutte, da comprendere che cosa sia. Ma per tutte le grandi questioni sulle quali occorre lavorare con fatica e bene, sembra a tutti, e da tempo, [218d] che dapprima ci si debba occupare dei problemi piccoli e facili, e in seguito affrontare in esse i più grandi. ora dunque, o Teeteto, prendo questa decisione anche per noi, giacché riteniamo che sia difficile e di ardua riuscita scoprire il genere del sofista, di applicare il metodo a un problema più facile, a meno che tu non abbia da suggerire un'altra via più agevole.

TEETETO Ma io non ne ho.

OSPITE Vuoi tu allora che cominciamo da un punto di poco conto per tentare di fare un modello per un tema più grande?

TEETETO [218e] Sì.

OSPITE E cosa potremmo proporre di ben riconoscibile e semplice, ma che abbia una sua logica non inferiore a quella di nessuna delle questioni più grandi? Per esempio il pescatore con la lenza: non è ben riconoscibile da tutti e senza richiedere un grande studio?

TEETETO È così.

OSPITE [219a] Confido che questo metodo e questa discussione non siano inutili per lo scopo che vogliamo proporci.

TEETETO Sarebbe bello.

OSPITE Forza, dunque: cominciamo da questo punto: vogliamo supporre che sia uno con un'arte, oppure uno senza arte, ma che possieda tuttavia un'altra capacità?

TEETETO Che sia senz'arte non è minimamente possibile.

ospite Ma di tutte le arti gli aspetti in un certo senso sono due.

TEETETO Come?

OSPITE L'agricoltura e quanto riguarda la cura del corpo mortale; poi ciò che riguarda quel che è composto e plasmato che noi [219b] chiamiamo suppellettili, e infine la imitativa; tutte cose queste che si potrebbero benissimo chiamare con un nome unico.

TEETETO Come? E con quale nome?

OSPITE Per tutto quello che prima non era e che poi uno porta a essere, possiamo dire che chi porta a essere produce e ciò che è portato è prodotto.

TEETETO Giustamente.

OSPITE Bene, tutte le arti che ora noi abbiamo elencato hanno una propria capacità rivolta a ciò.

TEETETO Ce l'hanno, si.

OSPITE Dunque, riassumendole tutte insieme le chiameremo arte di creare.

TEETETO [219c] Sta bene.

OSPITE Dopo di questo c'è poi l'aspetto intero relativo all'apprendimento, e quello che riguarda la conoscenza, l'arricchimento, la lotta, la caccia, perché nessuna di queste azioni crea nulla ma, con fatti e ragionamenti, alcune si di impadroniscono di ciò che è ed è stato fatto, altre non permettono di impadronirsene, ma soprattutto da tutte queste parti ben si intravvede un'arte che può essere definita "arte dell'acquistare".

TEETETO Si può anche convenire.

OSPITE [219d] Se tutte le arti nel loro insieme sono o dell'acquistare o del creare, in quale di esse, Teeteto, porremo l'arte di pescare con la lenza?

TEETETO In quella dell'acquistare, è chiaro.

OSPITE Ma di quella dell'acquistare non ne esistono due tipi? Una è lo scambio tra persone consenzienti e altre pure consenzienti mediante doni, ricompense, compravendite; l'altra invece, che è in generale l'impossessarsi con fatti e con parole, non sarebbe arte dell'impadronirsi?

TEETETO Da quanto è stato detto almeno, pare così. ospite Ebbene? L'arte dell'impadronirsi non sarà da dividere in due parti?

TEETETO Come?

OSPITE [219e] Indichiamo come "lotta" tutta quella parte di essa che avviene in maniera manifesta, e come "caccia" quella invece che si svolge di nascosto.

TEETETO Sì.

OSPITE Ma è una cosa illogica non dividere l'arte della caccia in due parti ancora.

TEETETO Di' pure come.

OSPITE Dividendo quella alle specie inanimate, e quella alle specie animate.

TEETETO E perché no, se è vero che esistono tutte e due.

OSPITE [220a] E come potrebbero non esserci? Ma occorre che noi lasciamo perdere quella agli esseri non animati, che è senza nome, fatta eccezione per alcuni tipi dell'arte di tuffarsi, e qualche altra di poco conto,[5] chiamiamo l'altra invece che è la caccia a esseri dotati di vita, caccia a esseri viventi.

TEETETO Sia pure così.

OSPITE Ma anche di questa caccia di esseri viventi si potrebbe enunciare a ragione un duplice aspetto; c'è quella agli animali di terra, distinta anch'essa in varie specie e con vari nomi, ed è quindi caccia agli animali terrestri, e c'è l'altra invece ad animali remiganti e può definirsi in complesso caccia in elemento umido.

TEETETO Va bene.

OSPITE [220b] Ma del genere remigante noi vediamo una specie alata, e l'altra acquatica.

TEETETO Come no?

OSPITE E la caccia alla specie alata noi la chiamiamo in generale caccia agli uccelli.

TEETETO Infatti, si dice così.

OSPITE E complessivamente quella acquatica la chiamiamo pesca.

TEETETO Sì.

OSPITE Ebbene? Questo tipo di caccia non la divideremo a sua volta in due grandissime branche?

TEETETo E secondo quali criteri?

OSPITE A seconda che questa caccia proceda con le reti o con dei colpi.

TEETETO Come? E in qual modo distingui l'una dall'altra?

OSPITE [220c] L'uno, tutto quello che avvolgendo qualcosa lo trattiene per impedimento è giusto chiamarlo impedimento.

TEETETo Molto bene.

OSPITE Nasse, reti, lacci, ceste e altri simili oggetti, quale altro nome possono avere se non impedimenti?

TEETETo Nessuno.

OSPITE E questo genere di caccia noi lo chiameremo con le reti o qualcosa di simile.

TEETETo sì.

OSPITE Ma quella che avviene a colpi di ami e di tridenti, [220d] ed è cosa diversa da questa, occorre che noi con una sola parola la chiamiamo la caccia "percussoria". Oppure qualcuno può chiamarla in maniera migliore?

TEETETO Non curiamoci del nome. Questo basta.

OSPITE Ma di questa caccia percussoria quella che avviene di notte con la luce della fiamma è stata chiamata, credo, proprio da quelli che la fanno, “caccia alla luce delle torce”.

TEETETO Certamente.

OSPITE Ma quella effettuata di giorno, dato che i tridenti sulla sommità hanno degli ami, si chiamerà “pesca con l’amo”.

TEETETO [220e] Infatti si chiama così.

OSPITE Ma della pesca percussoria, quella che si effettua dall’alto in basso, per il fatto che soprattutto in quel senso vengono usati i tridenti, viene chiamata “pesca con il tridente”.

TEETETO Alcuni la chiamano propri così.

OSPITE Tutto il resto costituisce, per così dire, ancora un solo aspetto.

TEETETO Quale?

OSPITE Quando la pesca invece viene effettuata con un colpo in senso contrario a quella effettuata con l’amo, e non coglie i pesci là dove capita, come con i tridenti, [221a] ma colpisce ogni volta la testa e la bocca del pesce accalappiato, dal basso in alto, e lo trascina in su con delle bacchette e delle canne; non diremo, Teeteto, che occorre attribuirle un qualche nome?

TEETETO Ritengo che quello che poco fa ci eravamo proposti di cercare, ora l’abbiamo portato a compimento. ospite Ora sulla pesca effettuata con l’amo tu e io abbiamo concordato [221b] non soltanto il nome, ma ne abbiamo colto sufficientemente anche la ragione. Di tutta l’arte in generale, una metà era arte di acquistare, e la metà di questa era arte di impossessarsi, di questa poi metà era arte della caccia, e parte della caccia era dare la caccia a specie viventi, e la metà di questa era la caccia alle specie remiganti in un ambiente umido, e della caccia alle specie remiganti la parte più in

basso era la pesca nel suo complesso: una metà di questa era percussoria, poi metà della percussoria era la pesca con l'amo; di questa poi, quella parte che si esegue mediante un colpo tirato dal basso in alto, [221c]con un nome tratto dalla somiglianza con l'azione stessa, viene detta pesca con la lenza, che è quello che stavamo cercando.

TEETETO Tutto questo è stato in ogni aspetto chiarito a sufficienza. ospite E allora forza, secondo questo modello mettiamoci a cercare ora che cosa è il sofista.

TEETETO Proprio così.

OSPITE E il primo punto della ricerca era questo: se si dovesse supporre che il pescatore con la lenza fosse uno non tanto pratico o possedesse invece una qualche arte.

TEETETO Sì.

OSPITE [221d] E ora, Teeteto, supporremo che questi, il sofista, sia un inesperto o veramente del tutto sapiente nella propria arte?

TEETETO Niente affatto inesperto: comprendo bene quello che dici. Chi ha un nome simile deve essere tale in tutto e per tutto. ospite Dovremmo supporre allora che egli possieda come pare una qualche arte.

TEETETO E quale sarà mai?

OSPITE Ma, per gli dèi, non abbiamo riconosciuto che quest'uomo è parente stretto dell'altro?

TEETETO Chi e di chi?

OSPITE Il pescatore con la lenza del sofista.

TEETETO In che modo?

OSPITE A me sembra che tutti e due siano cacciatori.

TEETETO [221e] Di quale caccia il secondo? Dell'altro infatti abbiamo già detto.

OSPITE Poco fa abbiamo diviso tutta la caccia in due parti: quella alle specie remiganti e quella alle specie terresti.

TEETETO Sì.

OSPITE E l'una l'abbiamo percorsa in dettaglio, per quanto riguarda la specie dei remiganti in acqua; abbiamo lasciato invece indivisa la caccia alle specie terrestri, dicendo che è di molti tipi.

TEETETO [222a] Certo.

OSPITE Fino a qui, dunque, il sofista e il pescatore vanno di pari passo, procedendo dall'arte di acquistare.

TEETETO Così almeno sembra.

OSPITE Ma divergono nella caccia alle specie viventi, perché l'uno va a caccia nel mare, nei fiumi, nelle paludi, degli esseri viventi che si trovano in questi luoghi.

TEETETO Ebbene?

OSPITE L'altro invece va per la terra, per fiumi diversi, come certi prati ricolmi di ricchezza e di gioventù, per catturare le specie che vi prosperano.

TEETETo [222b] Come dici?

OSPITE Della caccia per terra esistono due grandissimi gruppi.

TEETETo E quali l'uno e l'altro?

OSPITE Quella agli animali domestici, e quella agli animali selvaggi.

TEETETO Vi è dunque una caccia agli animali domestici? ospite Certo, se consideriamo l'uomo un animale domestico. Mettila come ti pare, sia supponendo che non ci sia alcun animale domestico, sia che ce ne siano, sì, ma che l'uomo è un animale selvaggio; sia che tu dica che l'uomo è un animale domestico ma che non c'è nessuna caccia agli uomini. Quale fra queste ipotesi tu preferisca enunciare, stabiliscilo tu per noi.

TEETETO [222c] Ma io penso, ospite, che l'uomo è un animale domestico, e sostengo che esiste la caccia agli

uomini. ospite Diciamo allora che è duplice anche la caccia agli animali domestici.

TEETETo in che senso possiamo dirlo?

OSPITE Ruberie, assoggettamento di schiavi, tirannide e tutto ciò che riguarda la guerra, tutte in una, le definiamo nell'insieme caccia violenta.

TEETETO Bene.

OSPITE Mentre all'eloquenza nei tribunali, nelle riunioni pubbliche, nelle conversazioni, in un complesso unico, attribuiamo [222d] il nome di arte della persuasione.

TEETETO Giusto.

OSPITE Anche dell'arte della persuasione diciamo che i generi sono due.

TEETETo Quali?

OSPITE L'uno che si svolge in pubblico, l'altro in privato.

TEETETo Esistono infatti ambedue i generi.

OSPITE Ma anche della caccia privata non ve n'è una che si svolge dietro ricompensa, un'altra invece che porta doni?

TEETETO Non comprendo.

OSPITE Tu, come è bene evidente, non hai ancora rivolto la mente alla caccia degli amanti.

TEETETo A proposito di che?

OSPITE [222e] Perché loro offrono doni a quelli che costituiscono l'oggetto della caccia.

TEETETO È verissimo quel che dici.

OSPITE Questo dunque sia il genere dell'arte amatoria.

TEETETO Certamente.

OSPITE Ma quella parte della caccia che pretende la ricompensa, la parte del conversare con grazia, che fa in ogni senso del piacere l'esca, e riscuote come ricompensa solo il nutrimento per se stessa, [223a] tutti potremmo chiamarla

credo arte dell'adulazione, ovvero una certa arte di dare piacere.

TEETETO Come no?

OSPITE Ma quella che proclama di fare conversazioni a scopo di virtù, procurandosi però come ricompensa del denaro,[6] questo genere particolare non esige di essere chiamato con un altro nome?

TEETETO Come no? ospite E con quale? Prova a dirlo.

TEETETO Ma è chiaro! A me pare che abbiamo scoperto cosa sia il sofista. E avendogli io attribuito questo nome penso di chiamarlo in maniera opportuna.

OSPITE [223b] Secondo questo ragionamento, dunque, o Teeteto, come pare, l'arte di impadronirsi, di sequestrare, di impossessarsi, della caccia, della caccia agli animali, agli animali di terra, agli animali domestici, della caccia agli uomini, della caccia con la persuasione, privata, in quella che si fa per avere ricompense in denaro, in quella che millanta di educare, questa caccia che avviene a giovani ricchi e famosi, come necessariamente ora risulta dal nostro ragionamento, occorre chiamare sofistica.

TEETETO Perfetto.

OSPITE [223c] Ma vediamola anche da questa angolatura: quello che viene cercato non fa certo parte di un'arte da poco, ma di un'arte multiforme. E difatti anche nelle considerazioni svolte in precedenza viene offerta una immagine, che non è quella che ora noi diciamo, ma di un genere diverso.

TEETETO In quale modo?

OSPITE Dell'arte di acquisire, l'aspetto era duplice, l'uno relativo alla caccia, l'altro invece alla permuta.

TEETETO Infatti era così.

OSPITE Di quella della permuta noi indichiamo ancora due

aspetti, l'uno che si compie con doni, l'altro tramite il commercio.

TEETETO Sia ben detto così.

OSPITE E diremo di nuovo che l'arte che si svolge mediante il commercio si divide in due parti.

TEETETO [223d] Come?

OSPITE Una che è vendita diretta dei propri prodotti, l'altra invece, che scambia i prodotti altrui e viene chiamata arte dello scambio.[7]

TEETETO Certamente.

OSPITE Ebbene? Dell'arte dello scambio, quella che avviene in città, pressappoco una metà, non è chiamata vendita al minuto?

TEETETO Sì.

OSPITE E lo scambio che si compie da una città all'altra mediante la compravendita non viene chiamato commercio?[8]

TEETETO E come no?

OSPITE [223e] E del commercio, ci rendiamo conto che una parte vende e scambia con denaro ciò di cui si nutre e si serve il corpo, l'altra ciò di cui si nutre e si serve l'anima?

TEETETO Come dici?

OSPITE Forse ignoriamo la parte che riguarda l'anima, dato che l'altra in qualche modo la comprendiamo.

TEETETO Sì.

OSPITE [224a] Diciamo che la musica poi, nell'insieme, ogni volta che è condotta di città in città e venduta e la pittura e l'arte dei prestigiatori e molte di quelle cose che riguardano l'anima, portate in giro e messe in vendita, alcune trasportate e vendute per divertimento, altre per scopi seri, ci consentono di attribuire giustamente il nome di commerciante a chi le porta e le smercia non meno che a chi provvede alla vendita di cibi e di bevande.

TEETETO È verissimo quello che dici.

OSPITE [224b] E dunque anche a chi acquista nozioni e le scambia di città in città dietro compenso in denaro darai lo stesso nome?

TEETETO Ma per forza!

OSPITE Ora, una parte di questo che è traffico delle cose riguardanti l'anima, non potrebbe essere chiamata a buon diritto arte di ostentare, l'altra, invece, con un nome ridicolo non meno del precedente, siccome è vendita di cognizioni, non sarebbe necessario chiamarla con un nome che in qualche modo sia fratello gemello dell'azione corrispondente?

TEETETO Ma certamente.

OSPITE Allora dunque di questa vendita di cognizioni la parte che concerne l'apprendimento delle altre arti va chiamata con un nome, [224c] quella invece che riguarda l'apprendimento della virtù con un altro.

TEETETO Come no?

OSPITE Alla prima che riguarda le altre cognizioni potrebbe armonizzarsi il nome di "commercio di arti": per l'altra tenta tu di suggerire un nome.

TEETETo E quale altro nome si potrebbe dare senza sbagliare, tranne quello che ora si cercava, definendo questo il genere sofistico? ospite Nessun altro! Ma via, riassumiamo tutto ciò ora, dicendo questo, che la parte dell'arte di acquistare, di scambiare, di mercanteggiare, [224d] di commerciare, di commerciare cose dello spirito che vende discorsi e nozioni di virtù, per la seconda volta questa parte si è manifestata come arte sofistica.

TEETETO Certamente.

OSPITE Come terzo punto io penso che tu, se uno venisse qui, in città, e in parte comprasse, in parte costruisse da se stesso cognizioni riguardo a queste cose e poi le vendesse

proponendosi così di guadagnarsi da vivere, non lo chiameresti con un nome diverso da quello che hai detto or ora.

TEETETO E perché dovrei?

OSPITE [224e] E così, ciò che riguarda l'arte dell'acquistare mediante scambi, commercio o la vendita al dettaglio del proprio prodotto, in ambedue i casi, di qualunque genere sia il commercio di nozioni intorno a tali cose, tu lo chiamerai sempre, è evidente, sofistico.

TEETETO per forza: occorre infatti essere coerenti con il ragionamento. ospite Consideriamo ancora se il genere che ora è stato sottoposto a ricerca non sia somigliante a qualche altro.

TEETETO [225a] Ma quale?

OSPITE Per noi parte dell'arte dell'acquistare era costituita dalla lotta.

TEETETO Era proprio così.

OSPITE Ora è possibile dividere la lotta in due branche, non senza ragione.

TEETETO In quali? Di' pure.

OSPITE Ponendo di essa una parte che gareggia e l'altra che combatte.

TEETETO È così.

OSPITE Ma a quell'aspetto di essa che riguarda il combattimento corpo a corpo è verosimile e conveniente dare un nome come violenza o qualcosa di simile.

TEETETO Sì.

OSPITE E a quell'aspetto che vede discorsi contro discorsi [225b] quale altro nome darai, Teeteto, se non quello di "arte della controversia"?

TEETETO Nessuno.

OSPITE Ma anche questo aspetto della controversia va

distinto in due parti.

TEETETO in che modo?

OSPITE In quanto lunghi discorsi sul giusto e l'ingiusto contrastano con altri lunghi discorsi in pubblico, questa sarà detta arte giudiziaria.

TEETETO Sì.

OSPITE Quello che nelle contese private viene spezzettato in domande e risposte, forse che siamo stati abituati a chiamarlo diversamente da contraddittorio?

TEETETO Niente affatto.

OSPITE Ma di questo contraddittorio, quanto costituisce discussioni sui contratti, [225c] ma vi si impegna a caso e senza criterio, occorre porlo come un aspetto, dal momento che il ragionamento lo riconosce come diverso, ma tuttavia non ha ottenuto un nome da parte di quanti ci hanno preceduto e non è meritevole neppure di ottenerlo ora da noi.

TEETETO È vero: infatti è stato diviso in parti troppo piccole e sciolte e di tutte le forme.

OSPITE Ma quello che si fa con arte e che contende sul giusto e sull'ingiusto e su altri problemi in generale non siamo stati abituati a chiamarlo "eristica"?

TEETETO Come no?

OSPITE [225d] Ma dell'eristica una parte è atta a fare spendere denaro, un'altra, invece a farlo accumulare.

TEETETO Certamente.

OSPITE E ora proviamoci a dire con quale nome si debba chiamare l'una e l'altra di queste parti.

TEETETO Eh, già: si deve.

OSPITE Mi pare che quanto avviene per il piacere di discutere tali questioni finendo con il far trascurare le proprie faccende, e che, per quanto riguarda il linguaggio, viene ascoltato dalla maggior parte degli ascoltatori senza piacere,

deve essere chiamato, a mio parere, con un nome non diverso da “chiacchiera”.

TEETETO Difatti si chiama proprio così.

OSPITE [225e] Invece, il contrario di questo, che ricava ricchezza dalle liti private, prova ora a definirlo tu, a tua volta

TEETETo E come si potrebbe chiamare, senza timore di sbagliare, se non tornando ora per la quarta volta a quell’uomo ammirevole, che continuiamo a inseguire, al sofista? ospite [226a] Niente altro, dunque, che genere dedito al guadagno, a quanto sembra, che appartiene all’arte eristica, che è parte del contraddittorio, che è parte della disputa, che è parte della lotta, che è parte del confronto, che è parte dell’arte acquisitiva; questo è, come il ragionamento ha dimostrato, il sofista.

TEETETO È certamente così.

OSPITE Osserva dunque come è detto bene che questa è una bestia dai molti colori e quanto è giusto il proverbio che non può essere preso con una sola mano.

TEETETO Eh già! Occorre afferrarla con ambedue. ospite [226b] Occorre infatti, e bisogna, secondo le nostre possibilità, fare questo, correre dietro a qualcosa di simile come fosse una sua orma. Dimmi, con quali nomi indichiamo le faccende domestiche?

TEETETO Ce ne sono tanti: ma, tra i tanti, quali vuoi sapere? ospite Questi, ad esempio, quando diciamo filtrare, setacciare, vagliare, separare.

TEETETO Ebbene?

OSPITE E, oltre a questi, pettinare, filare, cardare e una quantità di altri nomi simili che sappiamo trovarsi nelle arti. Vero?

TEETETO [226c] Che cosa riguardo a ciò vuoi mettere in chiaro, proponendo questi esempi e facendo domande su

tutti? ospite Tutti le attività nominate comportano una divisione.

TEETETO Sì.

OSPITE A mio parere, poiché una sola è l'arte in tutte queste cose insieme, riterremmo giusto chiamarla con un nome solo.

TEETETO E quale possiamo dire? ospite Arte di distinguere.

TEETETO Sia pure così.

OSPITE Osserva se anche di essa noi possiamo intravvedere due aspetti.

TEETETO Mi imponi di pensare troppo rapidamente. ospite [226d] Nelle distinzioni già dette c'era da separare il peggio dal meglio, il simile dal simile.

TEETETO Pare all'incirca così, ora che l'hai detto. ospite Dell'una non ho ancora un nome da dare; ma della distinzione che tiene il meglio e butta via il peggio, ce l'ho.

TEETETO Dillo pure!

OSPITE Questa distinzione, come io credo di capire, tutti la chiamano una specie di purificazione.

TEETETO Così infatti viene chiamata.

OSPITE [226e] Ognuno, poi, può osservare che il genere catartico è di due tipi.

TEETETO Forse sì, ma a considerarlo con calma; io ora non riesco a intravvederlo.

OSPITE Ma almeno i tanti modi di purificazione che riguardano il corpo conviene comprenderli in un nome solo.

TEETETO Quali modi e con quale nome?

OSPITE Sono tutte quelle purificazioni che, all'interno dei corpi degli esseri viventi, vengono compiute dalla ginnastica [227a] e dalla medicina, svolte in modo corretto, e all'esterno, che non vale la pena nominare, quante ne offre l'arte dei

bagni. E nei corpi inanimati dei quali si prende cura fin nei particolari l'arte del lavaggio e della cosmetica in generale, hanno molti nomi che sembrano perfino ridicoli.[9]

TEETETO E lo sono parecchio.

OSPITE Assolutamente, Teeteto. Eppure, rispetto al metodo dei nostri ragionamenti l'arte di adoperare la spugna e quella di combinare pozioni non contano né poco né tanto, se la purificazione ci giova molto e l'altra meno. [227b] Infatti nel caso dell'acquistare intelligenza di tutte le arti, esso metodo tenta di comprendere l'affinità e la non affinità, e sotto questo aspetto le considera tutte alla pari, e per la somiglianza non stima le une più ridicole delle altre, e in nulla stima più nobile colui che spiega l'arte della caccia tramite la strategia, piuttosto che con l'arte di ammazzare i pidocchi, ma al limite più presuntuoso. E ora, riguardo a quello che chiedevi, quale nome daremo a tutte le funzioni che hanno il compito di purificare il corpo vivente o inanimato, [227c] non sarà di alcuna rilevanza per questo metodo quale nome sarà ritenuto più decoroso dire. Solo che stia al di fuori della purificazione dell'anima, a collegare tutte quante le cose che purificano qualcos'altro. Questo metodo invece ha il compito di distinguere la purificazione che riguarda l'intelligenza da tutte le altre, se riusciamo a comprendere quello che vuole dimostrare.[10]

TEETETO Ho compreso, certo: e ammetto che due sono i tipi della purificazione: l'uno è l'aspetto che riguarda l'anima, che è separato da quello che riguarda il corpo.

OSPITE Molto bene! Ma, dopo di questo, ascoltami bene [227d] e tenta di dividere ancora in due parti quello che è stato detto.

TEETETO Dovunque tu voglia guidarmi, tenterò di dividere insieme a te.

OSPITE Non diciamo che la malvagità nell'anima è cosa

diversa dalla virtù?

TEETETO Come no?

OSPITE E la purificazione consisteva nel buttare via quanto vi fosse di malvagio e nel lasciare il resto.

TEETETO Si trattava proprio di questo.

OSPITE E quanto riusciamo a scoprire come una sorta di diminuzione della malvagità, parleremo a tono chiamandolo purificazione dell'anima.

TEETETO Certamente.

OSPITE Occorre dire che due sono gli aspetti della malvagità riguardo l'anima.

TEETETO Quali?

OSPITE [228a] L'uno che si presenta come la malattia nel corpo, l'altro come la sua deformità.

TEETETO Non ho capito.

OSPITE Non ritieni tu che la malattia e dissidio siano la stessa cosa?

TEETETO Nemmeno a questo io so come rispondere.

OSPITE Ritieni dunque che il dissidio sia qualcosa d'altro se non la diversità dovuta alla rovina di qualcosa che per natura era affine?

TEETETO Niente altro.

OSPITE Cos'altro è la bruttezza, se non il genere unico dell'assenza di misura, ovunque deforme?

TEETETO [228b] Niente altro, assolutamente.

OSPITE E dunque ci rendiamo conto o no che nell'anima di coloro che vivono una condizione vile, dissentono le opinioni dai desideri, la volontà interiore dai piaceri, la ragione dai dolori e tutte queste cose sono in contrasto tra di loro?

TEETETO E in maniera virulenta.

OSPITE Ma necessariamente tutte sono congenite per natura.

TEETETO Come no?

OSPITE Dunque, chiamando la malvagità dissidio e malattia dell'anima, diremo bene.

TEETETO Molto bene.

OSPITE [228c] Ebbene? Quante cose sono partecipi del moto e si propongono una certa meta, tentano di raggiungerla, ma ad ogni slancio ne viene una deviazione e non la raggiungono: diremo che questo accade per il giusto rapporto tra una cosa e l'altra, e, al contrario, per la sproporzione?

TEETETO È chiaro: per la sproporzione.

OSPITE Ma noi sappiamo che ogni anima ignora tutto ciò che ignora non di propria volontà.

TEETETO No, certamente.

OSPITE L'ignorare dunque, quando l'anima si protende verso la verità, [228d] ma avviene una deviazione dall'intenzione, niente altro è se non alterazione del pensiero.

TEETETO Certamente.

OSPITE Si deve asserire dunque che l'anima ignorante è brutta e senza senso di misura.

TEETETO Pare.

OSPITE Due sono dunque le specie di mali insiti in essa, come pare: l'uno è quello che da molti viene chiamato malvagità ed è, nel modo più evidente, la sua malattia.

TEETETO Sì.

OSPITE L'altro, invece, lo chiamano ignoranza; ma che esistendo solo nell'anima, sia un suo vizio, non vogliono ammetterlo.

TEETETO [228e] Bisogna ammetterlo senza riserva, quello che non comprendevo bene poco fa mentre tu parlavi, che

nell'anima ci sono due generi di vizio: la viltà, la sfrenatezza, l'ingiustizia bisogna considerarle tutte come malattia in noi. Ma la malattia dell'ignoranza, che è molta e varia, va considerata bruttezza.

OSPITE Ma nel corpo per far fronte a queste due malattie non si sono trovate due arti?

TEETETO Che sarebbero?

OSPITE [229a] Contro la bruttezza, la ginnastica, contro la malattia, la medicina.[11]

TEETETO Pare proprio così.

OSPITE Ora, contro la tracotanza, l'ingiustizia, la viltà, la più appropriata fra tutte le arti è per natura la giustizia punitiva.

TEETETO È proprio così, per dirla secondo l'opinione umana.

OSPITE Ebbene: contro ogni tipo di ignoranza si può forse dire che esiste un'arte più efficace dell'arte di insegnare?[12]

TEETETO Nessuna.

OSPITE [229b] Orsù: di quest'arte dell'insegnamento si deve ammettere che uno solo è il genere o sono parecchi, e che due tra essi sono importantissimi? Considera la cosa.

TEETETO La considero.

OSPITE E a me pare che possiamo venirne a capo in questo modo.

TEETETO Quale?

OSPITE Considerando l'ignoranza, per vedere se in qualche modo in mezzo a essa non ci sia qualche taglio: perché, se risulta duplice, è chiaro che anche l'arte dell'insegnare deve avere necessariamente due parti, una contro ciascun aspetto dell'ignoranza stessa.

TEETETO Ebbene: ti si chiarisce ora l'oggetto della ricerca? ospite [229c] Mi pare di vedere ben delineato un

grave e pericoloso aspetto dell'ignoranza, di peso uguale a tutte le altre sue parti insieme.

TEETETO Quale?

OSPITE Il credere di sapere pure non sapendo: proprio di lì proviene a tutti il rischio di cadere negli errori commessi dal nostro intelletto.

TEETETO È vero.

OSPITE E credo che a questo solo aspetto dell'ignoranza si adatti bene il nome di mancanza di cultura.

TEETETO Certamente.

OSPITE Che dire poi di quella parte dell'arte dell'insegnamento che si incarica di debellare questo?

TEETETO [229d] Ritengo, ospite, che l'altro aspetto consista in insegnamenti tecnici, a questo invece, dalle nostre parti si dà il nome di educazione.[13]

OSPITE E infatti quasi fra tutti i Greci, Teeteto, è chiamata più o meno così. Ma dobbiamo ancora considerare se essa sia un tutto indivisibile o se ammetta qualche distinzione che meriti di avere un nome.

TEETETO E dunque bisogna riflettere.

OSPITE A me pare che anche questa possa essere divisa in qualche modo.

TEETETO Secondo quale criterio?

OSPITE [229e] Dell'insegnamento tramite discorsi una parte mi sembra sia più aspra, mentre l'altra parte di essa è più lieve.

TEETETO E come chiamare l'una e l'altra di queste due parti?

OSPITE Una è di antichità veneranda e connaturata al patrio costume, se ne servivano nei confronti dei figli e molti lo fanno ancora oggi, [230a] quando li ammoniscono, con le cattive o con modi premurosi, perché hanno commesso

qualche errore: e questa, nel suo complesso, si potrebbe molto giustamente chiamare arte del consigliare.

TEETETO È così.

OSPITE Quanto all'altra poi, pare giusto ad alcuni, che cercano di dare una spiegazione a se stessi, ritenere che non esiste assenza di sapere che sia volontaria e che chi ha la convinzione di essere sapiente non vuole imparare nulla di quelle cose nelle quali si ritiene ben preparato, e che questo aspetto dell'arte del consigliare pur con molta fatica giunge a risultati alquanto scarsi.

TEETETO E la pensano giustamente.

OSPITE [230b] Per rigettare dunque questa opinione ricorrono a un altro modo.

TEETETO Quale?

OSPITE Fanno domande sugli argomenti su cui qualcuno ritiene di avere qualcosa da dire mentre, in realtà, non dice nulla; di costoro che sbagliano, esaminano con facilità le opinioni e raccogliendole con i loro ragionamenti, mettendole a confronto sullo stesso argomento dimostrano che sono contrarie tra di loro, nello stesso tempo riguardo alle stesse cose, verso le stesse cose e secondo le stesse cose. E considerando ciò se la prendono con se stessi, ma diventano più disponibili verso gli altri, [230c] e in tal modo si sbarazzano di opinioni superbe e radicate che avevano in se stessi; e fra tutte le liberazioni questa è la più piacevole a udirsi e la più sicura per chi la prova. E quelli che si purificano in questo modo, caro ragazzo, la pensano come i medici riguardo ai corpi, che ritengono che un corpo non possa trarre beneficio dal nutrimento che gli viene dato, se non si è espulso prima quello che all'interno c'è di impedimento. Allo stesso modo, riguardo l'anima, ritengono che essa non possa trarre giovamento dagli insegnamenti che le vengono impartiti, [230d] prima che qualcuno,

contestando, porti il contestato a vergognarsi, e, scacciando le opinioni che erano di impedimento al suo apprendere, si mostri puro e convinto di sapere soltanto quello che sa, e nulla di più.

TEETETO Questa è la migliore e la più saggia delle condizioni dell'anima.

OSPITE Per tutti questi motivi, Teeteto, si deve dire da parte nostra che la contestazione è la più grande e la più sicura delle purificazioni, e si deve anche ritenere che colui che ne è indenne, dovesse pure[230e] essere il Gran Re, essendo impuro per quanto riguarda le cose principali, è privo di educazione e turpe proprio sotto quegli aspetti in cui sarebbe meglio fosse purissimo e bellissimo chi aspira a essere realmente felice.

TEETETO È assolutamente così.

OSPITE Ebbene? Quelli che si avvalgono di quest'arte come li chiameremo? [231a] Ho paura a dire che sono i sofisti.

TEETETO E perché?

OSPITE Per non far loro un dono troppo grande.

TEETETO Eppure quanto si è detto si adatta a un tipo del genere.

OSPITE Già, come il lupo assomiglia al cane, la bestia più feroce a quella più domestica. Colui che intende essere sicuro deve fare buona guardia, soprattutto alle somiglianze. È un genere che fa scivolare parecchio! Ma sia pure così. penso infatti che la disputa avverrà [231b] su temi non da poco, se si sta in guardia quanto basta.

TEETETO Questo almeno è verosimile.

OSPITE L'arte di purificare dunque appartenga a quella di distinguere, e l'arte purificatrice che riguarda l'anima sia tenuta separata, da questa poi si distingua l'arte di insegnare, e da quest'ultima l'arte di educare; e dall'arte di educare

deriva la confutazione contro una vuota apparenza di saggezza, che il ragionamento d'ora ha fatto apparire null'altro essere la nobile sofistica.[14]

TEETETO Sia pur chiamata così: ma io mi trovo in dubbio, ora che è apparso sotto diverse forme, [231c] che cosa mai occorra dire che è il sofista per dire e affermare con forza la verità.

OSPITE Il tuo dubbio è ragionevole; ma dobbiamo pensare ora che anche lui ormai abbia molti dubbi su come sottrarsi al nostro ragionamento. Giusto infatti è il proverbio per cui non è facile schivare tutto. soprattutto ora dunque bisogna dargli addosso.

TEETETO Dici bene.

OSPITE Facendo anzitutto una sosta, come per tirare il respiro, e, [231d] mentre riposiamo, tiriamo le somme tra di noi. Su, dunque, in quante forme si è mostrato a noi il sofista? Dapprima, mi sembra, lo abbiamo trovato nel ruolo di cacciatore prezzolato di giovani e di ricchi.

TEETETO Sì.

OSPITE In secondo luogo come un mercante di conoscenze che riguardano l'anima.

TEETETO Esattamente.

OSPITE E in terzo luogo non ci è apparso anche come venditore al minuto di queste stesse materie?

TEETETO Sì, e in quarto come venditore di cognizioni prodotte da sé.

OSPITE Tu ricordi proprio bene. Il quinto aspetto proverò a ricordarlo io. [231e] Nell'arte di lottare con i discorsi egli era un atleta, essendosi riservato per sé l'arte eristica.

TEETETO Infatti appariva così.

OSPITE La sesta forma fu causa di perplessità: tuttavia abbiamo stabilito di concedergli di essere un purificatore

dell'anima dalle opinioni che costituiscono un impedimento all'apprendere.

TEETETO È assolutamente così.

OSPITE [232a] Ma tu non capisci che, quando uno appare esperto in parecchie scienze, e viene chiamato con il nome di un'arte sola, questa sua immagine non è sana, e che, se viene a trovarsi così rispetto a una certa arte, non può vederne l'aspetto cui mirano tutti i suoi insegnamenti, e perciò assegna molti nomi anziché uno solo a chi sta in questa condizione.

TEETETO C'è il rischio che le cose stiano proprio così.

OSPITE [232b] Cerchiamo di non dover anche noi provare, nella ricerca, la stessa cosa, a causa della pigrizia, ma riprendiamo per prima una cosa detta riguardo al sofista: mi è sembrato che lo qualificasse bene.

TEETETO Quale?

OSPITE In qualche punto dicemmo che era abile nel contraddittorio.

TEETETO Sì.

OSPITE Ebbene? Non ne segue che in questo campo sia maestro anche ad altri?

TEETETO Perché no?

OSPITE Consideriamo ora su quali argomenti questi tali affermano di rendere altri esperti nel contraddittorio. La nostra ricerca abbia inizio di qui. [232c] Orsù dunque, è nelle questioni divine, quante riescano poco chiare ai più, che rendono capaci gli altri di fare questo?

TEETETO Su di loro si dicono proprio queste cose. ospite E sugli aspetti ben evidenti della terra, del cielo e sulle questioni relative?

TEETETO Perché no?

OSPITE Ma anche negli incontri privati, quando si parla

dell'essere e del divenire sotto tutti gli aspetti, non sappiamo forse che costoro sono capacissimi di contraddire e rendono gli altri altrettanto abili quanto loro?

TEETETO Certamente.

OSPITE [232d] E sulle leggi e su tutti gli affari politici, non promettono di rendere gli altri abilissimi nelle dispute?

TEETETO Nessuno infatti accetterebbe, tanto per dire, il dialogo con loro, se non facessero questa promessa.

OSPITE E per tutte le arti e ciascuna in particolare, le ragioni che occorre obiettare a ciascun esperto di volta in volta sono pubblicate e messe per iscritto, per chi le vuole imparare.

TEETETO Mi pare che tu abbia inteso richiamarti agli insegnamenti di Protagora [232e] sulla lotta e sulle altre arti.

OSPITE E su molte altre cose, o te beato! Ma il punto principale di quest'arte del contraddire non ti pare in sostanza che sia una capacità volta a mettere in discussione ogni cosa?

TEETETO Mi pare infatti che essa non trascuri proprio nulla.

OSPITE Per gli dèi, ragazzo mio, questo lo credi possibile? Perché forse voi giovani potete guardare più acutamente a questo aspetto, noi, invece, in maniera più debole.

TEETETO [233a] Ma cosa e per quale scopo lo dici? Non riesco proprio ad afferrare quel che chiedi ora.

OSPITE Se è possibile che un uomo sappia ogni cosa.[15]

TEETETO E allora, straniero, la nostra razza sarebbe proprio beata!

OSPITE Come potrebbe dunque uno che non possiede conoscenze contraddire uno che invece ne possiede e dire qualcosa di valido?

TEETETO Non potrebbe affatto.

OSPITE E quale sarebbe allora il portento della forza della sofistica?

TEETETO A proposito di che?

OSPITE [233b] Del modo in cui riescono a insinuare nei giovani l'opinione di essere i più sapienti fra tutti in ogni campo. È chiaro infatti che se non dibattessero a dovere né avessero reso ciò evidente a quei giovani, o se rendendolo evidente, non fossero sembrati per nulla ancora più sapienti, proprio tramite la disputa, questo l'hai detto tu, difficilmente qualcuno darebbe loro del denaro volendo diventare loro discepolo.

TEETETO Difficilmente, sicuro!

OSPITE Ma i giovani, ora, lo vogliono?

TEETETO Sicuro!

OSPITE [233c] Ritengo infatti che essi sembrano trovarsi nella condizione di possedere indiscussa sapienza riguardo a quegli argomenti che sottopongono a contraddittorio.

TEETETO Come no?

OSPITE E affermiamo che possono fare questo in ogni campo?

TEETETO Sì.

OSPITE In ogni campo infatti si mostrano sapienti ai loro discepoli.

TEETETO Ebbene?

OSPITE Pur non essendolo. È già apparso chiaro che questo è impossibile.

TEETETO Eccome se è impossibile.

OSPITE È già apparso chiaramente a noi che il sofista ha una conoscenza presunta di ogni cosa, ma non reale.

TEETETO [233d] È assolutamente così, e forse ciò che abbiamo detto sul loro conto è la cosa più giusta detta su di loro. ospite Prendiamo ora a proposito di ciò un esempio

ancor più chiaro.

TEETETO E quale?

OSPITE Se uno dicesse di non saper dire e contraddire, ma di saper fare e portare a compimento, con una sola arte, tutte le cose…

TEETETO [233e] E perché dici tutte?

OSPITE Ecco che cominci subito col non capire l'inizio del nostro discorso: come pare, infatti, non comprendi quel "tutte".

TEETETO Veramente no.

OSPITE Io dico che tu e io facciamo parte di tutte le cose e, oltre noi, anche gli altri esseri viventi e gli alberi.

TEETETO Ma cosa intendi dire?

OSPITE Se uno affermasse di saper creare me, te e tutti gli altri esseri animali e vegetali.

TEETETO [234a] E di quale creazione parli? Non vorrai parlare infatti di un agricoltore; hai detto infatti di un creatore anche di esseri animali.

OSPITE L'ho detto: e inoltre del mare, della terra, del cielo, degli dèi e di tutte le altre cose. E appena ha creato ognuna di queste cose, le vende a un prezzo assolutamente basso.

TEETETO Ma tu parli per scherzo.

OSPITE E dunque? Non dobbiamo allora considerare uno scherzo quello di colui che dice di sapere ogni cosa e che potrebbe insegnarle ad altri in poco tempo a poco prezzo?

TEETETO Assolutamente.

OSPITE [234b] Conosci tu un tipo di gioco più impegnativo e anche più aggraziato dell'arte imitativa?

TEETETO Assolutamente no; hai nominato un genere alquanto vasto e molto vario abbracciando tutte le cose in una sola. ospite Dunque, di colui che promette di essere capace, con una sola arte, di fare tutte le cose, noi

conosciamo questo, che facendo con la pittura imitazioni omonime delle cose reali, sarà in grado, mostrando da lontano quel che ha dipinto, di far credere ingannevolmente ai ragazzi sprovveduti che egli è capace di portare a termine di fatto qualunque cosa voglia.

TEETETO [234c] Come no?

OSPITE Ebbene? Riguardo i discorsi, non possiamo presupporre che esista un'arte mediante la quale sia possibile affascinare i giovani che si trovano ancora lontano dalla verità delle cose, attraverso le orecchie, con discorsi che mostrano immagini fatte di sole parole su ogni questione, tanto da fare ritenere che venga detta la pura verità e che chi parla sia il più sapiente di tutti gli uomini in ogni campo?

TEETETO [234d] E perché non dovrebbe esistere un'altra arte di questo genere?

OSPITE Non è però inevitabile, Teeteto, che molti degli ascoltatori di allora, quando sia passato un lasso di tempo sufficiente per essi, e facendosi avanti con l'età, con esperienza pratica delle cose reali, obbligati dalle proprie esperienze a prendere un contatto diretto con il reale, cambino le opinioni condivise un tempo, tanto che appaiono loro piccole le cose che sembravano grandi, e difficili le facili, [234e] e tutte le parvenze insite in quei discorsi siano sconvolte a opera dei fatti che avvengono nella realtà?

TEETETO Sì, per quanto è lecito dare dei giudizi a me, a questa età: penso infatti di trovarmi anch'io tra coloro che ancora sono lontano dalla realtà.

OSPITE Per questo noi tutti qui, presenti, tenteremo e stiamo già tentando di portarti il più vicino possibile ad essa senza esperienze dirette. Ma riguardo al sofista dimmi questo: è ormai evidente [235a] che egli è uno dei seduttori, imitatore delle cose reali, o siamo ancora incerti se egli, degli argomenti sui quali è capace di condurre il contraddittorio,

su questi appunto, non si trovi ad avere delle conoscenze autentiche?

TEETETO E come, o ospite? Da quel che si è detto è assodato ormai che egli è una delle componenti che appartengono al versante del gioco.

OSPITE Dobbiamo dunque dare per scontato che egli sia un tipo di incantatore e imitatore.

TEETETO E come non ammetterlo?

OSPITE Forza, dunque! Ora il compito nostro è di non lasciar scappare la belva: [235b] l'abbiamo ormai catturata in una sorta di trappola costituita di strumenti verbali adatti a tale scopo, tanto che da qui non potrà sfuggire.

TEETETO Da quale?

OSPITE Dall'affermazione che egli non sia uno della schiatta degli incantatori.

TEETETO Anche a me, a suo riguardo, pare in questi termini la stessa cosa.

OSPITE Ne consegue, dunque, che bisogna distinguere al più presto l'arte di creare immagini e, scendendo in essa, se il sofista subito fa resistenza, catturarlo [235c] secondo quanto è ingiunto dall'editto del re[16] e consegnandolo a lui, mostrare la preda. se poi si immergesse da qualche parte sotto l'arte imitativa, gli staremo alle costole, dividendo sempre la parte che lo accoglie, finché non sia catturato. in tutti i modi né lui né alcun'altra genia potrà mai menare vanto di essersi sottratto al metodo di chi è così valido da fare ricerca nel particolare e nel complesso.

TEETETO Tu dici bene: bisogna fare così.

OSPITE Secondo il metodo della divisione già percorso, [235d] a me pare di vedere, anche a questo proposito, due aspetti dell'arte imitativa; ma l'idea ricercata da noi, in quale delle due parti mai si trovi a essere, credo di non essere ancora per niente capace di saperlo.

TEETETO Ma di' pure prima di quali parti parli e suddividile per noi.

OSPITE Una prima arte che si osserva in quella è l'arte di raffigurare. E questa si ha soprattutto quando uno, secondo le dimensioni del modello, in grandezza, estensione e profondità e oltre a ciò [235e] attribuendo anche colori adatti a ciascun particolare, compie l'opera dell'imitazione.

TEETETO E con ciò? Non aspirano a fare questo tutti quelli che imitano qualcosa?

OSPITE Certo non quanti dipingono o plasmano un soggetto di grandi dimensioni. se infatti rendessero la vera dimensione delle cose belle, tu sai che più piccole del dovuto apparirebbero le parti di sopra, [236a] più grandi invece quelle di sotto, per il fatto che le prime sono viste da noi da lontano, le seconde da vicino.

TEETETO Certamente.

OSPITE Ma non è vero però che gli artisti di oggi, non tenendo in gran conto il vero, danno alle rappresentazioni non le dimensioni reali, ma quelle che sembrano belle?

TEETETO È assolutamente così.

OSPITE E non è giusto allora chiamare rappresentazione la prima, essendo simile al vero?

TEETETO Sì.

OSPITE [236b] E la parte dell'arte imitativa che ha questo aspetto non va chiamata, come abbiamo detto prima, arte rappresentativa?

TEETETO Va chiamata così.

OSPITE Cosa? Quel che pare somigliare al bello perché lo si guarda da una posizione inadatta, e che poi, se uno acquisisce la capacità di vederlo compiutamente in tutta la sua ampiezza, non rassomiglia più al modello cui si pretendeva dovesse somigliare, come lo chiameremo? Non

dovrebbe forse essere chiamato apparenza, dal momento che sembra sì, ma non è somigliante?

TEETETO Ebbene?

OSPITE Ora non è dunque questa una gran parte della pittura [236c] e dell'arte imitativa tutta?

TEETETO Come no?

OSPITE L'arte, dunque, che fa un'apparenza e non una rappresentazione, potremmo chiamarla a proposito arte delle apparenze?

TEETETO Certamente.

OSPITE Questi dunque sono i due aspetti dell'arte imitativa: l'arte delle rappresentazioni e quella delle apparenze.

TEETETO Giusto.

OSPITE Ma ciò su cui ero incerto anche or ora, in quale posizione vada posto il sofista, neppure ora posso intravvederlo chiaramente, [236d] ma in realtà, egli è un uomo sorprendente e molto difficile da vedere chiaramente, poiché anche ora si è rifugiato abilmente e con eleganza sotto un aspetto malagevole da investigare.

TEETETO Pare.

OSPITE Ma concordi perché lo conosci, o, come assuefatto dal ragionamento, una sorta di corrente ti ha trascinato a dirti subito d'accordo?

TEETETO Come e a quale scopo dici questo?

OSPITE Veramente, mio caro, noi ci troviamo in mezzo a una riflessione molto difficile. [236e] Infatti questo apparire e sembrare e poi non essere, e il dire alcune cose, ma poi non vere, tutto ciò è ora, ed è stato nel tempo precedente, pieno di difficoltà, sempre. Infatti come si debba parlare per dire il falso o pensare che esista realmente, ma, mentre si afferma questo, non cadere in contraddizione, è Teeteto, [237a] cosa

assolutamente difficile.

TEETETO E perché?

OSPITE Questo ragionamento ha osato presupporre che esista il non essere. Diversamente infatti il falso non potrebbe essere vero. Parmenide il grande, ragazzo mio, fin da quando eravamo ragazzetti, ce lo dimostrava dal principio alla fine, dicendo in prosa, in versi, e in ogni circostanza: «Non accettar violenza su questo mai», dice, «che sia quel che non è; ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero».[17] [237b] Da lui dunque ci viene attestato: ma soprattutto potrebbe rivelarcelo lo stesso ragionamento, se esaminato con la dovuta cautela. Prima di tutto perciò considereremo proprio questo, se per te non fa differenza.

TEETETO Per conto mio procedi come vuoi, considerando per quale via il ragionamento può svilupparsi nel modo migliore. Vai pure, dunque, e guida anche me per questa strada.

OSPITE È proprio quello che occorre fare. Ma dimmi: avremo il coraggio in qualche modo di dire: ciò che assolutamente non è?

TEETETO Come no?

OSPITE Non per il gusto della discussione, né per gioco, ma con serietà, [237c] se dopo averci pensato uno degli uditori dovesse rispondere a che cosa si possa riferire questa denominazione, «ciò che non è»: a che cosa, e per quale scopo possiamo ritenere se ne varrebbe e cosa indicherebbe a chi vuole saperlo?

TEETETO Tu hai fatto una domanda assai difficile, e del tutto inestricabile direi per uno come me.

OSPITE Ma almeno questo è assodato: che il non essere non può essere attribuito a nessuno degli enti.

TEETETO E come potrebbe?

OSPITE Poiché non può essere attribuito all'essere, non

può essere riferito correttamente neppure a qualcosa.

TEETETO E cioè?

OSPITE [237d] Anche questo ci è chiaro: perché questo «qualcosa» lo diciamo ogni volta per qualcosa che esiste. Dire solo questa parola, nuda e avulsa da tutto ciò che è, è impossibile. o no?

TEETETO È impossibile.

OSPITE Cioè, sei d'accordo perché consideri che chi dice «qualcosa» voglia dire «qualcosa che è»?

TEETETO È così.

OSPITE E converrai che «qualcosa» indica una sola cosa, «due qualcosa», due cose e «alcuni» molte.

TEETETO Come no?

OSPITE [237e] E che è assolutamente necessario che chi non dice «qualcosa», non dice, come pare, proprio nulla del tutto.

TEETETO È assolutamente necessario.

OSPITE Dunque non si deve ammettere neppure questo, cioè che quel tale dica, ma non dica nulla; e invece, non si deve stabilire apertamente che non dice nulla neppure colui che vuole enunciare ciò che non è?

TEETETO Il ragionamento sarebbe giunto alla fine delle difficoltà.

OSPITE [238a] Non dirlo ancora. Perché, mio caro, ce ne sono ancora delle difficoltà: e questa è grandissima ed è la prima. E si trova a essere proprio al principio stesso della questione.

TEETETO Come dici? Parla e non tirarti indietro.

OSPITE A ciò che è potrebbe unirsi un altro degli enti?

TEETETO Come no?

OSPITE Ma al non ente potremo mai dire che è possibile che si unisca un altro non ente?

TEETETO E come?

OSPITE Noi poniamo il numero, nel suo complesso, tra gli enti.

TEETETO [238b] Sì, se mai qualcosa debba porsi come ente.

OSPITE Non proviamo neanche dunque a riferire al non ente né la pluralità e nemmeno l'unità del numero.

TEETETO Né potremmo farlo correttamente, come il ragionamento ci suggerisce.

OSPITE E come potrebbe uno affermare, con la bocca, o abbracciare soltanto con il pensiero, «i non enti», o anche «il non essere», senza ricorrere al numero?

TEETETO Di' come.

OSPITE Quando parliamo dei «non enti» non proviamo forse [238c] ad attribuire loro la pluralità dei numeri?

TEETETO Ebbene?

OSPITE E dicendo «non ente» dunque non gli applichiamo l'unità?

TEETETO. È molto chiaro.

OSPITE Eppure noi sosteniamo che non è giusto, né corretto tentare di adattare l'essere al non essere.

TEETETO È verissimo quel che dici.

OSPITE Ora concordi che non è possibile enunciare correttamente, né dire e neppure pensare il non essere in sé, ma che è un qualcosa di impensabile, di indicibile, di impronunciabile, non definibile a parole.

TEETETO Sì, nel modo più assoluto.

OSPITE [238d] Ma allora mi ingannavo quando, poco fa, io mi proponevo di esporre la più grande difficoltà della questione, e invece ne abbiamo un'altra ancora più grande?

TEETETO E quale?

OSPITE Come, o stupendo ragazzo! Non capisci che, in virtù di quel che è stato detto, il non essere mette in difficoltà anche chi lo contesta, tanto che chi si mette a contestarlo è poi costretto a dire riguardo a esso delle cose in contraddizione con se stesso?

TEETETO Come dici? Parla in modo ancor più chiaro.

OSPITE Non devi cercarla in me un'altra cosa più chiara: stabilendo [238e] infatti che il non ente non può partecipare né dell'unità né della molteplicità, ho detto, poco fa e anche ora, che è uno e infatti io dico: il non ente. Tu capisci, certamente.

TEETETO Sì.

OSPITE E ancora poco fa ho detto che è inesprimibile, indicibile, non definibile con parole. Mi segui?

TEETETO Ti seguo: come no?

OSPITE E dunque io tentando di adattargli l'essere non dicevo il contrario [239a] rispetto a prima?

TEETETO È chiaro.

OSPITE E poi? Adattandogli questo, non lo trattavo come un'unità?

TEETETO Sì.

OSPITE E non facevo un discorso come se parlassi di un'unità, pur affermando che il non ente è indefinibile, impronunciabile, inesprimibile?

TEETETO Come no?

OSPITE Diciamo allora che occorre, se si vuole parlare correttamente, non definirlo né come uno, né come molti, non bisogna proprio nominarlo; infatti anche così sarebbe denominato come una specie di unità.

TEETETO Certamente.

OSPITE [239b] E cosa possiamo dire allora di me? Perché già da tempo e anche ora si potrebbe scoprire che io risulto

vinto nella confutazione del non essere. Tanto che, non in quello che dico io, come ho già detto, dobbiamo ricercare la correttezza del discorso sul non essere, ma ora è tempo ormai di cercarla in quello che dici tu.

TEETETO Come dici?

OSPITE Suvvia dunque, per bene e con coraggio, perché tu sei giovane, concentrati più che puoi e sforzati, senza attribuirgli né essenza né unità, né molteplicità di numero, di enunciare qualche concetto giusto sul non essere.

TEETETO [239c] Sarebbe ben grande e strana la mia ambizione, se, vedendo quel che hai patito tu, io stesso tentassi l'impresa!

OSPITE Dunque, se a te piace, lascia pure che io e te ci tiriamo da parte: finché non incontriamo qualcuno che sia in grado di farcela, ora come ora diciamo che il sofista, in maniera più abile di tutti, si è insinuato in un luogo impenetrabile.

TEETETO Pare proprio così.

OSPITE Ora, se andremo dicendo che egli possiede l'arte di creare apparenze, [239d] facilmente, appigliandosi a queste parole, capovolgerà i nostri ragionamenti nel contrario, chiedendoci, quando noi lo chiamiamo costruttore d'immagini, che cosa intendiamo con immagini. Occorre dunque considerare quale potrebbe essere la risposta, Teeteto, a una tale domanda di questo insolente.

TEETETO È chiaro che gli ricorderemo le immagini sulle acque, negli specchi e ancora quelle dipinte e quelle scolpite e tutte quante le altre di tal fatta.

OSPITE [239e] È evidente, Teeteto, che tu non hai ancora visto un sofista.

TEETETO E perché?

OSPITE Potrebbe sembrarti che tenga gli occhi chiusi, o che non abbia affatto gli occhi.

TEETETO Come?

OSPITE Qualora tu gli dia una risposta così, se gli parlerai di qualcosa che si trova negli specchi o nelle figure plastiche, riderà dei tuoi discorsi, perché gli parli come se vedesse, e, fingendo di non conoscere [240a] né specchi, né acque, neppure la vista stessa,[18] ti farà domande soltanto in base alle tue parole.

TEETETO Come sarebbe?

OSPITE Ti chiederà cosa attraversa tutte queste cose che tu, pur dicendo numerose, hai ritenuto giusto di chiamarle con un nome solo, pronunciando per tutte il termine immagine come se fossero una sola unità. parla dunque e difenditi senza tirarti indietro di fronte a costui.

TEETETO E che potremmo dire, ospite, che sia l'immagine, se non un oggetto diverso, ma fatto a somiglianza di quello vero?

OSPITE Ma tu con «un oggetto diverso ma somigliante» vuoi dire un oggetto vero, o a che cosa riferisci [240b] questo «somigliante»?

TEETETO Niente affatto vero, ma almeno simile.[19]

OSPITE Ma dicendo vero vuoi dire che è reale?

TEETETO Proprio così.

OSPITE Ebbene? Il non vero non è il contrario del vero?

TEETETO E allora?

OSPITE Dunque tu affermi che il simile è un essere non reale, dal momento che tu lo chiami non vero.

TEETETO Ma egli è tuttavia, in qualche modo. ospite Però non veramente, tu dici.

TEETETO Certamente no, eccetto che è reale come rappresentazione.

OSPITE Quella dunque che chiamiamo rappresentazione è realmente, anche se non è realmente?

TEETETO [240c] Il non essere dunque c'è il rischio che si mischi con l'essere in un intreccio e anche in modo molto strano.

OSPITE E certo che è strano, vedi dunque che anche ora, con questo intreccio, il sofista dalle molte teste ci ha costretto a riconoscere, pur non volendo, che il non essere in qualche modo è.

TEETETO Lo vedo anche troppo bene.

OSPITE Ebbene? Come potremo denominare ora la sua arte, restando in accordo con noi stessi?

TEETETO Perché mai? E di che cosa hai paura a parlare così?

OSPITE [240d] Quando diciamo che egli trae in inganno riguardo l'apparenza, e che la sua arte è tutta fatta di inganni, diremo allora che la nostra anima è spinta a opinare il falso a causa della sua arte, o cos'altro mai diremo?

TEETETO Questo diremo! E che cos'altro potremmo dire?

OSPITE L'opinione falsa, dunque, sarà quella che opina il contrario rispetto a quello che è, o cosa è?

TEETETO Così: il contrario di ciò che è!

OSPITE Dici dunque che l'opinione falsa opina i non enti? [20]

TEETETO Per forza.

OSPITE [240e] Forse essa opina che i non enti non siano o che in qualche modo invece i non enti siano?

TEETETO Ma occorre pure che i non enti siano, in qualche modo, se qualcuno mai si sbaglia, anche per poco.

OSPITE E poi? Non si opina anche che gli enti non siano assolutamente?

TEETETO Sì.

OSPITE E anche questo sarà falso?

TEETETO Anche questo.

OSPITE E così per gli stessi motivi, a mio parere, [241a] sarà considerato falso il discorso che affermi che ciò che è non è, e che ciò che non è, è.

TEETETO E come potrebbe essere falso in altro modo?

OSPITE In nessun altro modo, forse: ma questo non lo dirà il sofista. Pure può esistere un espediente perché qualcuno ragionevole possa essere d'accordo, quando le affermazioni di prima [che erano cose impronunciabili, indicibili, illogiche, impensabili] le confrontiamo con quelle di ora? Ce la facciamo a capire, Teeteto, quello che dice il sofista?

TEETETO E come possiamo non capire che egli dirà che noi sosteniamo ora il contrario di prima, avendo il coraggio di affermare che il falso [241b] è, nelle opinioni e nei discorsi, e che siamo costretti a rapportare spesso ciò che è a quel che non è, pur dopo avere riconosciuto, proprio ora, che questa, fra tutte, è la cosa assolutamente più impossibile?

OSPITE L'hai ricordato molto a proposito. Ma vedi di stabilire cosa occorre fare del sofista, perché gli equivoci e le difficoltà, come vedi, sono facili e numerosi, se proseguiamo l'indagine su di lui facendolo rientrare nell'arte dei ciarlatani e degli imbroglioni.

TEETETO Anche troppo.

OSPITE E di equivoci e difficoltà ne abbiamo percorso una piccola parte, dal momento che essi sono, [241c] per così dire, senza fine.

TEETETO Sarebbe dunque impossibile, a quanto pare, catturare il sofista, se le cose stanno così.

OSPITE Ebbene? Ci tireremo indietro, ora, perché siamo stanchi?

TEETETO Secondo me non dobbiamo, se anche per poco ci sentiamo in grado di accalappiare, in qualche modo, l'individuo.

OSPITE Mi userai indulgenza e, come dicevi ora, sarai

contento se anche per un poco ci tireremo fuori da un discorso così impegnativo?

TEETETO E come potrò non accontentarmi?

OSPITE [241d] Ma ancor più io ti prego di questo.

TEETETO Di cosa?

OSPITE Di non avere a supporre che io sia una sorta di parricida.

TEETETO E perché?

OSPITE Sarà necessario per noi, proprio per difenderci, mettere alla prova il ragionamento di Parmenide, che è come nostro padre, e costringere il non essere in qualche modo a essere, e l'essere a sua volta, in qualche modo, a non essere.

TEETETO Mi pare che è su questo punto che daremo battaglia nei nostri ragionamenti.

OSPITE Quanto è stato detto come può non apparire chiaro anche a un cieco? [241e] Infatti se queste ragioni non saranno contestate o condivise, nessuno sarà in grado affatto di argomentare sui discorsi falsi e sulle opinioni, né sulle immagini, rappresentazioni, imitazioni, né sulle arti, quali che siano, che le riguardano, senza essere ridicolo, essendo costretto a dire cose in contraddizione con se stesso.

TEETETO È verissimo.

OSPITE [242a] Per questi motivi dunque bisogna osare di attaccare il ragionamento paterno, o lasciarlo stare del tutto, se qualche esitazione ci trattiene dal fare questo.

TEETETO Nulla deve trattenerci in alcun modo.

OSPITE E allora ti chiedo ancora una terza cosa, una veramente piccola.

TEETETO Basta che tu lo dica.

OSPITE Parlando, poco fa, ti ho già detto che nella confutazione di queste argomentazioni, io mi trovo sempre in imbarazzo, e soprattutto ora.

TEETETO Lo hai detto.

OSPITE Io temo, per quanto è stato detto, che non abbia a sembrarti folle, ogni volta capovolgendomi sottosopra. [242b] E infatti per fare piacere a te ci metteremo a confutare quel ragionamento, se pure ci riusciremo, a confutarlo.

TEETETO Per quel che mi riguarda non mi sembrerà affatto che tu sbagli se porterai avanti questa confutazione e poi la dimostrazione; va' avanti, preciso e con coraggio.

OSPITE Suvvia dunque: quale inizio potrebbe dare uno a un discorso così insidioso? Mi pare tuttavia, ragazzo mio, che questa sia per noi inevitabilmente la strada da seguire.

TEETETO E quale?

OSPITE Considerare in primo luogo le cose che fin qui sembrano chiare, perché [242c] può darsi che ci siamo noi confusi in qualche punto, e invece ci siamo facilmente accordati l'uno con l'altro, come se i nostri ragionamenti fossero corretti.

TEETETO Di' pure chiaro quel che vuoi dire.

OSPITE Mi pare che Parmenide abbia dialogato con noi con faciloneria e anche tutti gli altri che tentarono di definire quanti e quali sono gli enti.

TEETETO Come?

OSPITE Mi pare che ciascuno ci racconti una favola come se fossimo bambini, l'uno affermando che gli enti sono tre e talvolta si muovono in qualche modo guerra tra di loro [242d], talvolta invece, riappacificati, si sposano, fanno figli e si dedicano a nutrirli e a crescerli; un altro invece afferma che sono due: l'umido e il secco, il caldo e il freddo, li fa coabitare e li fa generare. La nostra stirpe, quella di Elea, a cominciare da Senofane[21] e ancora prima, considerando un solo ente quello che viene chiamato tutte le cose, così ne tratta nei propri miti. In seguito poi alcune Muse della Ionia e della Sicilia[22] ritennero cosa più sicura intrecciare [242e] le

due posizioni e dire che l'essere è insieme molteplice e uno, e che si sostiene con l'odio e l'amore. Dicono infatti le più rigorose tra queste Muse che l'essere scindendosi si ricompone. Ma le Muse un po' più arrendevoli hanno reso più morbido il principio che l'essere si trovi sempre in questa condizione e affermano che il tutto, talvolta, è uno e amico di se stesso per merito di Afrodite, [243a] e, tal altra, invece, è molteplice e nemico di se stesso per una sorta di disarmonia. ora, che qualcuno tra questi uomini abbia sostenuto tutto questo in modo veritiero oppure no è cosa difficile a dirsi; ed è pure sconveniente biasimare pesantemente personaggi così illustri e antichi. C'è però questo che noi possiamo dire dire senza attirare rimprovero su di noi…

TEETETO Cosa?

OSPITE Che essi non si curarono affatto dei più, che siamo noi, disprezzandoci, perché senza darsi pensiero se riusciamo a seguirli quando parlano [243b] o se restiamo indietro, ognuno di loro porta a compimento il proprio assunto.[23]

TEETETO Come dici?

OSPITE Quando uno di essi grida a gran voce che l'essere è, o è divenuto, o diviene, molteplice, o uno, o due, e che il caldo è mescolato al freddo, o ipotizzando altrove divisioni o congiunzioni, di tutto questo, per gli dèi, Teeteto, tu riesci sempre a capire qualcosa di quello che dicono? Io infatti, quando ero più giovane, quando qualcuno parlava del non essere, che ora ci provoca perplessità, allora pensavo di capirlo esattamente. Ora tu vedi a che punto siamo di difficoltà.

TEETETO [243c] Lo vedo.

OSPITE Forse non meno che riguardo all'essere, nella nostra anima ci sentiamo perplessi riguardo all'essere stesso; ma, mentre diciamo che riguardo a questo procediamo bene e che comprendiamo quando qualcuno ne fa menzione, mentre

per l'altro no, invece ci troviamo nella stessa condizione riguardo l'uno e l'altro.

TEETETO Forse sì.

OSPITE E anche per gli altri concetti, di cui si è detto in precedenza, possiamo affermare la stessa cosa.

TEETETO Eh sì!

OSPITE Ma, se credi, circa i molti punti già visti [243d] condurremo il nostro esame in seguito: ora invece cominciamo a indagare il principio più grande e fondamentale.

TEETETO Di quale parli? O evidentemente tu dici che per prima cosa bisogna fare ricerca sull'ente, esaminando cosa mai opinino che significhi quelli che ne parlano?

OSPITE Hai seguito il mio cammino, o Teeteto. Dico infatti che noi dobbiamo condurre il metodo in questo modo, come se essi fossero presenti e noi chiedessimo loro: «Orsù, quanti siete qui a dire che tutte le cose sono caldo e freddo o due altri simili principi, e che cosa mai volete dire di ambedue, [243e] dicendo che tutt'e due sono e ognuno è? Che cosa dobbiamo capire che sia questo "essere" da voi proposto? Forse un terzo ente, oltre quegli altri due, e dobbiamo porre, secondo voi, come "tutto" il tre e non più il due? Poiché chiamando ente l'uno e l'altro dei due, voi non dite più che ambedue "sono" allo stesso modo; infatti ambedue le volte sarebbero una unità, non due cose insieme.

TEETETO Tu dici il vero.

OSPITE «Ma forse voi volete chiamare ente ambedue?»

TEETETO Forse.

OSPITE [244a] «Ma, amici miei», ribatteremo, «anche così non chiamereste uno il due? È più che evidente».

TEETETO È molto giusto quello che dici.

OSPITE «Ora, poiché noi ci troviamo in difficoltà,

spiegateci voi soddisfacentemente cosa intendete significare, quando pronunciate la parola ente. È chiaro infatti che voi lo sapete da tempo, mentre noi fino a questo momento credevamo di saperlo, ora invece siamo immersi nel dubbio. insegnatecelo voi, dunque, per prima cosa, perché non riteniamo più di comprendere le cose dette da voi, mentre si verifica poi tutto il contrario». [244b] Chiedendo queste cose ed esigendo risposta da costoro e dagli altri, quanti sostengono che il tutto è più di uno, ragazzo mio, saremo scorretti in qualcosa?

TEETETO Quasi in nulla.

OSPITE E quindi? A tutti quelli che sostengono che il tutto è uno, non si deve chiedere, per quel che è possibile, che cosa vogliono dire con la parola ente?

TEETETO Come no?

OSPITE Rispondano a questo: «Voi dite in qualche modo che c'è solo un ente?» «Lo diciamo», ribatteranno. O no?

TEETETO Sì: lo diranno.

OSPITE «Ebbene? Voi chiamate ente qualcosa?»

TEETETO Sì.

OSPITE [244c] «Forse è quello che chiamate uno, usando due nomi per la stessa cosa, o come?»

TEETETO E qual è la loro risposta, ospite, a questo?

OSPITE È chiaro, o Teeteto, che a chi pone una tale teoria, non è facile rispondere né a quanto è stato chiesto ora, né a qualunque altra domanda tra le tante.

TEETETO Come?

OSPITE Ammettere che vi sono due nomi, mentre non è stata posta che una cosa sola a me sembra ridicolo.

TEETETO Come no?

OSPITE E in generale l'accettare che si dica che un nome è qualcosa [244d] non ha senso.

TEETETO Come?

OSPITE Ponendo il nome dell'oggetto come diverso da esso, uno, in qualche modo, dice due cose.

TEETETO Sì.

OSPITE Ma se uno pone all'oggetto lo stesso nome dell'oggetto, o sarà costretto a dire che quel nome è di niente, o se dirà che quello appartiene a una cosa, ne conseguirà che quel nome è soltanto il nome di un nome, ma non di un'altra cosa.

TEETETO sì.

OSPITE E l'uno, essendo nome dell'unità, è anche, a sua volta, unità del nome.

TEETETO È necessario.

OSPITE Ebbene? Diranno che il tutto è una cosa diversa dall'unità che è, o che è invece la stessa cosa di questa?

TEETETO [244e] E perché non dovrebbero, o meglio, non debbono dirlo?

OSPITE Se dunque il tutto è, come dice Parmenide, «da ogni parte qualcosa di simile al volume di una rotonda sfera, pari, dal centro, in ogni sua parte; e non deve esserci infatti né qualcosa più grande, né più piccolo, da una parte o dall'altra»,[24] essendo tale l'ente ha anche il centro e gli estremi, ed avendo tutte queste cose, ne consegue che abbia delle parti. o non è così?

TEETETO È così.

OSPITE [245a] Ma nulla impedisce che quel che è sottoposto alla divisione in parti con tutte le sue parti si costituisca uno e perciò essendo tutto e intero sia uno.

TEETETO Perché no?

OSPITE Ma quello che si trova così conformato, non è forse impossibile che in sé e per sé sia l'uno?

TEETETO Come?

OSPITE Occorre certamente dire, secondo un giusto ragionamento, che sia del tutto indivisibile ciò che è veramente uno.[25]

TEETETO Occorre infatti che sia così.

OSPITE [245b] Ora questo uno siffatto, composto di molte parti, non sarà più in accordo con il nostro ragionamento.

TEETETO Ti seguo.

OSPITE Forse l'ente, per partecipare all'uno, sarà anche così uno e intero, o non dobbiamo più dire che l'ente è un intero?

TEETETO Tu hai proposto un quesito difficile.

OSPITE E dici il vero: l'ente, essendo partecipe in qualche modo dell'ente uno, non potrà chiaramente essere lo stesso che l'uno, perciò tutte le cose saranno più di uno.

TEETETO Sì.

OSPITE [245c] Ora se l'ente non è il tutto, per essere partecipe dell'uno, se invece il tutto stesso è, accade che l'ente è manchevole proprio rispetto a se stesso.

TEETETO Certamente.

OSPITE E secondo questo ragionamento, essendo in difetto nei suoi stessi confronti, l'ente non sarà ente.

TEETETO È così.

OSPITE E tutte le cose allora diventano più di uno, poiché l'ente e l'intero acquistano per ciascuno una propria e differente natura.

TEETETO Sì.

OSPITE E se l'intero poi assolutamente non fosse, le stesse conseguenze ci sarebbero anche per l'ente, che, [245d] al di là di non poter essere, non potrebbe mai neppure divenire ente.

TEETETO E perché?

OSPITE Sempre quello che diviene diviene intero; perciò chi non pone l'intero tra gli enti, non deve neppure affermare

come reali né l'essere né il divenire.

TEETETO Sembra senza dubbio che la questione stia così.

OSPITE E nemmeno il non intero può essere una quantità qualsiasi; infatti quel che è una certa quantità, quale che sia, necessariamente è un intero di quella quantità.

TEETETO Certamente.

OSPITE E così infinite difficoltà salteranno fuori a migliaia [245e] presentandosi sia a chi sostiene che l'essere è due cose insieme, sia a chi sostiene che è una soltanto.

TEETETO Lo dimostra anche ciò che finora è divenuto evidente; un problema infatti si riconnette all'altro recando sempre un dubbio più grande e pesante su tutte le cose dette in precedenza.

OSPITE Noi non abbiamo passato in rassegna tutti coloro che argomentano dettagliatamente intorno all'ente e al non ente: tuttavia sia sufficiente così. A loro volta, ora dobbiamo esaminare coloro che parlano in senso contrario, perché da tutti costoro possiamo vedere [246a] che l'ente non è assolutamente più facile da enunciarsi di quanto non sia il non ente.

TEETETO E allora dobbiamo guardare anche a costoro.

OSPITE Sembra dunque che fra di loro ci sia come una sorta di gigantomachia per la disputa circa l'essenza.

TEETETO E come?

OSPITE Gli uni dal cielo e dall'invisibile trascinano tutto verso terra, come afferrando realmente con le mani grosse pietre e querce. E stando bene attaccati a tutte le cose di questo tipo sostengono fermamente che è soltanto quello che fa una reazione e un contatto, [246b] definendo il corpo e l'essenza come la stessa cosa, e se qualcuno afferma che qualche cosa, pur non avendo il corpo, è, lo disprezzano senza riserve e non vogliono udire altro.

TEETETO Tu parli di individui tremendi: anch'io ne ho già incontrati parecchi.

OSPITE Pertanto quelli che polemizzano con loro, con molta circospezione si difendono dall'alto, da qualche parte invisibile, sostenendo fermamente che certe sostanze intellegibili e incorporee sono il vero essere. E i loro corpi e la loro cosiddetta verità [246c] li fanno a pezzettini e nei loro discorsi li chiamano, invece di essere, mutevole divenire. su questi problemi tra gli uni e gli altri, esiste da sempre, Teeteto, una battaglia che non ha sosta.

TEETETO È vero.

OSPITE Da ambedue queste parti, dunque, Teeteto, cerchiamo di cogliere la ragione di ciò che pongono come essere.

TEETETO E come potremo coglierla?

OSPITE Da quelli che lo pongono nelle forme è più facile: infatti sono più trattabili. Da quelli che rapportano per forza tutto al corpo è più difficile, [246d] e forse anche del tutto impossibile. Ma mi pare che nei loro riguardi si debba fare così.

TEETETO Come?

OSPITE Soprattutto, se in qualche modo fosse possibile renderli migliori di fatto. Ma se questo non è concesso, li facciamo tali con il pensiero, immaginando che essi vogliano rispondere in modo più garbato di quanto non facciano ora. Infatti, ciò che è ammesso dai migliori è più importante di ciò che è ammesso dai peggiori. Noi non ci preoccupiamo di costoro, cerchiamo soltanto la verità.

TEETETO [246e] Giustissimo.

OSPITE Invita quelli, come se fossero divenuti migliori, a risponderti, e sottoponi a esame quello che ti viene detto da loro.

TEETETO Sarà così.

OSPITE Animale mortale: riconoscono che è qualcosa?

TEETETO Come no?

OSPITE E concedono che questo è un corpo animato?

TEETETO Certamente.

OSPITE Ponendo l'anima come uno degli enti.

TEETETO [247a] Sì.

OSPITE E sosterranno poi che un'anima è giusta, un'altra ingiusta, una assennata e un'altra stolta?

TEETETO E perché no?

OSPITE Ma non è forse per il possedere e l'avere in sé giustizia che ciascuna di esse diviene tale, e il contrario per il possesso e la presenza delle cose contrarie?

TEETETO Sì: sosterranno anche questo.

OSPITE E pure la possibilità di essere presente o assente da qualcosa, diranno che anche questo è qualcosa?

TEETETO Sì, lo diranno.

OSPITE [247b] Date dunque la giustizia, la ponderatezza, e ogni altra virtù e i loro contrari, e data soprattutto l'anima nella quale tutto questo avviene, diranno che qualcosa di tutto ciò si può vedere e toccare, o che tutto è invisibile?

TEETETO Forse diranno che nulla di tutto questo si può vedere.

OSPITE E cosa diranno delle cose di questo genere? Forse che hanno un corpo?

TEETETO A questo in generale non daranno più risposta secondo gli stessi criteri, ma sosterranno che a parer loro anche l'anima possa avere un corpo; quanto all'assennatezza e a ciascuna delle altre qualità su cui hai chiesto, si vergognerebbero [247c] di osare tanto, di riconoscere che queste cose non appartengono affatto agli enti o di sostenere con forza che siano tutti corpi.

OSPITE È chiaro per noi dunque, Teeteto, che sono

divenuti uomini più trattabili, perché di nessuna di queste cose si vergognerebbero quanti di essi sono spuntati selvaggi dalla terra come seminati e anzi si sforzerebbero di provare che tutto quello che non sono capaci di stringere con le loro mani, assolutamente non è.

TEETETO Tu dici, su per giù, quello che loro pensano.

OSPITE Interroghiamoli dunque di nuovo: se [247d] ammettono che anche uno piccolo tra gli enti è privo di corpo, può bastare. Quello infatti che devono dire è cosa ci sia per natura di congenito comune a queste e alle cose che hanno un corpo, verso cui guardando affermano che le une e le altre sono. E forse potrebbero trovarsi presto in difficoltà. E se dovessero trovarsi in una tale situazione, guarda se, proponendolo noi, vogliono accettare e riconoscere che l'essere è tale.

TEETETO Quale? Di' pure e lo sapremo subito.

OSPITE Affermo dunque che qualunque cosa possieda in sé una forza o per natura possa produrre [247e] un'altra cosa, quale che sia, o possa essere influenzata, sia pure minimamente, da un fattore infinitesimale, anche se soltanto per una volta, tutto questo realmente è. Intendo così delimitare il concetto di essere, dicendo che esso null'altro è se non potenza.[26]

TEETETO Ma siccome quelli non hanno, almeno al presente, nulla di meglio da dire, accettano questo termine.

OSPITE Bene. Forse in seguito a noi oppure a loro potrebbe apparire opportuna un'altra cosa. [248a] A questo punto però, tra noi e loro diamo per concordata questa definizione.

TEETETO Rimane concordata.

OSPITE Ora volgiamoci agli altri, agli amici delle forme: e tu, facci da interprete pure delle loro opinioni.

TEETETO Sarà fatto.

OSPITE Voi dite di separare e distinguere l'essere dal divenire. O no?

TEETETO Sì.

OSPITE E dite che noi con il corpo, mediante la sensazione, partecipiamo al divenire e con l'anima, tramite il ragionamento, alla reale essenza, che anche voi concordate che sia sempre nella stessa condizione immutabilmente, mentre il divenire si fa di volta in volta diverso?[27]

TEETETO [248b] Noi affermiamo questo.

OSPITE Ma questa partecipazione, o uomini migliori fra tutti, come dobbiamo arguire che voi l'intendete, in un senso e in un altro? Non è forse quello che abbiamo enunciato or ora?

TEETETO Cosa?

OSPITE Un patire o un agire che deriva da una potenza che sorge da elementi che insieme si incontrano fra di loro. Forse tu, Teeteto, non riesci bene ad afferrare la loro risposta a queste domande; io forse sì, perché ci sono abituato.

TEETETO E quale ragionamento adducono?

OSPITE [248c] Non concordano con noi su quello che si è detto intorno all'essenza riguardo ai nati dalla terra.

TEETETO E cosa è stato detto?

OSPITE Noi abbiamo posto come precisa definizione degli esseri quando in uno di essi sia presente la forza anche minima di subire o di agire.

TEETETO Sì.

OSPITE Ebbene, a ciò oppongono che al divenire prende parte la potenza di subire e di agire, mentre per quel che riguarda l'essere, affermano che la potenza di nessuna di queste due cose vi ha parte.

TEETETO E dicono dunque qualcosa di valido?

OSPITE Riguardo a questo noi dobbiamo replicare che

abbiamo bisogno [248d] di sapere ancora più chiaramente da loro se ammettono che l'anima conosce, mentre l'essere è conosciuto.

TEETETO Questo almeno lo dicono.

OSPITE E allora? Dite dunque che il conoscere e l'essere conosciuti sono uno agire e l'altro subire, oppure l'una e l'altra cosa? Oppure l'uno è azione subita e l'altro agita? Oppure né l'uno né l'altro dei due hanno parte di queste due cose?

TEETETO È chiaro che né l'uno né l'altro hanno parte dell'una e dell'altra. sostenendo il contrario infatti contraddirebbero le affermazioni di prima.

OSPITE Lo comprendo: ma questo almeno ammetteranno, [248e] che se il conoscere risulterà un fare qualcosa, ne segue di necessità che il conosciuto lo subisca. L'essere poi, conosciuto secondo questo ragionamento nel momento della conoscenza, per quanto viene conosciuto altrettanto si modifica a causa del subire questa azione, cosa che noi diciamo non avvenire in ciò che sta immoto.[28]

TEETETO Giusto.

OSPITE E che, per Zeus! Ci faremo persuadere così facilmente che in realtà movimento, vita, anima, assennatezza non siano presenti nell'ente assolutamente perfetto, [249a] e che esso non viva, non pensi, ma venerando e sacro, non dotato di intelligenza, se ne resti fermo senza muoversi?

TEETETO Sarebbe veramente grave, ospite, se accettassimo questo ragionamento.

OSPITE Ma diciamo invece che ha intelligenza, ma non vita?

TEETETO E come è possibile?

OSPITE Diciamo invece che in lui si trovano queste due qualità, ma che tuttavia non le ha insite nell'anima?

TEETETO E in quale altro modo potrebbe averle?

OSPITE Allora diremo che ha vita, intelligenza, anima, ma che pure se ne sta assolutamente immobile, pure essendo animato?

TEETETO [249b] Ma tutto questo a me pare che sia assurdo!

OSPITE Dunque bisogna ammettere che ciò che è mosso e il movimento sono enti?

TEETETO Come no?

OSPITE Ne segue dunque, o Teeteto, che se gli enti fossero immobili nessuno potrebbe avere intelligenza di nulla e in nessun luogo.

TEETETO Certamente sì.

OSPITE Ma se ammetteremo che tutte le cose si lasciano trasportare e muovere, anche per questo ragionamento non verremo a sottrarre la stessa cosa, l'intelligenza, dagli enti?

TEETETO E come?

OSPITE Pensi tu che possa esistere ciò che è identico, nello stesso modo, [249c] nello stesso rapporto, senza l'immobilità? [29]

TEETETO In nessun modo.

OSPITE Ebbene? Senza queste caratteristiche pensi tu che possa mai esserci o esserci stata intelligenza, in qualunque sede?

TEETETO Niente affatto.

OSPITE E dunque è da combattere con ogni argomento colui che, occultando conoscenza, avvedutezza e intelligenza insiste in ogni modo su una questione.

TEETETO Con decisione, certo!

OSPITE Per il filosofo, dunque, e per chi tiene in gran conto questi temi, c'è come pare, assoluta necessità, per questi motivi, di non accettare da chi sostiene l'uno o la

molteplicità di forme [249d] che il tutto è immobile, sta, e nemmeno di ascoltare in alcun modo quanto sostengono coloro che pongono l'essere in incessante movimento, ma, secondo il desiderio che le cose immobili si muovano, proprio dei bambini, dire che l'immobilità e il moto, ambedue a un tempo riguardano l'ente e il tutto.

TEETETO Verissimo.

OSPITE E allora? Non sembriamo aver abbracciato piuttosto bene l'essere con la nostra definizione?

TEETETO Senza dubbio.

OSPITE Ahimè, Teeteto! Mi pare che ora conosceremo tutta la difficoltà di questa indagine!

TEETETO [249e] Ma come, ancora? E cosa vuoi dire con questo? ospite Oh, te felice! Non vedi che ora siamo nel buio più fitto su questo problema, mentre proprio a noi pareva di dire qualcosa di buono?

TEETETO Mi sembrava così! Come però ci sia sfuggito di trovarci in questa condizione, non riesco del tutto a comprendere.

OSPITE Considera con maggior discernimento se ammettendo gli argomenti che noi ora ammettiamo, [250a] non ci fosse giustamente domandato quello che chiedevamo a coloro che sostengono che il tutto è caldo e freddo.

TEETETO Quali? Fammeli venire in mente.

OSPITE Certamente. E tenterò di farlo ponendoti delle domande come allora facevo con quelli, per vedere se possiamo progredire in qualche cosa.

TEETETO Giusto.

OSPITE E sia: moto e stasi non sono forse assolutamente contrari, a tuo parere, tra di loro?

TEETETO Come no?

OSPITE E dici anche che allo stesso modo sono, ambedue e

ognuno dei due?

TEETETO [250b] Lo dico, sì.

OSPITE Ma vuoi dire anche che si muovono ambedue e l'uno e l'altro dei due, quando ammetti che sono?

TEETETO No, assolutamente!

OSPITE Oppure, quando dici che ambedue sono, vuoi significare che stanno fermi?

TEETETO E come?

OSPITE E allora ponendo l'ente come un terzo elemento nell'anima, oltre questi due, come se da quello il moto e la stasi fossero compresi, abbracciandoli insieme e considerando che hanno in comune l'essere: in questo senso tu dici che l'uno e l'altro sono?

TEETETO [250c] Rischiamo proprio di preannunciare un terzo elemento, quando diciamo che moto e stasi sono!

OSPITE Ma allora l'ente non è ambedue le cose insieme, cioè moto e stasi, ma un qualcosa di diverso da questi.[30]

TEETETO Pare.

OSPITE E dunque, secondo la propria natura, l'ente non sta né si muove.

TEETETO Più o meno.

OSPITE E dove occorre dunque che volga la mente chi vuole appurare con certezza per se stesso qualcosa di chiaro in merito?

TEETETO Dove, infatti?

OSPITE Io penso che non sia da nessun lato facile: se infatti qualcosa non si muove, [250d] come può non stare ferma? oppure quello che mai sta fermo, a sua volta, come può non muoversi? ora l'ente a noi si è rivelato fuori da queste due condizioni. Ma è mai possibile questo?

TEETETO È la cosa più impossibile fra tutte.

OSPITE È giusto dunque ricordare questo a tal proposito.

TEETETO Cosa?

OSPITE Che richiesti riguardo al non ente, a cosa mai riferirne il nome, fummo coinvolti in un grande pasticcio. Lo ricordi?

TEETETO Come no?

OSPITE [250e] Ora dunque siamo in minore difficoltà rispetto all'ente?

TEETETO A me, ospite, se è lecito dirlo, pare che ci troviamo in una difficoltà ancora maggiore.

OSPITE A questo punto dunque poniamo che la difficoltà sorge riguardo a questo. Ma poiché sia l'ente che il non ente prendono parte di questa difficoltà, ora almeno sussiste la speranza che se uno dei due ci si mostrerà più confuso o più chiaro, così ci si mostrerà anche l'altro; [251a] e se poi non siamo in grado di vedere né l'uno né l'altro, allora per qualsiasi strada potremo far procedere più agilmente possibile il nostro ragionamento, cercheremo di salvarli tutti e due insieme.[31]

TEETETO Bene.

OSPITE Diciamo ora in quale modo di volta in volta ci avviene di chiamare la stessa cosa con molti nomi.

TEETETO Quale ? Fa' un esempio.

OSPITE Noi parliamo dell'uomo, per esempio, denominandolo in molti modi, attribuendogli i colori, i lineamenti, grandezze, malvagità e virtù: e in tutte queste e in mille altre qualità noi non solo diciamo che è uomo, [251b] ma anche che è buono e infinite altre cose e così anche per gli altri oggetti: secondo lo stesso criterio, ponendo che ciascuna cosa è una, a sua volta la diciamo molteplice e le diamo molti nomi.

TEETETO Tu dici il vero.

OSPITE È proprio di qui, io penso, che i giovani e i vecchi

che si sono messi tardi a imparare noi li invitiamo a un banchetto. infatti è alla portata di ognuno capire subito che è impossibile che il molteplice sia l'uno e l'uno il molteplice e subito si compiacciono nell'impedire che qualcuno dica «uomo buono», [251c] ma al contrario che «il buono è buono» e «l'uomo è uomo». Penso che anche tu incontri spesso, o Teeteto, quelli che si sono applicati con zelo su questioni di tal genere, talvolta uomini piuttosto attempati che per miseria intellettuale restano affascinati da argomenti del genere e che sono convinti di avere trovato in merito la quintessenza della sapienza.

TEETETO È proprio così.

OSPITE Affinché il nostro argomentare si riferisca a coloro che da sempre e in qualunque maniera hanno trattato [251d] dell'essere, valga anche per questi come per gli altri, con cui abbiano discusso in precedenza, le cose che ora saranno dette in forma di domanda.

TEETETO E quali?

OSPITE Forse non dobbiamo congiungere l'essere al moto e alla stasi né alcunché a niente altro, ma li porremo nei nostri ragionamenti come cose che non ammettono di essere mischiate e che è impossibile prendano parte le une delle altre? o le condurremo tutte a uno stesso punto come suscettibili di comunanza tra di loro, magari alcune sì e altre no? Di queste possibilità, [251e] Teeteto, quale mai diremo che loro sceglieranno?

TEETETO Io, a queste domande, al posto loro, non ho nulla da rispondere.

OSPITE E perché non esaminare ciò che ne consegue, rispondendo a ogni singola domanda?

TEETETO Dici bene.

OSPITE Supponiamo dunque, se tu vuoi, che loro dicano per cominciare che nessuna cosa ha con nulla, sotto nessun

riguardo, nessuna possibilità di comunanza. E questo non vuol dire dunque che moto e stasi non hanno parte in alcun modo dell'essere?

TEETETO [252a] Certo che no!

OSPITE Ebbene? Forse una o l'altra delle due cose potrà essere senza comunanza con l'essere?[32]

TEETETO Non potrà.

OSPITE Con questa concessione dunque, all'improvviso, come pare, ogni cosa è come al solito sconvolta, sia la teoria di quelli che fanno muovere il tutto, sia la teoria di quelli che lo fanno stare immobile essendo uno e di quanti affermano che gli enti esistono sotto le stesse forme sempre uguali a se stesse. Tutti costoro infatti vi connettono l'essere, gli uni sostenendo che esso in realtà si muove, gli altri invece che in realtà se ne sta fermo.

TEETETO È così.

OSPITE [252b] E tutti coloro che ora riportano insieme tutte le cose, ora invece le dividono, sia che le riconducano all'unità, sia che da essa separino elementi infiniti o che la suddividano in elementi limitati e partendo da questi le rimettano insieme, tutti costoro, sia che opinino che questo avvenga ogni volta, oppure che sia una volta per tutte, considerando tutte queste opinioni, non dicono proprio nulla di valido, se è vero che non sussiste alcuna comunione.

TEETETO È giusto.

OSPITE E ancora questi fra tutti sarebbero i più ridicoli, rispetto al loro ragionamento, quelli che non lasciano che nessuna cosa venga chiamata in base alla comunanza con un'altra sulla base di ciò che subisce.

TEETETO Come dici?

OSPITE [252c] Siccome in ogni circostanza sono obbligati a usare espressioni come "essere", e "a parte" e "degli altri" e "di per se stesso" e tante altre, ed essendo incapaci di

escluderle o di non connetterle all'interno dei loro ragionamenti, non hanno certo bisogno di altri che li contraddicano, ma hanno in casa propria l'avversario e il contestatore, che grida da dentro di loro, e vanno in giro portandoselo sempre dietro, come lo stravagante Euricle.[33]

TEETETO [252d] Le tue parole sono molto vicine alla verità.

OSPITE Che sarà se consentiremo che tutte le cose abbiano la capacità di comunicare tra di loro?

TEETETO Questo anch'io mi sento capace di risolverlo.

OSPITE E in che modo?

TEETETO In questo: il movimento stesso si fermerebbe del tutto e la stasi stessa si muoverebbe a sua volta se si congiungessero tra di loro.[34]

OSPITE Ma questo per le inderogabili leggi della necessità non è impossibile, cioè che il moto stia fermo e la stasi si muova?

TEETETO Come no?

OSPITE Resta solo un terzo punto.

TEETETO Sì.

OSPITE [252e] Una almeno di queste ipotesi è necessaria: che tutte le cose o nessuna, oppure alcune sì, altre no, possano mescolarsi tra loro.

TEETETO Come no?

OSPITE Ma si è trovato impossibile il verificarsi delle prime due.

TEETETO Sì.

OSPITE Allora chi vorrà rispondere correttamente porrà quella che rimane delle tre possibilità.[35]

TEETETO Sì, certamente.

OSPITE Perciò, quando alcuni elementi sono pronti a fare questo, a congiungersi, altri invece no, capiterebbe loro su

per giù come alle lettere dell'alfabeto: [253a] fra esse infatti, se non sbaglio, alcune si armonizzano con le altre, alcune no.

TEETETO Come no?

OSPITE Le vocali invece, a differenza delle altre lettere, sono come un legame che le attraversa tutte, tanto che senza una di esse è impossibile alle altre armonizzarsi tra di loro l'una all'altra.

TEETETO Certamente.

OSPITE E dunque ognuno conosce quali lettere hanno la possibilità di accomunarsi tra di loro,o c'è bisogno di un'arte per chi intenda fare questo con sicurezza?

TEETETO C'è bisogno di un'arte.

OSPITE Quale?

TEETETO Della grammatica.

OSPITE [253b] Ebbene? A proposito di suoni acuti e gravi non è pure così? Chi possiede l'arte di capire quali suoni si lascino unire e quali no, è un musico, e chi non la possiede è incompetente.

TEETETO È così.

OSPITE E troveremo altri esempi simili relativi a altre arti o assenze di arte.

TEETETO Come no?

OSPITE Ebbene? Siccome abbiamo concordato che anche i generi hanno per gli stessi motivi la possibilità di mescolanza tra di loro, non è forse necessario che nei discorsi si faccia avanti con una determinata scienza, chi ha intenzione di dimostrare con correttezza quali generi possano armonizzare e con quali altri e quali invece tra di loro non si accettano? [253c] E soprattutto se ce ne sono alcuni che attraversandoli tutti quanti li tengano insieme, tanto da avere in sé la possibilità di mescolarsi, e al contrario, nelle divisioni, se ce ne sono altri, che attraversando gli interi, ne causano la

divisione stessa.

TEETETO Come potrebbe non esservi bisogno di scienza, e anzi, della più grande!

OSPITE E quale nome daremo ora, Teeteto, a questa scienza? O forse, per Zeus, senza accorgercene siamo caduti nella scienza degli uomini liberi e rischiamo d'aver trovato prima il filosofo, pure ricercando il sofista?

TEETETO Come dici?

OSPITE [253d] Allora, il distinguere secondo generi e non ritenere come diversa una forma identica, né identica una che sia diversa, non diremo forse che questo è proprio della scienza dialettica?[36]

TEETETO Sì, lo diremo.

OSPITE Dunque, colui che è capace di fare questo conosce perfettamente anche un'idea unica, che si distende fra molte altre per ogni dove, mentre ciascuna se ne sta a parte, e molte idee differenti tra di loro, che sono strette insieme dall'esterno da quella sola; e un'idea unica che si tiene congiunta in unità attraverso una moltitudine di interi, e molte ancora che si tengono del tutto distinte. E questa è [253e] la scienza di distinguere per generi, sapere quali singoli generi possono avere comunanza tra loro e quali no.

TEETETO È assolutamente così.

OSPITE Ma l'attitudine alla dialettica, a mio parere, non la concederai a nessun altro se non a chi fa filosofia in modo puro e giusto.

TEETETO E come potrebbe uno concederla a qualcun altro?

OSPITE In un luogo siffatto, e ora e in seguito, troveremo il filosofo, se vorremo cercarlo; certo, è difficile vederlo chiaramente, ma la difficoltà [254a] è diversa da quella del vedere il sofista.

TEETETO E come?

OSPITE L'uno, il sofista, se ne rifugge nel buio del non essere, e vi si adatta con molta pratica, e per la tenebra del luogo è difficile da vedersi. O no?

TEETETO pare.

OSPITE Il filosofo invece, essendo sempre dedito all'idea dell'essere con i suoi ragionamenti, al contrario, per la luminosità del luogo non è assolutamente agevole a scorgersi. Infatti gli occhi dell'anima della moltitudine [254b] non hanno la possibilità di resistere nel contemplare la divinità.[37]

TEETETO E che queste cose stiano così è non meno verosimile rispetto a quelle dette prima.

OSPITE Dunque sul filosofo tra breve faremo ricerca con maggior chiarezza, se ancora vorremo; ma sul sofista è evidente che non si deve lasciar andare prima di averlo esaminato a fondo.

TEETETO Dici bene.

OSPITE Che alcuni generi dunque tendano a congiungersi tra di loro e altri no noi lo abbiamo ammesso, e alcuni di più, altri di meno: nulla impedisce poi che altri, potendo passare attraverso tutti, con tutti possano congiungersi. [254c] Dopo di ciò seguitiamo nel ragionamento facendo la ricerca in questo modo, non su tutte le forme, per non confonderci tra molte, ma scegliendone alcune di quelli che vengono chiamate più grandi, considerando per prima cosa quali siano una per volta, poi, come si comportano quanto a capacità di congiungersi tra di loro, cosicché, se non potremo afferrare l'essere e il non essere in tutta chiarezza, almeno su di essi non ci troveremo privi di argomentazione, per quanto lo consente il criterio della nostra attuale ricerca, per vedere se ci è dato [254d] di venircene fuori incolumi dicendo che il non essere è realmente non essere.

TEETETO Dunque occorre fare così.

OSPITE I più importanti fra tutti i generi che or ora noi passavamo in rassegna sono l'ente in sé stesso, la stasi, il moto.

TEETETO Molto importanti.

OSPITE Ma abbiamo anche detto che due di essi, moto e stasi, non possono mescolarsi tra di loro.

TEETETo sì, certamente.

OSPITE L'ente invece si può mescolare con gli altri due: infatti, se non sbaglio, l'uno e l'altro sono.

TEETETo Come no?

OSPITE E così divengono tre.

TEETETo Ebbene?

OSPITE Ciascuno di essi perciò è differente dagli altri due, ma è identico a se stesso.

TEETETO [254e] È così.

OSPITE Ora, cosa abbiamo voluto significare con identico e diverso? Sono forse, questi due generi definiti, diversi dai tre, benché sempre congiunti con quelli per necessità, e si deve fare la ricerca su di essi considerando che sono cinque e non tre; oppure non ci siamo accorti [255a] che con questo «autentico» e «diverso» abbiamo denominato uno di quei generi?

TEETETO Forse.

OSPITE Eppure né il moto né la stasi sono essi stessi né il diverso né l'identico.

TEETETO Come?

OSPITE Perché quello che diciamo in comune del moto e della stasi, è che non è possibile che questo sia né l'uno né l'altro dei due.

TEETETO Ebbene?

OSPITE Il moto allora starebbe fermo e la stasi si muoverebbe: infatti congiungendosi uno qualsiasi dei due all'altro, forzerebbe l'altro a cambiare in senso contrario la sua natura, [255b] in quanto lo metterebbe a parte del contrario.

TEETETO È esatto.

OSPITE L'uno e l'altro però hanno parte dell'identico e del diverso.

TEETETO Sì.

OSPITE Ma noi non diciamo che il moto è l'identico o il diverso, e nemmeno che lo è la stasi.

TEETETO No, certo.

OSPITE Dobbiamo allora pensare l'essere e l'identico come una sola cosa?

TEETETO Forse.

OSPITE Ma se l'essere e l'identico non significano nulla di diverso, quando ancora noi diciamo che moto e stasi ambedue sono, [255c] intenderemo così di significare che l'uno e l'altro sono la medesima cosa?

TEETETO Ma questo è impossibile.

OSPITE Ebbene, è impossibile che l'identico e l'essere siano una medesima cosa.

TEETETO Quasi.

OSPITE Poniamo dunque l'«identico» come quarta forma oltre alle altre tre?

TEETETO Ma certo.

OSPITE Ebbene? Il «diverso» lo dobbiamo definire come quinta? O si deve invece pensare questo e l'essere come due nomi per un genere solo?

TEETETO Forse.

OSPITE Ma, a mio parere, sarai d'accordo che fra gli esseri, alcuni sono enti in sé, altri invece rispetto ad altri.[38]

TEETETO Perché no?

OSPITE [255d] Ma il diverso è sempre in relazione al diverso. O no?

TEETETO È così.

OSPITE Questo non potrebbe darsi se l'essere e il diverso non fossero del tutto differenti. Ma se il diverso avesse parte di ambedue le forme, come l'ente, potrebbe essere talvolta che uno fra i diversi fosse diverso non rispetto a un diverso. Ora ci risulta che ciò che è diverso, non può essere assolutamente altro da quello che è, cioè diverso rispetto a un altro diverso.

TEETETO Stai esponendo le cose come realmente stanno.

OSPITE Bisogna dire dunque che la natura del diverso è la quinta fra le forme [255e] tra le quali abbiamo operato la scelta.

TEETETO Sì.

OSPITE E noi diremo che essa passa attraverso tutte le forme: ciascuna infatti è diversa dalle altre non per sua natura ma per avere parte dell'idea di diverso.

TEETETO È esattamente così.

OSPITE Riprendiamo allora così i cinque generi, da capo e uno per volta.

TEETETO Come?

OSPITE In primo luogo il moto che è del tutto diverso dalla stasi. O come dobbiamo dire?

TEETETO Così.

OSPITE Dunque non è la stasi.

TEETETO No, assolutamente.

OSPITE [256a] Però è, per essere a parte dell'essere.

TEETETO È.

OSPITE Ma a sua volta il moto è diverso dall'identico?

TEETETO Certo.

OSPITE Non è dunque identico.

TEETETO Infatti non lo è.

OSPITE Eppure esso sembrava anche identico per il fatto che tutto partecipa dell'identico.

TEETETO Sì, certo.

OSPITE Dunque bisogna ammettere che il moto è identico e non identico, e non c'è da prendersela. Quando infatti chiamiamo il modo identico e non identico, non lo intendiamo in modo uguale, ma quando lo chiamiamo identico, lo chiamiamo così [256b] per la sua partecipazione all'identico, e quando invece lo chiamiamo non identico, ciò avviene per la sua partecipazione al non identico, mediante la quale, separandosi dall'identico, è divenuto non più quello, ma diverso, tanto che si dice bene di nuovo ora, quando si dice che non è identico.

TEETETO Esattamente.

OSPITE Ora, se anche lo stesso moto in qualche modo avesse parte della stasi, non sarebbe affatto strano denominarlo statico.

TEETETO Sarebbe correttissimo invece, se ammetteremo che dei generi alcuni tendono a mescolarsi, altri no.

OSPITE [256c] Ma a questa dimostrazione noi eravamo giunti prima, essendoci convinti che queste cose avvengono così secondo natura.

TEETETO Come no?

OSPITE Diciamo dunque di nuovo: il moto dunque è altro dal diverso, come altro era anche rispetto all'identico e alla stasi?

TEETETO È necessario.

OSPITE In certo modo dunque non è diverso ma è anche diverso, secondo il ragionamento attuale.

TEETETo È vero.

OSPITE Cosa ne consegue? Diremo dunque che il moto è diverso dagli altri tre generi, mentre diciamo che non lo per il quarto, [256d] pur avendo ammesso che sono cinque i generi intorno ai quali e nei quali avevamo deciso di fare la ricerca?

TEETETo E come? È impossibile accettare un numero minore rispetto a quello che si evidenziava poco fa.

OSPITE Senza remore dunque diremo e sosterremo con forza che il moto è diverso dall'essere?

TEETETo senza remora alcuna, assolutamente.

OSPITE E dunque inoppugnabilmente il moto che non è realmente un ente è anche un ente, poiché ha parte anche dell'essere?

TEETETo Nel modo più evidente.

OSPITE Esiste dunque di necessità l'essere del non ente rispetto al moto ma anche per tutti i generi. Infatti per tutti la natura del diverso [256e], rendendo ciascuno differente dall'ente, lo fa non essere, e così per tutti i generi insieme diremo correttamente che, in se stessi, non sono, e di nuovo, poiché hanno parte dell'essere, che sono e sono enti.

TEETETO È probabile che sia così.

OSPITE Grazie a ognuna delle sue forme dunque l'essere è molto, e il non essere, per la sua molteplicità, è senza fine.[39]

TEETETO Pare.

OSPITE [257a] Si deve dire dunque che l'essere di per se stesso è differente dagli altri generi.

TEETETO È necessario.

OSPITE Per noi, dunque, per quante volte gli altri generi sono, altrettante l'essere non è. Questo infatti, diverso dagli altri, è uno in sé, ma non è gli altri, d'altronde, perché sono molteplici.

TEETETO Su per giù è così.

OSPITE Ora anche a questo proposito non c'è da prendersela, dato che la natura dei generi ammette la comunanza degli uni con gli altri. se uno non concede queste considerazioni, convinto dei ragionamenti di prima, si convinca ora di quelli che ne conseguono.

TEETETO Dici il giusto.

OSPITE [257b] Vediamo ora questo problema.

TEETETO Quale?

OSPITE Quando parliamo del non ente, come pare, noi non diciamo qualcosa di contrario all'ente, ma soltanto di diverso.

TEETETO Come?

OSPITE Quando, ad esempio, parliamo di una cosa non grande, ti sembra forse che con tale frase noi vogliamo significare il piccolo e non l'eguale?

TEETETO Come?

OSPITE Ma non saremo d'accordo quando negazione venga a significare «contrarietà», bensì acconsentiremo soltanto a che il «né» e il «no» [257c] indichino qualcosa d'altro rispetto ai nomi cui vengono preposte, o meglio ancora rispetto agli oggetti cui sono apposti i nomi pronunciati dopo la negazione.

TEETETO È esattamente così.

OSPITE E ora pensiamo anche a questo, se anche tu sei d'accordo.

TEETETO A cosa?

OSPITE La natura del diverso a me pare suddivisa in tante parti allo stesso modo che la scienza.

TEETETO E come?

OSPITE In certo modo è una anche quella; ma ciascuna parte, separandosi da essa per congiungersi a un oggetto specifico, assume un proprio nome particolare. [257d] Ed è per questo che è possibile parlare di molte arti e di molte

scienze.

TEETETO Certamente.

OSPITE Dunque anche le parti della natura del diverso, pur essendo essa solo una, possono subire lo stesso processo di divisione.

TEETETO Può darsi. Ma vogliamo dire in che modo?

OSPITE Esiste una parte del diverso che si oppone al bello?

TEETETO Sì, c'è.

OSPITE Diremo che questa è anonima, oppure possiede un nome?

TEETETO Lo possiede. Quello che noi ogni volta definiamo «non bello», che non è diverso rispetto a nessun'altra cosa se non alla natura del bello.[40]

OSPITE Orsù, ora dimmi questo.

TEETETO [257e]E cosa?

OSPITE Non avviene così che il non bello viene così a essere un altro degli enti, di un particolare unico genere, separato e poi a sua volta in antitesi con un altro ente?

TEETETO Così è.

OSPITE Avviene dunque che il non bello sia una determinata opposizione di un ente contro un altro.

TEETETO È giustissimo.

OSPITE E dunque? Secondo questo ragionamento allora il bello avrà più essere e il non bello meno?

TEETETO per nulla.

OSPITE [258a] Quindi il non grande e il grande in sé dobbiamo dire che sono allo stesso modo.

TEETETO Allo stesso modo.

OSPITE E dunque stessa posizione avrà anche il «non giusto», come il «giusto», rispetto al fatto che l'uno per nulla ha più essere dell'altro?

TEETETO Come no.

OSPITE E parleremo in questa stessa maniera anche delle altre cose, in quanto la natura del diverso chiaramente appartiene agli esseri, ed essendo essa, pure è necessario porre che le sue parti anche sono enti, e niente di meno.

TEETETO Come no?

OSPITE Dunque, a quel che sembra, la natura di parte del diverso [258b] contrasta con quella dell'ente, sono una opposta all'altra, ma l'opposizione non è minore essere rispetto alla sostanza dell'essere stesso, in quanto non viene a significare cosa contraria all'essere, ma soltanto cosa diversa da quello.

TEETETO È molto chiaro.

OSPITE E quale nome possiamo attribuirle?

TEETETO È evidente che questo è proprio il non ente, quello di cui andavamo alla ricerca a motivo del sofista.

OSPITE Dunque, come dicevi, il non ente non è affatto inferiore, rispetto all'essere, a nessun altro degli enti: e bisogna con coraggio sostenere che il non ente possiede una propria specifica natura, allo stesso modo che il grande [258c] era grande, il bello era bello, e il non grande non grande, e il non bello non bello, e così anche il non ente allo stesso modo era ed è non ente, un genere unico che rientra nel numero dei molti enti. oppure, a questo proposito, abbiamo ancora qualche incertezza, Teeteto?

TEETETO Nessuna.

OSPITE Ma lo sai dunque che abbiamo disubbidito a Parmenide, spingendoci molto oltre la sua proibizione?

TEETETO E in che cosa?

OSPITE Spingendoci con la nostra ricerca molto oltre a quello che egli ci aveva proibito di indagare, noi ne abbiamo fatto la dimostrazione.

TEETETo E in che modo?

OSPITE [258d] Poiché egli dice in un passo: «Non accettar violenza su questo mai, che sia quel che non è; ma tu nella ricerca da questa via allontana il pensiero».[41]

TEETETO Infatti, dice proprio così.

OSPITE Noi dunque non solo abbiamo accertato che il non ente è ma abbiamo mostrato quale forma sia propria del non ente. infatti avendo dimostrato che la natura del diverso [258e] è ed è spartita in tutti gli enti che sono in rapporto fra loro, abbiamo avuto il coraggio di affermare che ciascuna parte di essa che si oppone all'ente, questa è veramente il non ente.

TEETETO E nel modo più assoluto, ospite, a me pare che abbiamo detto cose verissime.

OSPITE Ma qualcuno non venga a dire che noi siccome rendiamo chiaro che il non ente è il contrario dell'ente, abbiamo il coraggio di sostenere tuttavia che è. Noi, infatti, da tempo diciamo di lasciar perdere il contrario dell'essere, che ci sia o no, se è passibile di esame razionale [259a] o se è del tutto irrazionale. Quello che noi abbiamo detto ora, cioè che il non ente è, o qualcuno ci convince che non è detto bene, dandone la dimostrazione, o, finché non ne è capace, deve dire anche lui quel che diciamo noi, che i generi si mescolano gli uni con gli altri e che l'essere e il diverso attraversano ogni cosa e l'uno l'altro, ma che il diverso venendo ad avere parte dell'essere, non è, a causa di questa partecipazione, ciò di cui partecipa, ma è diverso, e poiché è diverso dall'ente è molto chiaro [259b] che necessariamente è il non ente. L'ente poi in quanto a sua volta ha parte del diverso, sarebbe diverso dagli altri generi, ed essendo diverso da tutti quelli, non è nessuno di essi né tutti gli altri insieme eccetto se stesso, tanto che a sua volta l'ente indiscutibilmente per mille cose e in mille situazioni non è, e così anche gli altri generi, sia uno per uno che tutti insieme,

in molti modi sono, in molti altri no.

TEETETO È vero.

OSPITE E se qualcuno non crede a queste contraddizioni deve fare la propria ricerca e dire qualcosa di meglio di quello che abbiamo detto ora. [259c] Ma se poi si compiace, come se avesse escogitato un qualcosa di difficile, di trascinare i discorsi ora da una parte, ora da un'altra, significa che non si è certo dedicato a cose degne di molta attenzione, come attestano ora i nostri ragionamenti. scoprire questo infatti non è cosa acuta né difficile, trovare quello invece è difficile e insieme anche bello.

TEETETO E cosa?

OSPITE Quello che è stato detto anche prima: il lasciare perdere queste cose che sono di nessun valore, ed essere in grado di seguire le cose dette contraddicendole una per una, quando uno viene a dire che il diverso [259d] è in qualche modo identico, e che l'identico è diverso, secondo l'aspetto per cui uno dice che l'uno o l'altro di essi subisce. Ma affermare che l'identico sia diverso in una maniera o in un'altra e che il diverso sia l'identico, e il grande piccolo e il simile dissimile, e compiacersi così di proporre sempre i contrari nei ragionamenti, non è questa una vera confutazione, ma è chiaro che è propria di chi, come un neonato, si è accostato da poco tempo agli enti.

TEETETO È esattamente così.

OSPITE E difatti, o buon amico, mettere mano [259e] a separare tutto da tutto non solo non è ben fatto ma soprattutto è proprio di uno culturalmente rozzo e lontano dalla filosofia.

TEETETO E perché?

OSPITE La soppressione più completa di tutti i ragionamenti consiste nello scindere ciascuna cosa da tutto il resto: infatti attraverso l'intreccio delle formetra di loro nasce

in noi la possibilità di ragionare.

TEETETO È vero.

OSPITE [260a] Considera dunque ora se non era appropriato poco fa che noi contestassimo uomini del genere e li costringessimo ad ammettere che un genere si mescola con l'altro.

TEETETO Appropriato per quale scopo?

OSPITE Perché il ragionamento per noi è uno dei generi dell'essere. Privati di questo, infatti, saremmo privati, che è la cosa più grave, della filosofia. E ancora, nel momento presente occorre che noi stabiliamo che cosa sia mai il ragionamento; se ne fossimo privati nel senso che assolutamente non esiste, se non sbaglio non saremmo più in grado di dire nulla. [260b] E ne saremmo privati, se ammettessimo la possibilità che non c'è nessuna mescolanza di una qualunque cosa con un'altra.

TEETETO Questo è giusto, ma non riesco a comprendere perché dobbiamo accordarci tra noi su cosa sia il ragionamento.

OSPITE Ma, forse, seguendomi su questa strada lo comprenderai molto facilmente.

TEETETO Su quale?

OSPITE Si è già reso manifesto a noi il non ente come un genere fra gli altri, distribuito in tutti gli esseri.

TEETETO È così.

OSPITE Dunque, dopo ciò, bisogna considerare se si mescola con l'opinione e con il ragionamento.

TEETETO E perché?

OSPITE [260c] Se il non ente non si mescola a opinione e ragionamento necessariamente tutto sarebbe vero; se si mescola invece hanno origine opinione e ragionamento falsi. perché opinare e dire i non enti è ciò che fa nascere il falso

nel pensiero e nel ragionamento.

TEETETO È così.

OSPITE E quando c'è il falso c'è anche l'inganno.

TEETETO Sì.

OSPITE E se c'è l'inganno ne consegue che tutto si riempie di rappresentazioni, di immagini, di apparenze.

TEETETO Come no?

OSPITE Ma noi dicevamo che il sofista si era rifugiato in questo luogo, [260d] lui che pretendeva di negare assolutamente l'esistenza del falso, perché a suo parere, non si può né pensare né dire il non ente, in quanto il non ente non ha alcuna parte in nessun modo della realtà.

TEETETO Era quel che dicevamo.

OSPITE Ora invece è apparso chiaro che il non ente ha parte dell'ente, tanto che su questo punto il sofista non vorrà ancora fare polemiche. potrebbe forse sostenere che alcune forme prendono parte del non ente, altre no, e che il ragionamento e l'opinione sono di quelle che non ne hanno parte, tanto che quanto all'arte che produce rappresentazioni e apparenza, nella quale sosteniamo che lui si trova, [260e] egli potrebbe ancora confutare che assolutamente non è, poiché opinione e ragionamento non hanno commistioni col non ente; non può esistere dunque assolutamente il falso, dal momento che non sussiste questa comunanza. per questi motivi dobbiamo considerare per primi ragionamenti, opinioni, apparenza, perché una volta che ci siano manifesti, possiamo ancora vedere la loro comunanza con il non ente, e, [261a] dopo averla constatata, dimostrare che il falso esiste e, dimostrato questo, possiamo intrappolarci dentro il sofista, se è colpevole, oppure lasciarlo libero, e dedicare la ricerca a un altro genere.

TEETETO Come pare, ospite, sembra perfettamente vero quanto è stato detto fin dall'inizio riguardo il sofista, che è un

genere difficile da catturare. pare infatti che si carichi di problemi, dei quali, quando ce ne getta innanzi uno, è necessario lottarci in ogni modo prima di potere raggiungere lui. ora, a fatica, siamo andati oltre a quello che ci ha gettato innanzi, cioè che il non ente non è, e ce ne getta innanzi un altro, [261b] e occorre dimostrare che il falso è sia nel ragionamento che nell'opinione, e dopo questo forse ce ne sarà un altro ancora, e un altro ancora dopo. E la fine, come pare, non si potrà mai vedere.

OSPITE Coraggio, Teeteto. Dobbiamo andare avanti, anche di poco, per quanto è possibile. Se ci si scoraggia in questi frangenti, che faremmo in altri, in cui non si riuscisse a portare a compimento nulla, o addirittura si fosse respinti indietro? Quando mai, dice [261c] il proverbio, uno che fa così potrebbe conquistare una città. Ora, mio buon amico, siccome già siamo andati piuttosto oltre nell'impresa che tu dici, è stato abbattuto da noi il bastione più grande, le altre questioni ormai saranno più facili e di minore conto.

TEETETO Dici bene.

OSPITE Consideriamo ora per prima cosa, come è stato detto poco fa, ragionamento e opinione per renderci conto più chiaramente se il non ente si congiunga con essi, o se l'uno e l'altro siano veri in modo assoluto, e nessuno dei due sia falso.

TEETETO È giusto.

OSPITE [261d] Orsù, secondo quanto si diceva sulle forme e sulle lettere, facciamo di nuovo l'esame, allo stesso modo, dei nomi. Risulterà chiaro infatti così quanto ora stiamo cercando.

TEETETO E quale problema dobbiamo focalizzare riguardo ai nomi?

OSPITE Se tutti sono in armonia tra di loro o nessuno; se alcuni tendono ad armonizzarsi e altri no.

TEETETO Questo almeno è chiaro: alcuni tendono ad armonizzarsi, altri invece no.

OSPITE Tu, forse, intendi dire questo: le parole pronunciate l'una dopo l'altra [261e] e che hanno un qualche significato, queste appunto si armonizzano, quelle invece che pure in serie ininterrotta non significano nulla, non si armonizzano.

TEETETO E cosa intendi dire con questo?

OSPITE Ciò che credevo tu pensassi nel dirti d'accordo. Noi abbiamo, nel linguaggio, un doppio genere di indicazioni circa l'essere.

TEETETO Quali sono?

OSPITE [262a] L'uno è chiamato nomi, l'altro verbi.

TEETETO Spiegami l'uno e l'altro.

OSPITE L'indicazione che abitualmente designa le azioni noi la chiamiamo verbo.

TEETETO Sì.

OSPITE E il segnale vocale che designa quelli che le compiono viene chiamato nome.

TEETETO Esattamente.

OSPITE Ora, solo con i nomi, pur messi in fila, non è possibile mai avere un discorso e neppure con verbi separati dai nomi.

TEETETO A questo punto non ci sono arrivato.

OSPITE [262b] È chiaro che tu ti eri fissato su qualcos'altro, quando, poco fa, ti dicevi d'accordo. Poiché è proprio questo che volevamo dire, che questi nomi, anche se vengono detti, così, di seguito, non danno luogo a un discorso.

TEETETO Come?

OSPITE Per esempio marcia, corre, dorme e quanti altri verbi designano azioni, anche se uno li pronuncia tutti in fila,

non per questo costruisce un discorso.

TEETETO E come potrebbe farlo?

OSPITE E ancora quando si dice leone, cerbiatto, cavallo e quanti altri nomi attribuiti a quelli che compiono le azioni, [262c] neppure secondo questa serie mai si può realizzare un discorso. Perché né in questa né in quella maniera le parole pronunziate indicano né azione, né inazione, né realtà di un ente, né di un non ente, prima che qualcuno non abbia fuso i verbi con i nomi. Allora si armonizzano e la prima fusione diviene subito un discorso, direi quasi il più semplice e breve dei discorsi.

TEETETO E in quale senso dici questo?

OSPITE Quando qualcuno dice: «L'uomo impara» non ammetti anche tu che questo è il più corto e il più semplice dei discorsi?

TEETETO [262d] Sì.

OSPITE Già così, infatti, in qualche modo esprime le cose che sono, che divengono, che sono divenute, che diverranno e non nomina solo, ma costruisce qualcosa intrecciando i verbi con i nomi. perciò noi diciamo che esprime e non che denomina solo e appunto a questa trama attribuiamo il nome di discorso.

TEETETO Giusto.

OSPITE E così, come avviene per le cose, che alcune stanno in armonia con le altre, e alcune no, così avviene anche per le designazioni vocali: alcune non si armonizzano, [262e] altre invece armonizzandosi tra di loro creano il discorso.

TEETETO È certamente così.

OSPITE C'è ancora questa piccola questione.

TEETETO Quale?

OSPITE Quando c'è un discorso è necessario che sia un

discorso con un oggetto, mentre è impossibile che non lo abbia.

TEETETO Infatti.

OSPITE E non dovrà anche avere una determinata qualità?

TEETETO Come no?

OSPITE Volgiamo la mente a noi stessi.

TEETETO Ce n'è bisogno.

OSPITE Ti farò un discorso ponendo insieme oggetto ad azione tramite il nome e il verbo. Tu dovrai dirmi su cosa verte il discorso.

TEETETO [263a] Sarà così secondo le mie possibilità. ospite «Teeteto siede». È forse un discorso lungo?

TEETETO No, è corto.

OSPITE È tuo compito dire cosa e chi riguardi.

TEETETO È chiaro che riguarda me ed è su di me. ospite E cosa dire di quest'altro?

TEETETO Quale?

OSPITE «Teeteto, con il quale ora parlo, vola».

TEETETO Anche su questo non si può dire altro eccetto che riguarda me ed è su di me.

OSPITE E possiamo dire che ciascun discorso, necessariamente, ha una sua determinata qualità?

TEETETO [263b] Sì.

OSPITE E di che qualità bisogna dire che ha ognuno di essi?

TEETETO Che l'uno in qualche modo è vero, l'altro invece falso.

OSPITE E quello fra essi che è vero dice come sono gli enti che riguardano te.

TEETETO Certo.

OSPITE E il falso dice cose diverse da quelle che sono?

TEETETO Sì.

OSPITE Dice dunque i non enti come enti.

TEETETO Pressappoco.

OSPITE Dice cose che sono diverse dagli enti che ti riguardano. Dicevamo infatti che su ciascun oggetto ci sono molti enti e molti non enti.

TEETETO Esattamente.

OSPITE [263c] Ora, il discorso che ho detto su di te per ultimo, per prima cosa, da quanto abbiamo abbiamo stabilito che sia il discorso, è giocoforza che sia uno dei più brevi.

TEETETO Proprio ora lo abbiamo riconosciuto.

OSPITE Poi riguarda qualcuno.

TEETETO Certamente.

OSPITE Ora, se non è a tuo riguardo non lo è nemmeno di un altro.

TEETETO E in che modo potrebbe esserlo?

OSPITE Ma non essendo a riguardo di nessuno non potrebbe nemmeno, nel modo più assoluto, essere un discorso: abbiamo infatti dimostrato che era tra le cose più impossibili che, essendo un discorso, fosse un discorso riguardo a nessuno.

TEETETO È molto giusto.

OSPITE [263d] Quanto è detto su di te, cose diverse ma trattate come identiche, non enti detti enti, nel modo più assoluto una tale combinazione fatta di verbi e di nomi viene a essere realmente e veramente un discorso falso.

TEETETO È verissimo.

OSPITE Ebbene? Pensiero, opinione, apparenza, non è chiaro ormai che tutti sorgono veri e falsi nella nostra anima?

TEETETO Come?

OSPITE Lo saprai più facilmente se prima capirai cosa mai

siano [263e] e in che cosa differisca ciascuno dagli altri.

TEETETO Basta che tu me lo spieghi.

OSPITE Pensiero e discorso dunque sono la stessa cosa: solo che l'uno è il dialogo che avviene all'interno dell'anima con se stessa senza voce, ed è proprio questo che viene chiamato pensiero.[42]

TEETETo Certamente.

OSPITE Invece il flusso dall'anima che vien fuori attraverso la bocca fluendo insieme con la voce viene chiamato discorso.

TEETETo È vero.

OSPITE Ma nei discorsi noi sappiamo che c'è…

TEETETo Cosa?

OSPITE L'affermazione e la negazione.

TEETETo Lo sappiamo.

OSPITE [264a] Ora quando questo avviene nell'anima secondo il pensiero, ma in silenzio, potresti chiamarlo diversamente se non opinione?

TEETETo E come?

OSPITE Ma allorché si presenta a qualcuno, non di per se stesso, ma attraverso una sensazione, una tale influenza in quale altro modo si potrebbe correttamente chiamare se non apparenza?

TEETETo in nessuno.

OSPITE E poiché si è dato un discorso vero e un discorso falso, e fra questi poi si è manifestato il pensiero, come dialogo dell'anima con se stessa, [264b] e l'opinione come risultato del pensiero, e quello di cui diciamo che sembra è un misto di sensazione e di opinione, ne consegue che anche di queste condizioni che sono congeneri al discorso alcune fra esse talvolta siano false.

TEETETO Come no?

OSPITE E ti accorgi dunque che opinione e discorso falsi sono stati trovati prima di quanto non ci aspettassimo quando, poco fa, avevamo timore di lanciarci in un'impresa del tutto interminabile, compiendo questa ricerca?

TEETETO Me ne accorgo.

OSPITE Allora non scoraggiamoci nemmeno per il resto. Siccome oramai [264c] queste cose ci sono chiare, ricordiamoci delle distinzioni operate prima secondo il tipo.

TEETETO E quali?

OSPITE Distinguiamo due tipi di arte figurativa, l'una che fa le rappresentazioni, l'altra le apparenze.

TEETETO Sì.

OSPITE E dicemmo anche che eravamo nell'incertezza in quale delle due fosse il sofista.

TEETETO Era proprio così.

OSPITE E mentre ci dibattevamo in questa incertezza, fummo colti da una vertigine ancora più grande al manifestarsi del ragionamento che confutava anoi tutti che immagine, rappresentazione, apparenza non sono [264d] assolutamente nulla, dato che non esiste mai il falso in nessun modo e in nessun luogo.

TEETETO Dici il vero.

OSPITE Ma ora, poiché è apparso chiaro che ci sono discorso e opinione falsi, ammetti pure che sono imitazioni degli enti e che da questa disposizione ne può venire un'arte tesa all'inganno.

TEETETO Si può concedere.

OSPITE E che il sofista appartenesse a uno di questi due aspetti era stato riconosciuto da noi anche nelle considerazioni di prima.

TEETETO Sì.

OSPITE Dunque proviamo a dividere ancora in due il

genere proposto, [264e]e a farci avanti sempre verso la destra di ciò che è stato scisso, tenendoci a ciò che è comune al sofista, finché, togliendo via tutto quello che è in comune con lui, e lasciandogli la sua congenita [265a] natura, possiamo dimostrare, soprattutto a noi stessi, quale è, e poi anche a quelli che, per natura, sono molto vicini al genere di ricerca che facciamo.

TEETETO Giusto.

OSPITE Dunque non abbiamo cominciato dividendo l'arte in creativa e acquisitiva?

TEETETO Sì.

OSPITE E nell'arte d'acquistare non si mostrava a noi il sofista nella caccia, nella competizione, nel commercio e in alcuni altri aspetti simili?

TEETETO Certamente.

OSPITE Ora, poiché l'arte della imitazione lo ha incluso in sé, è evidente che è l'arte del creare che per prima va divisa in due; [265b] l'imitazione infatti è una sorta di creazione, noi diciamo di rappresentazioni, ma non di cose autentiche. o no?

TEETETO Certamente sì.

OSPITE Dell'arte della creazione, per prima cosa, poniamo due parti.

TEETETO Quali?

OSPITE L'una divina e l'altra umana.

TEETETO Non ho ancora capito.

OSPITE Arte della creazione, se ricordiamo le cose dette all'inizio, affermavamo essere ogni potenza che divenga causa, per le cose che non erano prima, di divenire dopo.

TEETETO Me ne ricordo.

OSPITE [265c] Ebbene tutti gli esseri mortali e quante piante sulla terra germogliano da semi e da radici e quanto di

inanimato sta nella terra, corpi atti a liquefarsi e a non liquefarsi, non diremo che sorgono poi per opera di un altro artefice che non sia un dio, dal momento che prima non erano? O dobbiamo avvalerci dell'opinione e del detto della maggioranza…

TEETETO E quale?

OSPITE Quello secondo cui la natura li crea per una causa spontanea e senza un pensiero, o si deve ritenere che siano nati secondo un criterio prestabilito di una scienza divina che proviene da un dio?

TEETETO [265d] Io, probabilmente a causa della mia età, spesso mi rivolgo da una tesi all'altra; ma ora guardando te e comprendendo che tu ritieni che essi siano creati per intervento di un dio, la penso anch'io a questa maniera.

OSPITE Bene, Teeteto. E se pensassi che sei uno di quelli che col tempo cambiano oponione, ora con un ragionamento sorretto da logica stringente, tenterò di farti concordare. Dato però che comprendo la tua natura, che, anche [265e] senza i nostri discorsi, si volge da sola a ciò da cui dici di essere attratto, lascerò andare: sarebbe tempo sprecato. Ma porrò che le cose che si dicono create da natura sono opera di un'arte divina, mentre quelle composte dagli uomini in derivazione dalle prime, sono fatte da arte umana, e secondo questo ragionamento due sono i generi dell'arte della creazione: l'uno divino, l'altro umano.

TEETETO Giusto.

OSPITE Dividi pure ora di nuovo, l'una e l'altra arte in due parti.

TEETETO Come?

OSPITE [266a] Come allora hai diviso tutta l'arte della creazione secondo la larghezza, ora, invece, fallo di nuovo in lunghezza.

TEETETO Si tagli pure!

OSPITE Così quattro diventano le sue parti: due, in riferimento a noi, sono umane, le altre due, in riferimento agli dèi, sono divine.

TEETETO Sì.

OSPITE Ma le parti poi divise di nuovo in senso opposto, una per sezione produce cose reali, le due parti restanti possono essere chiamate, quasi con esattezza, arti che creano le rappresentazioni. E in questo modo, l'arte della creazione verrà divisa di nuovo in due parti.[43]

TEETETO [266b] Esponi pure come risultano di nuovo l'una e l'altra.

OSPITE Noi, in qualche modo, e gli altri esseri viventi e gli elementi primi da cui tutte le cose sono generate, il fuoco e l'acqua e quelli a essi congiunti, sappiamo che sono tutti generati da un dio e creati da lui a una a una. o no?

TEETETO Sì.

OSPITE A ciascuna di queste cose tengono dietro le rappresentazioni, non reali, ma create anch'esse da un'arte divina.

TEETETO Quali?

OSPITE Quelle che avvengono nel sonno e quante anche di giorno vengono chiamate apparizioni naturali, l'ombra quando nel fuoco sorge improvvisa una tenebra, [266c] o una doppia luce, una propria e l'altra da fuori che si congiungono in una sola, su piani lisci e levigati determina una forma che provoca una sensazione visiva contraria a quella che abitualmente si aveva prima.

TEETETO Due allora sono le opere della creazione divina, l'oggetto reale e la rappresentazione che a ciascuno tiene dietro.

OSPITE E che dire dell'arte nostra, quella degli uomini? Non costruisce forse le case con l'edilizia e un'altra sorta di casa con la pittura, che è come un sogno di chi è desto?

TEETETO [266d] Ma certamente.

OSPITE Così dunque anche della nostra arte umana del creare si può avere la distinzione in due, come due sono nell'esempio; cioè diciamo la cosa che è, da una parte e la sua rappresentazione dall'altra.

TEETETO Ora ho compreso meglio e pongo due specie al doppio aspetto dell'arte di creazione, secondo una divisione, arte divina e arte umana, secondo un altra, capacità creatrice delle cose stesse, e capacità creatrice di determinate copie a esse simili.

OSPITE Ma dell'arte creatrice di rappresentazioni ricordiamo che ci dovevano essere come generi l'arte di creare le immagini e l'arte di creare le apparenze, se il falso [266e] era realmente un ente falso e cioè per natura uno dei non enti.

TEETETO Era infatti così che si diceva.

OSPITE È evidente dunque, e per questa ragione li conteremo, senza discussione, come due specie.

TEETETO Sì.

OSPITE [267a] L'aspetto dell'apparenza, dunque, lo dividiamo ancora una volta in due.

TEETETO E come?

OSPITE Vi è un'apparenza prodotta per mezzo di strumenti, un'altra, invece, ove lo stesso creatore dell'apparenza offre se stesso come strumento.

TEETETO Come dici?

OSPITE A mio parere quando qualcuno avvalendosi del proprio corpo lo fa apparire uguale al tuo o rende la propria voce simile alla tua, questa specie dell'arte dell'apparenza viene chiamata se non sbaglio imitazione.

TEETETO Sì.

OSPITE Teniamoci da parte dunque questo aspetto

dell'arte delle apparenze chiamandolo mimetico. L'altro invece lasciamolo da parte, colti da indolenza, e lasciamo pure [267b] che un altro lo riconduca a unità e gli attribuisca un nome confacente.

TEETETO Una parte dunque la conserviamo, l'altra la accantoniamo.

OSPITE Ma anche questa, Teeteto, vale la pena di considerarla ancora doppia. Cerca di capire per quali ragioni.

TEETETO Di' pure.

OSPITE Alcuni imitatori compiono questa operazione sapendo bene quello che imitano, altri, invece, senza saperlo. E quale distinzione più seria porremo noi che ignorare e conoscere?

TEETETO Nessuna.

OSPITE L'imitazione dunque della quale si diceva poco fa era quella di chi conosce; qualcuno, infatti, conoscendo te e i tuoi lineamenti, potrebbe imitarli.

TEETETO [267c] Come no?

OSPITE Ma che dire della forma della giustizia e complessivamente di tutta la virtù? Non sono dunque molti che, pur non conoscendola, ma in qualche modo raffigurandosela, compiono ogni sforzo per farla apparire come cosa presente in essi, dandosi a imitarla in particolar modo con le opere e con le parole?

TEETETO Certamente ce ne sono molti.

OSPITE E forse dunque tutti ottengono di sembrare giusti, pur non essendolo affatto, o avviene tutto il contrario di questo?

TEETETO Tutto il contrario.

OSPITE [267d] Occorre dire dunque a mio parere che questo è un imitatore differente da quello di prima, questo che non conosce, diverso da quello invece che sa.

TEETETO Sì.

OSPITE E dove prendere poi un nome che si addica all'uno e all'altro? È evidente infatti che è difficile, poiché, come pare, in quelli che se ne sono occupati prima c'era un'antica e stolta indolenza nel dividere i generi secondo gli aspetti tanto che nessuno si è preoccupato di effettuare la distinzione. Ed è per questo necessariamente non c'è grande disponibilità di nomi. Tuttavia, anche se è alquanto ardito dirlo in questo modo, per fare una distinzione chiameremo una l'imitazione che avviene con l'opinione [267e] e quella che avviene con conoscenza la chiameremo imitazione cognitiva.

TEETETO Sia pure così.

OSPITE Dunque ci si deve avvalere della prima: il sofista infatti non si trova tra chi sa, ma tra chi imita.

TEETETO Certamente.

OSPITE Ora esaminiamo l'imitatore con opinione come un pezzo di ferro, per vedere se è integro o ancora con qualche incrinatura.

TEETETO Certamente. Esaminiamolo pure.

OSPITE Dunque, una ce ne ha, e grande. Uno di loro è un balordo, [268a] che crede di sapere quello di cui ha appena una opinione; quanto al carattere dell'altro, per l'incessante pratica nei ragionamenti, ha sempre molto sospetto e timore di non conoscere quelle cose che di fronte agli altri ostenta di conoscere bene.

TEETETO È proprio così il genere di ciascuno dei due di cui parli.

OSPITE E dunque possiamo supporre l'uno come imitatore semplice, l'altro come imitatore che finge?

TEETETO È verosimile.

OSPITE E del secondo dobbiamo dire che ce n'è un solo genere, oppure due?

TEETETO Vedi tu.

OSPITE [268b] Considerando la cosa, a me pare siano due. Vedo l'uno capace di fingere in pubblico, con lunghi discorsi, di fronte alle moltitudini; l'altro in privato, che con brevi discorsi costringe l'interlocutore a venire in contraddizione con se stesso.

TEETETO È molto vero quello che dici.

OSPITE E quale indicheremo come soggetto dei discorsi lunghi: il politico o il demagogo?

TEETETO Il demagogo.

OSPITE E come chiameremo l'altro? Sapiente o sofista?

TEETETO È impossibile chiamarlo sapiente, poiché abbiamo posto che non sa. [268c] Ma siccome è un imitatore del sapiente è chiaro che prenderà un nome che in qualche modo lo richiama: e ho capito ormai che lui è proprio quello che occorre definire realmente e veramente «sofista».

OSPITE E dunque, allacciandone la fine al principio, non chiuderemo ancora il suo nome come una catena?

TEETETO Esattamente.

OSPITE Tale sarà dunque l'imitazione dell'arte di contraddizione, parte simulatrice dell'opinione, del genere che crea apparenze che deriva dalla capacità di creare immagini, che è parte umana e non divina dell'arte del creare, la parte cioè che crea meraviglie nei discorsi: chi dirà che di questa genia, di questo sangue è il sofista vero, a quel che sembra, dirà la verità al massimo grado.

TEETETO È assolutamente così.

1. Il dialogo segue idealmente lo svolgimento del Teeteto a conclusione del quale Socrate ha dato appuntamento ai suoi interlocutori per avere un nuovo incontro all'indomani presso il portico del Re: cfr. la nota 97 al Teeteto. Con essi appare un

nuovo personaggio: l'ospite di Elea che resta anonimo per tutto il dialogo, e ha il compito di portavoce della dottrina eleatica, cioè di Parmenide e della sua «scuola». Per Teeteto e Teodoro, gli altri interlocutori di Socrate nel Sofista, cfr. le note 2 e 5 al Teeteto.

2. Odyssea XVII 486.

3. Per Parmenide cfr. la nota 15 al Teeteto.

4. Il τί ἐστι applicato alla realtà, non alla pura parola. Ma, soprattutto quando la cosa non è dinanzi, separare il τί ἐστι al livello linguistico e il τί ἐστι al livello reale è operazione ardua.

5. Ovviamente non può essere iscritta tra le inanimate l'arte di colui che si immerge sotto l'acqua.

6. Tutto questo giro di parole, come anche di immagini che precedono, è condotto con certa insistenza da Platone per introdurre gradualmente, con ricchezza di esemplificazioni, il concetto e la figura di sofista.

7. In questa insistita (anche troppo) distinzione di generi, parti e specie, qui Platone parla di commercio diretto e scambio.

8. Dallo scambio al minuto, che si compie in città, quello appunto di rivenduglioli al dettaglio, al commercio tra città e città.

9. In breve il testo accenna qui all'arte dei bagni, cioè alla purificazione corporea esterna.

10. Si coglie in questo arzigogolato ragionamento una sorta di positivismo conguagliatorio: quasi un culto delle distinzioni più ampie, quali che siano, e non di fatti.

11. Appare qui superato l'intelletto etico: malattia, bruttezza, discordia, sproporzione, iniquità, ignoranza (sproporzione tra anima e ideale dell'anima). Come combatterli: ad esempio la ginnastica dell'anima è l'insegnare.

12. L'insegnare dunque, come si diceva, è visto come ginnastica dell'anima.

13. L'educazione dunque viene considerata come ginnastica mentale (dell'anima) che riesce a togliere l'ignoranza dell'ignoranza.

14. La sofistica nobile, quella appunto che attraverso l'arte di educare contesta la credenza di chi pensa di sapere senza sapere nulla, viene distinta da tutte le altre forme di sofistica.

15. Tra gli argomenti che si dibattevano negli incontri con i sofisti c'erano anche quelli della πολυσοφία 'conoscenza di molte cose', e pavoofia 'conoscenza di tutto'.

16. L'arconte re istruiva i processi: il sofista, dunque, come incantatore, mago, in fondo seduttore della gioventù, doveva dare conto del suo operato. Non si dimentichi che Socrate fu tratto in tribunale, giudicato e condannato presso a poco con tali accuse.

17. Frammento dal poema di Parmenide Sulla natura, del quale possediamo ampi resti ad opera di Sesto Empirico, di Simplicio e dello stesso Aristotele, che ne riportò in alcuni suoi trattati. La tesi principale di Parmenide è: «L'essere è, il non essere non è».

18. Davvero efficace questa presentazione di filosofo astratto.

19. In queste ultime battute si può cogliere, almeno in forma implicita, già nella sofistica un metodo definitorio; e c'è anche chi avanza il dubbio che possa essere vera la tesi di chi vede nella sofistica a grandi linee la tematica di Socrate.

20. Nel Teeteto l'errore era visto nello scambio di una idea con un'altra o con un sensibile; e anche là apparivano difficoltà. Qui l'errore è nel pensiero del non essere.

21. Per la scuola di Elea e Parmenide si veda la nota 15 al Cratilo. Senofane di Colofone (VI-V secolo a.C.) fu poeta e filosofo. Per vivere esercitò il mestiere di rapsodo, non sempre ricavandone gli annessi guadagni, perché, secondo la tradizione, ai versi omerici che recitava, faceva seguire i suoi commenti critici contro l'antropomorfismo della tradizione e il suo politeismo. Affermò la superiorità della poesia e soprattutto del pensiero sul valore che emergeva dalle gare di Olimpia. C'è chi lo considera come precursore del monismo, cioè dell'Essere Uno della scuola di Elea. Oltre alla critica contro l'antropomorfismo politeistico il suo pensiero si segnala per aver tratteggiato un concetto di divinità secondo i canoni del λόγος ('ragione') facendone un essere unico, non mai generato, sufficiente per sé e in grado di compiere qualunque cosa con la sola potenza del pensiero.

22. Per Muse della Ionia e della Sicilia devono intendersi rispettivamente Eraclito di Efeso e Empedocle di Agrigento. Per il primo cfr. le note 71 e 74, per il secondo la nota 15 al Teeteto.

23. Notevole in Platone questo atteggiamento contro certa filosofia che non "dialoga".

24. Ancora una citazione dal Περὶ φύσεως di Parmenide: cfr. la nota 17.

25. Nelle ultime battute dell'ospite relative alla divisione in parti del tutto o tuttouno e all'indivisibilità dello stesso ente si assiste al superamento rispettivamente e al non superamento della posizione parmenidea.

26. L'essere dunque qui viene considerato come "potenza" di agire e patire, di influire a essere influenzato.

27. Dopo la distinzione fra essenza e divenire, il divenire viene visto anche come oggetto di sensazione (altrove di opinione).

28. Le questioni qui si fanno sempre più sottili e insidiose: l'essere conosciuto è azione? Oppure l'essere conosciuto è ciò che subisce l'azione? E se l'essenza è mossa nell'essere conosciuto, allora non è più immutabile.

29. Condizioni oggettive dell'intelletto dunque sono idee di relazione: profondissime.

30. L'"essere" dunque è mobile e immobile a un tempo: e la definizione dell'"essere" non può che comprendere moto e stasi.

31. Si nota qui un parallelismo gnoseologico fra ente e non ente: sciogliere le aporie dell'uno vuol dire sciogliere quelle dell'altro.

32. È l'obiezione più radicale che si muove alla scuola di Megara e che la

riconduce all'eleatismo.

33. Personaggio di cui sappiamo ben poco: godeva fama di poter predire il futuro per una voce che glielo suggeriva dall'interno.

34. In Eraclito questo verrebbe visto come partecipazione fra gli opposti.

35. Siccome le tre possibilità sono state vagliate è il caso di dire: quartum non datur!

36. La scienza dialettica dunque, o filosofia, è vista qui come la musica delle idee, che sa quali sono gli accordi fra di esse idee.

37. La differenza che intercorre fra filosofo e sofista è la stessa che sussiste tra luce e tenebre. Che la mente dei più non possa elevarsi alla contemplazione divina è concetto svolto con ampiezza nella Repubblica.

38. Qui si tocca la questione dell'essere assoluto e relativo e cioè tra identità e diversità.

39. Dell'essere dunque qui viene vista la molteplicità, del non essere l'infinità. del diverso è concepita come divisione del diverso (atomisticamente).

40. La relatività

41. Vengono ripresi i versi parmenidei già citati a 237a (cfr. la nota 17).

42. Il pensiero dunque è uguale al dialogo dell'anima con se stessa al proprio interno senza parole.

43. È il solito e ormai abusato procedimento. A parte il rigore dell'argomentazione, nel Sofista si avverte un senso di maggiore pesantezza rispetto ai dialoghi precedenti. La stessa assenza di Socrate (presente come maschera muta) toglie alla discussione l'abituale, fresca immediatezza. Il personaggio di Teeteto, che nell'omonimo dialogo appariva come un giovinetto desideroso di apprendere, qui ha un ruolo del tutto strumentale: quando non formula qualche domanda per introdurre un nuovo argomento, si limita a reiterate professioni di assenso alle posizioni dell'ospite. Per certo siamo di fronte a un momento marcato del progressivo distacco di Platone dal pensiero di Socrate. Resta, certo, la confutazione serrata delle posizioni sofistiche, condotta, tuttavia, quasi utilizzando proprio le peculiari inclinazioni analitiche dei sofisti, la loro attitudine a introdurre una serie di sottili suddivisioni e distinguo. D'altro canto, il giovane Platone aveva ben potuto conoscere e sperimentare da vicino quella tecnica argomentativa, sia pure posto al riparo della solida dialettica di Socrate.

Πολιτικός / Politico

Il Politico *appartiene, con buona probabilità, all'ultima fase degli scritti platonici, che si colloca in un periodo di tempo immediatamente successivo al secondo viaggio in Sicilia del filosofo (366-65 a.C.). Il dialogo dovrebbe essere immediatamente successivo al* Sofista*, di cui risulta essere, sul piano dei contenuti, la chiara continuazione: Socrate invita lo Straniero di Elea, il personaggio principale del dialogo, ad affrontare, insieme con Socrate il Giovane (destinato a rilevare il ruolo di Teeteto, al quale, reduce dalla fatica della recente discussione del* Sofista*, viene concesso di riposarsi), il secondo dei tre argomenti che erano stati posti nell'esordio del* Sofista*, vale a dire, appunto, quello riguardante l'uomo politico.*

Con il Politico*, dunque, Platone torna ad occuparsi del problema dello Stato che aveva rappresentato il fulcro dell'interesse nella* Repubblica*: ma se nella* Repubblica *l'analisi di Platone si era focalizzata intorno allo Stato ideale e alla perfetta forma di governo, nel* Politico *l'attenzione si sposta sullo Stato che potremmo definire "reale", il quale è inevitabilmente viziato dalle imperfezioni delle forme di governo e delle leggi che lo regolano. In altri termini, se da un lato l'indagine filosofica dello Straniero e di Socrate il Giovane deve mirare alla definizione della vera arte o scienza politica, e quindi del vero uomo politico, intento a realizzare il bene di ogni singolo cittadino, è pur vero che questa indagine non potrà prescindere da una serie di difficoltà, riassumibili nello scarto tra un modello teorico e la situazione che emerge appunto, dall'esame delle forme di governo e delle leggi storicamente*

vigenti.

Il dialogo si regge fondamentalmente su un procedimento analitico, che si avvale di successive suddivisioni e identificazioni concettuali. La prima suddivisione riguarda le arti (o scienze), che vanno distinte in due grandi gruppi: quelle "conoscitive", che non hanno alcun rapporto con l'agire, e quelle "operative", le quali generano corpi che prima non avevano esistenza. La scienza politica appartiene al primo gruppo, dal momento che per l'uomo politico, o per il re, è molto più semplice mantenere il potere con la perspicacia dell'animo piuttosto che facendo affidamento alle sole forze fisiche. Le scienze conoscitive vengono a loro volta distinte in scienze che «forniscono soltanto giudizi» e in quelle che, oltre ai giudizi, forniscono anche direttive (come avviene all'architetto, che non deve limitarsi ai calcoli puri, ma deve anche preoccuparsi che la sua attività teorica si esplichi in un ambito operativo, attraverso i comandi che può impartire agli operai). La scienza politica impartisce ordini propri, a differenza, ad esempio, degli araldi che comandano in base a degli ordini impartiti da altri.

Dopo un'ulteriore divisione delle cose che sono generate in esseri inanimati e in esseri viventi, e dopo che si è stabilito che la politica si occupa dell'"allevamento" degli esseri viventi presi in gruppo e non individualmente, Socrate il Giovane divide gli uomini dalle bestie. Ma questa divisione, che allo Straniero pare frettolosa, dà luogo a una breve digressione metodologica: il metodo della divisione assomiglia al difficile lavoro d'intaglio, nel corso del quale bisogna procedere cesellando con cura le parti mediane, e non si può separare grossolanamente una piccola parte da tutto il resto. Per questa ragione non ha alcun senso dividere gli esseri viventi in uomini e bestie, ma bisogna inizialmente dividerli in "domestici" e "selvatici", e, successivamente, in "esseri che vivono nell'acqua" e in quelli che "camminano sulla terra"; fra questi ultimi, attraverso

successive partizioni, compaiono gli uomini, che il politico si occupa di "condurre al pascolo". Qui giunto, tuttavia, lo Straniero ammette che si sarebbe potuta percorrere una strada più breve, dividendo direttamente gli animali che camminano in bipedi e quadrupedi e individuando, dopo questa suddivisione, la politica.

Resta che né la strada più lunga, né quella più breve hanno consentito di giungere ad una definizione soddisfacente della vera arte politica: numerosi altri "pastori", infatti, sembrano contendere le prerogative dell'uomo politico, e dunque risulta del tutto arbitrario affermare che il politico, e non altri, è il pastore del gregge umano.

Si profila così la necessità di battere un'altra strada, ricorrendo questa volta al mito. Tutto quanto il cosmo segue due grandi movimenti rotatori che periodicamente si invertono, di cui uno è quello attuale, che determina anche l'attuale corso degli astri, del sole, e della luna, e l'attuale ciclo della nascita e della morte, mentre l'altro, precedente a questo, segna quella che viene chiamata l'età di Crono, una sorta di età dell'oro favolosa in cui il corso degli astri seguiva orbite opposte a quelle di adesso, e opposto era anche il ciclo della nascita e della morte degli esseri viventi. In quel ciclo precedente al nostro la divinità guidava l'universo come il timoniere guida la sua nave, e agli esseri viventi, che non nascevano dagli accoppiamenti reciproci, ma direttamente dalla terra, ed erano governati da numerose divinità e da pastori divini, si presentava spontaneamente dal suolo tutto ciò che serve per vivere.

Ma a questo punto lo Straniero e il suo interlocutore scoprono di aver commesso almeno due errori: il primo, il più grave, è stato quello di aver scambiato il pastore del gregge umano dell'attuale ciclo (cui mira l'indagine) con quello che visse nel ciclo precedente; il secondo errore è stato quello di aver assunto, con il ricorso al mito, un modello sproporzionato rispetto

all'oggetto dell'indagine in corso. Occorre dunque trovare un modello meno complesso del mito e soprattutto più congruo con l'indagine stessa.

Il modello che si riferisce all'arte del tessere sembra rispondere a questi requisiti. Lo straniero torna ancora una volta a suddividere, da un lato, tutte le arti che si occupano della fabbricazione dei mezzi di difesa e di riparo, sino a giungere, appunto, all'arte del tessere; dall'altro vengono ricordate tutte le arti in qualche misura legate al tessere e che, in vista della realizzazione del prodotto finale, possono essere considerate semplici concause (l'arte del cardare, ad esempio). Il modello della tessitura viene concordemente accettato dai due interlocutori: sulla scorta di esso, la politica, che è la causa dello Stato, viene ulteriormente separata e divisa da tutte quelle arti che sono "ausiliarie", e dunque concause.

Il dialogo può ora avviarsi alla parte finale, per noi forse la più ricca di interesse. Vengono enumerate le forme di governo vigenti: monarchia, aristocrazia, democrazia, tirannia e oligarchia. Per stabilire quale di esse sia la migliore, è necessario rapportarle a quell'arte o scienza politica cui mira l'indagine in corso. E siccome soltanto l'uomo politico può detenere la vera arte politica, si deve necessariamente concludere che l'ottima forma di governo coincide con il potere stesso del politico, sia che costui governi facendo riferimento alla legge, sia che da essa decida di prescindere, sia che alla base del suo potere vi sia il consenso popolare, sia che non vi sia, sia che sia ricco, sia che sia povero. Ma Socrate il Giovane chiede come possa l'uomo politico prescindere dalla legge. Tale obiezione fornisce l'occasione allo Straniero di muovere una critica, circoscritta a un ambito puramente teorico, all'operato delle leggi, le quali prescrivono norme di carattere generale, senza tenere conto delle singole esigenze dei cittadini, né delle singole circostanze che possono via via mutare nel tempo.

Ma si tratta, appunto, di critiche che possono essere mosse

soltanto in sede teorica, dal momento che l'analisi di Platone non punta più a elaborare il modello di una comunità ideale, ma piuttosto a esaminare la situazione che si determina per l'assenza di una perfetta forma di governo: in mancanza di questa le leggi, benché non possano provvedere alle esigenze di ciascuno, devono fungere da guida per tutte quelle forme di governo che mirino ad imitare la migliore. Per quanto riguarda la democrazia, «fra tutte queste forme di governo è la peggiore, se esse sono fornite di legge, è invece la migliore se esse vanno tutte in senso opposto alle leggi» (303a).

Ora che, attraverso successive "depurazioni", l'oggetto della ricerca appare finalmente in tutta la sua purezza, resta da domandarsi quale sia il tessuto che la scienza politica è in grado di realizzare. Per comprenderlo, bisogna ancora prendere in esame due aspetti che fanno parte della virtù – il valore e la saggia temperanza – e che si rispecchiano fedelmente nelle indoli dei cittadini: da un lato, infatti, vi sono gli uomini temperanti che trascorrono la loro vita all'insegna della moderazione e della tranquillità – ma se si segue costoro si correrà il rischio di farsi soggiogare dagli stati vicini –, dall'altro vi sono i cittadini valorosi, che con la loro continua brama di guerre trascinano la patria in rovina.

Compito dell'arte politica sarà quello di educare e di intrecciare fra loro queste due diverse indoli che convivono all'interno dello Stato, realizzando in tal modo il migliore fra tutti i tessuti e garantendo sempre tutto quanto conviene alla felicità dei cittadini.

Enrico Pegone

SOCRATE [257a] Ti devo molta riconoscenza, Teodoro, per avermi fatto conoscere Teeteto e nello stesso tempo anche lo straniero.[1]

TEODORO Presto, Socrate, mi ringrazierai tre volte tanto, non appena essi ti avranno tratteggiato sia la figura del politico, sia quella del filosofo.

SOCRATE Bene. In questo modo, caro Teodoro, diremo di aver ascoltato ciò dalla persona più capace per quanto riguarda i calcoli e la geometria?

TEODORO [257b] In che modo, Socrate?

SOCRATE Benché tu abbia assegnato un uguale valore a ciascuno di questi uomini, essi, per il loro effettivo valore, sono distanti l'uno dall'altro più di quanto si possa rappresentare secondo una proporzione matematica propria della vostra arte.

TEODORO Bene, Socrate, per il nostro dio Ammone, e giustamente, e certamente con buona memoria mi rimproveri per il mio errore di calcolo. Di questo ti chiedo conto più tardi. E tu, straniero, non stancarti affatto di essere compiacente nei nostri confronti, ma subito, sia che tu scelga prima l'uomo politico, [257c] sia che tu scelga il filosofo, quando lo hai scelto, comincia a trattarlo.

STRANIERO Questo lo si deve fare, Teodoro: una volta che abbiamo cominciato l'esame di queste cose, non si devono lasciare prima di averle condotte a termine. Ma con questo nostro Teeteto come devo regolarmi?

TEODORO A proposito di che cosa?

STRANIERO Lo lasceremo riposare prendendo al suo posto il suo compagno di esercizi, questo Socrate qui? O cosa

consigli?

TEODORO Fai questa sostituzione, proprio come dici: poiché sono entrambi giovani, sopporteranno più facilmente ogni fatica, se si riposeranno.

SOCRATE [257d] E può darsi, straniero, che entrambi abbiano chissà da dove una certa parentela con me. Per quanto riguarda uno di loro, voi dite che mi assomigli per le fattezze del volto, per quanto riguarda l'altro, ha il nome [258a] uguale al mio, e il nome fa pensare ad una certa familiarità. Noi dobbiamo essere sempre attenti nel riconoscere chi ci è affine durante le conversazioni. Con Teeteto dunque ho intrecciato io stesso ieri delle conversazioni e adesso l'ho ascoltato mentre rispondeva, ma di Socrate non posso dire né una cosa né l'altra. Bisogna che anche costui sia posto sotto osservazione. A me dunque risponda più avanti, adesso invece risponda a te.

STRANIERO Sarà così. Socrate, hai ascoltato Socrate?

SOCRATE IL GIOVANE Sì.

STRANIERO Sei d'accordo con quello che dice?

SOCRATE IL GIOVANE Certamente.

STRANIERO [258b] Mi sembra che da parte tua non ci siano opposizioni, e allo stesso modo, per quel che mi riguarda, dovrei avere ancora meno ragioni di oppormi. Ma dopo il sofista è necessario, per quel che mi sembra, che noi due prendiamo in esame l'uomo politico. Allora dimmi: dobbiamo porre anche costui fra le persone dotate di scienza, o come facciamo?

SOCRATE IL GIOVANE Facciamo così.

STRANIERO Dobbiamo allora distinguere le scienze, come quando prendevamo in esame il precedente?

SOCRATE IL GIOVANE Forse sì.

STRANIERO Non proprio secondo la stessa procedura,

Socrate, mi sembra che deve avvenire la divisione.

SOCRATE IL GIOVANE E allora?

STRANIERO [258c] Allora secondo un'altra procedura.

SOCRATE IL GIOVANE Mi sembra verosimile.

STRANIERO Dove si troverà il sentiero della politica? Infatti bisogna trovarlo, e, dopo averlo distinto dagli altri, dobbiamo assegnargli un unico tratto distintivo, e dopo aver indicato per le altre diramazioni del sentiero un'altra unica specie, dobbiamo fare in modo che la nostra anima pensi tutte le scienze come appartenessero a due specie.

SOCRATE IL GIOVANE Questo, io credo, è ormai tuo compito, straniero, e non mio.

STRANIERO [258d] Bisogna, Socrate, che sia compito anche tuo, quando la questione ci sia chiara.

SOCRATE IL GIOVANE Dici bene.

STRANIERO Dunque l'arte del calcolo e alcune altre arti affini a questa non risultano prive dell'aspetto operativo, offrendo invece soltanto quello conoscitivo?

SOCRATE IL GIOVANE È così.

STRANIERO Mentre le arti che riguardano la costruzione di case e tutte quelle manuali possiedono un aspetto scientifico [258e] che è connaturato ed inerente così per dire all'aspetto operativo, e insieme conducono a compimento i corpi da essi generati e che prima non esistevano.

SOCRATE IL GIOVANE E allora?

STRANIERO In questo modo allora separa tutte le scienze, chiamando le une "operative", le altre "conoscitive".

SOCRATE IL GIOVANE Sia pure così: dell'unica scienza considerata nella sua interezza vi siano due specie.

STRANIERO Considereremo forse il politico come un re, come un padrone, e ancora come un amministratore della casa, chiamando con tutti questi nomi una sola cosa, oppure

diciamo che vi sono tante arti quante sono i nomi con cui vengono chiamate? Ma preferisco che tu mi segua di qui.

SOCRATEil giovane Per dove?

STRANIERO [259a] In questa direzione. Se un privato cittadino sia in grado di dare un parere a uno dei medici che esercitano pubblicamente la professione, non è necessario assegnargli il nome dell'arte identico a quello che possiede colui a cui dà consigli?

SOCRATE IL GIOVANE Sì.

STRANIERO E allora? Se un privato cittadino è in grado di consigliare chi regna su una regione, non diremo che possiede la scienza che necessariamente deve possedere il governante stesso?

SOCRATE IL GIOVANE Lo diremo.

STRANIERO [259b] Ma l'arte di regnare non appartiene a chi è davvero re?

SOCRATE IL GIOVANE Sì.

STRANIERO E chi la possiede, che sia un governante o un privato cittadino, non sarà in ogni caso corretto chiamarlo "uomo regale", proprio in virtù di quest'arte?

SOCRATE IL GIOVANE Sì, mi sembra giusto.

STRANIERO Lo stesso discorso vale per l'amministratore della casa e per il padrone.

SOCRATE IL GIOVANE E allora?

STRANIERO Come allora? Ci sarà forse una certa differenza fra l'organizzazione di una grande famiglia e la dignità di un piccolo Stato, dal punto di vista del potere?

SOCRATE IL GIOVANE Nessuna.

STRANIERO [259c] E forse, in base a quel che abbiamo adesso esaminato, è chiaro che vi è un'unica scienza che riguarda tutto ciò: sia che uno la chiami "regia" o "politica" o "dell'amministrazione della casa", non c'è alcuna differenza

tra noi e quello.

SOCRATE IL GIOVANE E allora?

STRANIERO Ma questo è chiaro, ossia che ogni re ha ben poche possibilità di mantenere il potere con le proprie mani e in generale con la forza fisica, in confronto alla perspicacia e alla forza dell'animo.

SOCRATE IL GIOVANE Sì, è chiaro.

STRANIERO Vuoi che affermiamo che il re ha più familiarità con il conoscere che con l'arte manuale e [259d] in generale pratica?

SOCRATE IL GIOVANE E dunque?

STRANIERO La politica e il politico, l'arte del regnare e il re, noi riuniremo tutto ciò in un medesimo punto, come se si trattasse di un unico concetto? _

SOCRATE IL GIOVANE È chiaro.

STRANIERO Non potremmo procedere in successione logica, dividendo, dopo di ciò, l'aspetto conoscitivo delle scienze?

SOCRATE IL GIOVANE Certamente.

STRANIERO Presta attenzione se ci sarà possibile scorgere una fenditura all'interno di questo aspetto.

SOCRATE IL GIOVANE Spiegami quale.

STRANIERO [259e] Questa qui. Prima vi era per noi una certa arte del calcolo.

SOCRATE IL GIOVANE Sì.

STRANIERO La quale appartiene, io credo, assolutamente al gruppo delle arti che possiedono l'aspetto conoscitivo.

SOCRATE IL GIOVANE E come no?

STRANIERO All'arte del calcolo che riconosce la differenza fra i numeri assegneremo forse un compito più grande, oltre a quello di dare un giudizio a ciò che riconosce?

SOCRATE IL GIOVANE E allora?

STRANIERO E ogni architetto non opera lui stesso, ma sovrintende quelli che operano.

SOCRATE IL GIOVANE Sì.

STRANIERO Mette a disposizione la conoscenza, non la manualità.

SOCRATE IL GIOVANE È così.

STRANIERO [260a] A buon diritto si potrebbe dire che partecipa dell'aspetto conoscitivo della scienza.

SOCRATE IL GIOVANE Certamente.

STRANIERO Ma, credo, a costui che giudica non conviene porre un termine né abbandonare il lavoro, come fa chi calcola, ma deve ordinare a ciascuno di quelli che operano ciò che è conveniente, finché essi non abbiano realizzato quanto è stato loro affidato.

SOCRATE IL GIOVANE Giusto.

STRANIERO Non contengono forse tutte quante l'aspetto conoscitivo le arti di questo genere e quante si accompagnano all'arte del calcolo, anche se questi due generi si differenziano fra loro [260b] perché uno fornisce giudizi e l'altro comanda?

SOCRATE IL GIOVANE Così sembra.

STRANIERO Dunque se di tutta quanta la scienza conoscitiva distinguessimo definendo una parte "preposta al comando" e l'altra "preposta al fornire giudizi", potremmo dire di aver operato un'accurata divisione?

SOCRATE IL GIOVANE Secondo la mia opinione sì.

STRANIERO Per chi compie un qualcosa insieme è preferibile essere dello stesso avviso.

SOCRATE IL GIOVANE E come no?

STRANIERO Finché noi prendiamo insieme parte di questa conversazione dobbiamo lasciar perdere i pareri degli altri.

SOCRATE IL GIOVANE E allora?

STRANIERO [260c] Avanti, in quale di queste due arti potremmo considerare colui che esercita l'arte del regnare? Lo porremo nell'arte preposta a fornire giudizi, come fosse un osservatore, o piuttosto lo considereremo come appartenente a quella preposta al comando, dal momento che si tratta di un padrone?

SOCRATE IL GIOVANE E come non orientarci piuttosto per quest'ultima?

STRANIERO Bisognerebbe a sua volta osservare l'arte del comando per vedere se in qualche modo si può suddividere. E mi sembra che la suddivisione possa essere concepita così: come l'arte di coloro che rivendono al minuto si distingue chiaramente da quella di chi vende i propri prodotti, [260d] anche il genere regio mi pare che sia distinto da quello degli araldi.

SOCRATE IL GIOVANE Come?

STRANIERO Ricevendo in un primo tempo i prodotti comprati da altri, i rivenditori a loro volta li rivendono in un secondo tempo.

SOCRATE IL GIOVANE Certamente.

STRANIERO Dunque anche la classe degli araldi, ricevendo ordini pensati da altri, in un secondo tempo impartisce a sua volta ordini ad altri.

SOCRATE IL GIOVANE Verissimo.

STRANIERO E allora? Uniremo insieme all'arte regia quella di chi interpreta, [260e] di chi esorta, dell'indovino, dell'araldo, e molte altre arti affini a queste, le quali hanno tutte quante la caratteristica di impartire degli ordini? oppure vuoi, secondo il raffronto che abbiamo fatto poco fa, che anche il nome rappresentiamo sulla base di questo raffronto, dal momento che anche il genere di coloro che esercitano il potere assoluto non ha pressoché nome, e così distinguiamo

queste cose, e cioè considerando il genere dei re nell'arte del potere assoluto, senza occuparci di tutto il resto, ma lasciando che attribuiscano un altro nome alle altre? La ricerca che abbiamo intrapreso riguarda colui che esercita un potere, [261a] non il suo contrario.

SOCRATE IL GIOVANE Certamente.

STRANIERO Poiché tale specie è stata convenientemente distinta da quelle, avendo cioè distinto il potere che si esercita in vece altrui da quello connaturato a chi lo impartisce, non è forse quest'ultimo che a sua volta è necessario dividere, se c'è ancora la possibilità che una qualche divisione si presenti in noi al suo interno?

SOCRATE IL GIOVANE Certamente.

STRANIERO E a me sembra che ci sia: ma seguimi e dividi con me.

SOCRATE IL GIOVANE E come?

STRANIERO Non troveremo che tutti quelli che esercitano un potere, quanti ne possiamo immaginare, [261b] e che si servono del comando, comandano in funzione di un qualcosa che deve essere generato?

SOCRATE IL GIOVANE E come no?

STRANIERO Non è assolutamente difficile separare in due parti tutte le cose che vengono generate.

SOCRATE IL GIOVANE E come?

STRANIERO Fra tutte queste distinguiamo quelle inanimate da quelle animate.

SOCRATE IL GIOVANE Sì.

STRANIERO Proprio in base a queste suddivisioni, dividiamo la parte dell'arte conoscitiva che si occupa del comando, se vogliamo dividerla.

SOCRATE IL GIOVANE In base a quale criterio?

STRANIERO Assegnando una sua parte alla generazione di

ciò che è inanimato, [261c] un'altra a quella di ciò che è animato: e ogni cosa così risulterà ormai divisa in due.

SOCRATE IL GIOVANE Assolutamente sì.

STRANIERO Tralasciamo allora una di queste parti, e prendiamo l'altra, e dopo averla presa, divideremo il tutto in due parti.

SOCRATE IL GIOVANE Quale delle due dici che si deve prendere?

STRANIERO Senza dubbio la parte che riguarda il comando degli animali viventi. Infatti non è compito della scienza regia presiedere gli esseri inanimati, come quella degli architetti, ma, cosa più nobile, gli animali viventi, [261d] ed è relativamente ad essi che dispone del suo potere.

SOCRATE IL GIOVANE Giustamente.

STRANIERO E per quanto riguarda la nascita e l'allevamento degli animali viventi si potrebbe osservare che da un lato vi è l'allevamento individuale, e dall'altro la cura comune della prole quando si trova in gruppi.

SOCRATE IL GIOVANE Giustamente.

STRANIERO Ma troveremo che il politico non alleva il singolo, come un bifolco o uno scudiere, ma sarà simile piuttosto ad un allevatore di cavalli e anche di buoi.

SOCRATE IL GIOVANE Quel che stato appena detto è evidente.

STRANIERO [261e] Chiameremo allora quella parte dell'allevamento dei viventi nella quale molti animali insieme partecipano in comune all'allevamento "allevamento in gruppo" oppure "allevamento in comune"?

SOCRATE IL GIOVANE Vanno bene l'uno e l'altro termine, così come ci capiterà nel discorso.

STRANIERO Bene, Socrate: se eviterai di occuparti troppo seriamente dei nomi, apparirai più ricco di intelligenza man

mano che ti avvicini alla vecchiaia. ora dobbiamo fare come ci ordini: per quanto riguarda l'allevamento in gruppo, potrai forse vedere in quale modo, [262a] avendo messo in luce che l'oggetto della ricerca è duplice, quel che ora si ricerca nel doppio in seguito si ricercherà nella metà?

SOCRATE IL GIOVANE Ci proverò. Anche a me sembra che vi sia una forma di allevamento propria degli uomini e un'altra propria delle fiere.

STRANIERO Hai diviso nel modo assolutamente più premuroso e con grande disinvoltura: e speriamo che per quanto è possibile in futuro non dobbiamo sopportare questo inconveniente.

SOCRATE IL GIOVANE Quale?

STRANIERO Facciamo attenzione a non separare una parte troppo piccola rispetto alla grandezza e al numero del tutto, [262b] e a non separarla dalla specie cui appartiene: ma la parte che viene separata abbia sempre insieme la specie. E bellissimo separare direttamente dal resto l'oggetto della ricerca, nel caso in cui questo si svolga in modo corretto, come tu poco fa hai fatto, quando, ritenendo di avere tra le mani la distinzione, hai affrettato il discorso, vedendo che si orientava verso gli uomini: ma, amico, non è un lavoro sicuro il lavoro d'intaglio, ma è molto più sicuro procedere tagliando attraverso le parti mediane, e sarà più facile imbattersi nei tratti distintivi delle cose. Questo è assolutamente [262c] importante nella ricerca.

SOCRATE IL GIOVANE Che cosa vuoi dire con questo, straniero?

STRANIERO Bisogna che io cerchi di spiegarmi ancor più chiaramente, per la benevolenza che nutro verso il tuo carattere, Socrate. Nell'attuale circostanza è impossibile chiarire tutto senza tralasciare nulla. si deve cominciare a spostare in avanti, anche se di poco, il problema, perché sia

più comprensibile.

SOCRATE IL GIOVANE Come mi spieghi che non abbiamo agito bene poco fa facendo quella divisione?

STRANIERO In questo modo: come se uno volendo intraprendere la divisione [262d] in due parti del genere umano, dividesse come molti di qui dividono, e cioè la stirpe dei Greci come un'unità separata da tutte, mentre, per quanto riguarda tutte le altre stirpi, che sono infinite di numero e non hanno relazioni di nessun tipo e che non s'intendono le une con le altre per la diversità della lingua, le chiamano con un unico nome "barbaro", e credono che si tratti anche, in virtù di quest'unica denominazione, di un unico genere. oppure, come se un tale ritenesse di dividere il numero in due specie separando il numero diecimila da tutti gli altri, [262e] quasi per distinguerlo in un'unica specie, e assegnando a tutto il resto un unico nome, e, in base a quella denominazione, anche quest'ultimo genere, separato da quell'altro, ritenesse che fosse diverso dal primo e unico. Dividerebbe meglio e in maniera più attinente alla divisione, secondo le specie e per due, chi separasse il numero in pari e dispari, e la stirpe umana in maschio e femmina, mentre separasse i Lidi o i Frigi[2] o alcuni altri popoli opponendoli a tutti gli altri, allorquando fosse nella difficoltà di trovare che l'uno e l'altro dei termini che ha separato costituiscono un genere [263a] e una parte nello stesso tempo.

SOCRATE IL GIOVANE Giustissimo. Ma la difficoltà consiste proprio in questo, straniero: come si potrebbe comprendere con maggiore chiarezza che il genere e la parte non sono la medesima cosa, ma sono differenti fra loro?

STRANIERO Oh, carissimo fra tutti gli uomini, non fai una richiesta di poco conto,

SOCRATE. ora noi abbiamo divagato più del dovuto dal discorso che avevamo stabilito, ma tu ci chiedi di divagare ancora di più. ora dunque, com'è naturale, torniamo di nuovo

indietro: [263b] seguiremo queste cose in seguito, in un momento di tranquillità, cercandone le tracce. Ma a questo fatto in ogni caso fai attenzione: non credere di aver mai udito da me una chiara distinzione di queste cose.

SOCRATE IL GIOVANE Quali cose?

STRANIERO Che cioè specie e parte sono diverse fra loro.

SOCRATE IL GIOVANE E perché?

STRANIERO Perché quando vi sia una specie di qualcosa, è necessario che sia anche parte della cosa di cui è detta specie; ma non vi è alcuna necessità che la parte sia specie. In questo modo piuttosto che in quell'altro, Socrate, devi dire che sempre mi esprimo.

SOCRATE IL GIOVANE Sarà così.

STRANIERO [263c] Spiegami questa cosa dopo di ciò.

SOCRATE IL GIOVANE Che cosa?

STRANIERO Il punto da cui è partita la digressione che ci ha condotti qui. Sono per lo più convinto che è partita da quel momento in cui, interrogato su come si deve dividere l'allevamento in gruppo, tu hai affermato con grande zelo che due erano i generi degli animali viventi, quello umano, e l'altro che comprende tutti gli altri animali e che è anch'esso unico.

SOCRATE IL GIOVANE Vero.

STRANIERO E allora mi sembrò che tu, separando una parte, ritenessi di tralasciare tutto il resto come fosse un unico genere, poiché avevi un medesimo nome [263d] da assegnare a tutti costoro che rimanevano, chiamandoli "bestie".

SOCRATE IL GIOVANE Sì, anche questo era così.

STRANIERO Probabilmente, o giovane fra tutti più ardito, se ci fosse un altro animale dotato di intelligenza, come sembra che siano le gru, o qualche altro simile, che denomini

secondo gli stessi criteri che hai adottato tu, contrapponendo l'unità del genere della gru a tutti gli altri animali viventi, e veneri il proprio genere, radunando insieme, invece, tutti gli altri generi, compreso quello degli uomini, non potrebbe fare a meno di chiamarli ugualmente "bestie". [263e] Cerchiamo allora di guardarci da simili errori.

SOCRATE IL GIOVANE E come?

STRANIERO Evitando di dividere tutto il genere degli animali viventi, per essere meno esposti agli errori.

SOCRATE IL GIOVANE Non bisogna esaminare così.

STRANIERO E infatti anche allora si sbagliava prendendo questa direzione.

SOCRATE IL GIOVANE E allora?

STRANIERO Quella parte della scienza conoscitiva che era preposta al comando e che in un certo senso riguardava, secondo noi, il genere dell'allevamento degli animali, riguardava gli animali in gruppo. o no?

SOCRATE IL GIOVANE Sì.

STRANIERO [264a] Già allora tutto il genere animale era stato diviso in domestico e selvatico. Quelli che hanno una natura che si può addomesticare si dicono "domestici", quelli che si mostrano ritrosi all'addomesticamento, "selvatici".

SOCRATE IL GIOVANE Bene.

STRANIERO Quella scienza cui noi stiamo dando la caccia si doveva e si deve ricercare fra gli animali domestici, presso gli animali che vivono in gruppo.

SOCRATE IL GIOVANE Sì.

STRANIERO Non dividiamo dunque, come allora, rivolgendo la nostra attenzione al tutto, e non affrettiamoci, per giungere [264b] rapidamente alla politica. infatti questo ha fatto sì che noi anche ora provassimo quella condizione di cui parla il proverbio.

SOCRATE IL GIOVANE Quale?

STRANIERO Siccome non abbiamo diviso bene e con tranquillità siamo giunti più tardi al traguardo.

SOCRATE IL GIOVANE Ed è quasi un bene, straniero, che si sia verificato ciò.

STRANIERO Sia così. Cerchiamo di dividere un'altra volta dal principio l'allevamento in comune: forse la stessa discussione, nel corso della sua esposizione, ti chiarirà meglio anche ciò verso cui stai tendendo. E spiegami questo.

SOCRATE IL GIOVANE Che cosa?

STRANIERO Questa cosa, se ti è capitato di averla spesso sentita da alcuni: io so infatti [264c] che non ti è mai successo di venire a conoscenza degli allevamenti di pesci nel Nilo e di quelli che sono negli stagni regali: tutt'al più li avrai osservati nelle fontane.

SOCRATE IL GIOVANE Certamente: questi ultimi li ho visti anch'io, mentre degli altri ho appreso l'esistenza da molte persone.

STRANIERO E per quanto riguarda gli allevamenti delle oche e quelli delle gru, quand'anche non fossi andato errando per la pianura tessalica, sei stato informato e sei convinto che esistano.

SOCRATE IL GIOVANE E allora?

STRANIERO [264d] Ti ho rivolto tutte queste domande per questo motivo, perché l'allevamento degli animali in gruppo avviene sia in acqua sia sulla terra ferma.

SOCRATE IL GIOVANE È così.

STRANIERO Non sembra anche a te di dover dividere in questo modo la scienza che si occupa dell'allevamento in comune, assegnando l'una e l'altra parte di essa all'una e all'altra forma di allevamento, denominando l'una "allevamento in acqua" l'altro "allevamento sulla terra

ferma”?

SOCRATE IL GIOVANE Sì, mi sembra giusto.

STRANIERO E non staremo a ricercare a quale delle due arti [264e] appartiene il genere regio. È universalmente chiaro.

SOCRATE IL GIOVANE E come no?

STRANIERO Ognuno dividerebbe il genere dell’allevamento sulla terra ferma che fa parte dell’allevamento in gruppo.

SOCRATE IL GIOVANE E come?

STRANIERO Distinguendo fra animali che volano e animali che camminano sulla terra.

SOCRATE IL GIOVANE Verissimo.

STRANIERO E allora? Il politico si deve ricercare nella classe di coloro che camminano sulla terra? Non credi che anche la persona più stolta, così per dire, la penserebbe così?

SOCRATE IL GIOVANE Sì, lo penso.

STRANIERO Bisogna dimostrare che la scienza che riguarda l’allevamento degli animali che camminano si divide in due parti, come poco fa per il numero.

SOCRATE IL GIOVANE È chiaro.

STRANIERO [265a] Mi sembra di vedere due vie che si rivolgono verso quella parte in cui il nostro discorso si è mosso: una, che è la più veloce, che separa una piccola parte da una grande parte, l’altra, che contiene in sé quel principio per cui prima dicevamo che bisogna il più possibile dividere a metà, è più lunga. È possibile percorrere una delle due strade, quale delle due vogliamo.

SOCRATE IL GIOVANE Come? Non possiamo percorrerle entrambe?

STRANIERO Insieme sì, carissimo: una alla volta, è chiaro che si può.

SOCRATE IL GIOVANE [265b] Allora una alla volta entrambe io le scelgo.

STRANIERO Non è difficile, perché il resto da dire è poco: ma in principio, o se ci fossimo trovati a metà strada, sarebbe stato per noi difficile rispondere alle tue richieste. ora invece, se ci pare giusto così, prendiamo prima la strada più lunga: non essendo ancora stanchi, più facilmente la percorreremo. Considera questa divisione.

SOCRATE IL GIOVANE Dimmi.

STRANIERO Fra gli animali domestici, quelli che camminano sulla terra e vivono in gruppo sono da noi divisi per natura secondo due specie.

SOCRATE IL GIOVANE In base a che cosa?

STRANIERO In base alla natura di quelli che sono generati senza le corna e quelli che ne sono provvisti.

SOCRATE IL GIOVANE [265c] Sì, mi sembra.

STRANIERO Divisa in due la scienza del condurre al pascolo gli animali che camminano, attribuisci una definizione all'una e all'altra parte, servendoti del discorso. Sarebbe per te un'impresa più difficile del solito se fossi tu a volerle denominare.

SOCRATE IL GIOVANE E come bisognerebbe dire?

STRANIERO Così: divisa in due la scienza del condurre al pascolo gli animali che camminano, una delle due parti va assegnata alla classe degli animali con le corna e che vivono in gruppo, l'altra alla classe degli animali che vivono in gruppo e sono senza corna.

SOCRATE IL GIOVANE [265d] Sia così come è stato detto: in ogni caso è stato sufficientemente dimostrato.

STRANIERO Ed è per noi evidente che il re conduce al pascolo una mandria di animali scornati.

SOCRATE IL GIOVANE Come non sarebbe chiaro?

STRANIERO Dopo aver spezzato questa mandria, tentiamo di assegnargli quello che gli spetta.

SOCRATE IL GIOVANE Va bene.

STRANIERO Vuoi forse dividerla in base a quegli animali che hanno l'unghia spezzata e in base a quelli che hanno la cosidetta unghia unita, o in base all'incrociarsi o meno delle razze? Hai capito.

SOCRATE IL GIOVANE Che cosa?

STRANIERO [265e] Che la famiglia dei cavalli e degli asini ammette per natura il generarsi per incrocio di una razza con l'altra.

SOCRATE IL GIOVANE Sì.

STRANIERO Quanto al resto della mandria di animali domestici dalla fronte spianata, non possono unirsi una specie con un'altra specie per generare.

SOCRATE IL GIOVANE E come no?

STRANIERO E allora? Ci sembra che il politico abbia cura della natura che permette l'incrociarsi delle razze o quella che ammette solo l'incrocio con la propria razza?

SOCRATE IL GIOVANE È chiaro che si occupa di quella specie che non consente contatti con razze diverse.

STRANIERO E quest'ultima, come si è fatto prima, a quanto pare noi dobbiamo dividere in due.

SOCRATE IL GIOVANE Sì, lo dobbiamo fare.

STRANIERO [266a] E la famiglia degli animali viventi che sono domestici e vivono in gruppo è stata ormai tutta quanta divisa, fatta eccezione per due generi. Infatti il genere dei cani non è degno di essere annoverato fra gli animali che crescono in gruppo.

SOCRATE IL GIOVANE No, certo. Ma come distinguere i due generi?

STRANIERO Come sarebbe giusto che Teeteto e tu

dividiate, dal momento che voi due capite la geometria.

SOCRATE IL GIOVANE Come?

STRANIERO Con la diagonale e di nuovo con la diagonale della diagonale.[3]

SOCRATE IL GIOVANE Come dici?

STRANIERO [266b] La natura, di cui è fornita la stirpe di noi uomini, ha forse generato, per il nostro camminare, qualcosa di diverso dalla diagonale che è in potenza due piedi?

SOCRATE IL GIOVANE Nulla di diverso.

STRANIERO E la natura che appartiene al restante genere avviene a sua volta sulla base di una diagonale che ha come potenza la diagonale della nostra potenza, se è vero che è stata generata due volte due piedi.

SOCRATE IL GIOVANE Come non potrebbe essere? Comprendo quel che vuoi spiegare.

STRANIERO Inoltre non possiamo osservare, Socrate, un'altra di quelle cose che giustamente [266c] si potrebbero ritenere degne di riso e che ci è capitata mentre dividevamo?

SOCRATE IL GIOVANE Quale?

STRANIERO Il nostro genere umano è stato unito in sorte e posto in concorrenza con il genere più semplice e insieme più facile a trattarsi.[4]

SOCRATE IL GIOVANE Vedo l'assurdità in cui ci siamo imbattuti.

STRANIERO E allora? Non è logico che ultimo giunga il più lento?

SOCRATE IL GIOVANE Sì, avviene così.

STRANIERO Non ci rendiamo conto di questo, che ancor più ridicolo appare il re che è in concorrenza con il gregge, e che, correndo, [266d] si mette in competizione con colui che fra gli uomini è il più allenato in questa agevole vita?

SOCRATE IL GIOVANE Ma certamente.

STRANIERO Ora, Socrate, è maggiormente chiaro quel che si detto allora nella ricerca intorno al sofista.[5]

SOCRATE IL GIOVANE Che cosa?

STRANIERO Vale a dire che in base a questo procedimento di condurre i discorsi, non ha più importanza ciò che è più dignitoso rispetto a ciò che non lo è, e questo metodo non svaluta affatto ciò che non ha alcun valore rispetto a ciò che ha più valore, ma tende di per sé a cogliere la verità più pura.

SOCRATE IL GIOVANE Mi sembra verosimile.

STRANIERO Dunque, dopo di ciò, perché tu non mi preceda domandandomi [266e] la via più breve di cui si parlava quando si cercava un termine per il re, non sarò io stesso a precederti?

SOCRATE IL GIOVANE Assolutamente sì.

STRANIERO Dico che allora si doveva dividere direttamente il genere degli animali che camminano sulla terra in bipedi e quadrupedi, ma osservando che il genere umano era ancora legato in sorte con il solo genere degli alati, bisognava dividere di nuovo il gruppo dei bipedi nell'essere sprovvisti di piume e nell'esserne provvisti, e fatta questa divisione e avendo ormai messo in luce l'arte del condurre al pascolo gli uomini, portando l'uomo politico e regio per collocarlo come un auriga su di essa, gli si dovevano consegnare le rendini dello Stato, poiché gli sono familiari e poiché possiede questa scienza.

SOCRATE IL GIOVANE [267a] Va bene, come se avessi pagato il debito, hai pronunciato questo discorso, aggiungendo come interesse la digressione e saldandolo completamente.

STRANIERO Avanti, riassumiamo il discorso sul nome da assegnare all'arte del politico, riprendendolo dall'inizio fino alla fine.

SOCRATE IL GIOVANE Ma certamente.

STRANIERO Della scienza conoscitiva vi era per noi all'inizio una parte relativa al comando: una sua parte, rappresentata secondo un'analogia, fu definita "preposta al comando assoluto". [267b] L'allevamento degli animali viventi fu a sua volta separato dall'arte del comando assoluto come fosse un suo genere, e non di poco conto: e una specie dell'allevamento degli animali viventi fu quello dell'allevamento in gruppo, dal quale a sua volta fu distinta la scienza del condurre al pascolo gli animali che camminano. Da quest'ultimo genere fu separata in particolare l'arte di allevare animali senza corna. E quanto alla parte di essa che non è la meno importante, si devono intrecciare tre definizioni insieme, se si vuole raccoglierla in un solo nome, chiamandola "scienza del condurre al pascolo animali di razza non incrociata". [267c] E quella sezione che si separa da quest'ultima, l'unica ancora rimasta per il gregge bipede e che si occupa del guidare gli uomini, proprio questa è ormai l'oggetto della ricerca, e l'abbiamo chiamata "arte del regnare" e "politica" nello stesso tempo.

SOCRATE IL GIOVANE Ma certamente.

STRANIERO E veramente, Socrate, abbiamo compiuto questa ricerca così come tu ora hai detto?

SOCRATE IL GIOVANE Che cosa vuoi dire?

STRANIERO Abbiamo trattato l'argomento proposto in modo assolutamente esaustivo? oppure proprio questo principalmente la ricerca ha tralasciato, di svolgere sì il discorso, [267d] ma di non elaborarlo in modo del tutto esaustivo?

SOCRATE IL GIOVANE Come dici?

STRANIERO Tenterò di rendere ancora più chiaro a noi due quel che ora penso.

SOCRATE IL GIOVANE Puoi parlare.

STRANIERO Fra le numerose arti che prima ci sono apparse e che sono preposte al condurre le greggi degli animali viventi, non era forse una sola la politica e di un solo gruppo si occupava?

SOCRATE IL GIOVANE Sì.

STRANIERO Il discorso ha appurato che questa non è la scienza che si occupa del nutrimento dei cavalli né delle altre fiere, ma dell'allevamento in comune degli uomini.

SOCRATE IL GIOVANE È così.

STRANIERO [267e] Osserviamo la differenza che passa fra tutti i pastori e i re.

SOCRATE IL GIOVANE Quale?

STRANIERO Osserviamo il caso in cui uno degli altri che possiede il nome di un'altra arte gli dica e pretenda di voler diventare insieme a lui allevatore del gregge.

SOCRATE IL GIOVANE Come dici?

STRANIERO I commercianti, ad esempio, e i contadini e tutti i fornai, e inoltre i maestri di ginnastica e la classe dei medici, tu sai che tutti costoro potrebbero assolutamente contendere con il ragionamento con i pastori che conducono al pascolo il genere umano, e che abbiamo chiamato "politici", [268a] dal momento che essi stessi si prendono cura dell'allevamento umano, e non solo del gregge degli uomini, ma anche di quello dei loro capi?

SOCRATE IL GIOVANE Parlerebbero in modo corretto?

STRANIERO Forse. Questo lo vedremo, per ora sappiamo che nessuno entrerà in controversia con l'allevatore di buoi su nessuna di queste argomentazioni, ma egli stesso, l'allevatore di buoi, si occupa del nutrimento delle mandrie, è medico, è come un paraninfo, e riguardo al parto e alla cura dei neonati [268b] è l'unico in grado di conoscere l'arte ostetrica. E ancora, per quanto i suoi piccoli nati ricevano in parte quella quantità di gioco e di musica concessa dalla

natura, nessun altro è più capace di lui nell'addolcirli e nell'addomesticarli rendendoli mansueti ed essendo perfettamente in grado di eseguire la musica per il suo gregge mediante gli strumenti e la nuda bocca. Lo stesso comportamento vale per gli altri pastori. o no?

SOCRATE IL GIOVANE Giustissimo.

STRANIERO Come dunque il nostro discorso intorno al re può rivelarsi [268c] corretto e inattaccabile, quando lo consideriamo pastore e allevatore del gregge umano, privilegiando nella scelta lui solo, anche se molti altri rivendicano quel primato?

SOCRATE IL GIOVANE Non può esserlo affatto.

STRANIERO Dunque poco fa avevamo ragione di temere sospettando di aver colto con il discorso la forma del potere regale, ma di non essere stati capaci di delineare con precisione la figura del politico, cosa che non potrà mai accadere fin tanto che, liberandolo da coloro che gli si sono riversati addosso e da quelli che gli sono avversari per quanto riguarda i diritti sulla pastorizia, e separatolo da quelli, riusciremo a mostrarlo da solo e nella sua purezza. È giusto?

SOCRATE IL GIOVANE [268d] Giustissimo.

STRANIERO Dobbiamo far ciò, Socrate, se non vogliamo che alla fine il nostro discorso sia screditato.

SOCRATE IL GIOVANE No, non dobbiamo assolutamente far questo.

STRANIERO Partendo da un altro principio dobbiamo di nuovo percorrere un'altra strada.

SOCRATE IL GIOVANE Quale?

STRANIERO Mescolando nel discorso un gioco, per così dire. Dobbiamo servirci di una parte cospicua di un mito importante, e per il resto, come prima, [268e] distinguendo una parte da un'altra, giungeremo al vertice della nostra

ricerca. Non è giusto così?

SOCRATE IL GIOVANE Certamente.

STRANIERO Presta attenzione al mio mito, come fanno i bambini: in fondo non hai lasciato da molti anni i giochi di bambino.

SOCRATE IL GIOVANE Puoi parlare.

STRANIERO Fra i racconti di un tempo – e molti altri ve ne saranno ancora – vi era anche il presagio che riguarda quella che fu chiamata la contesa di Atreo e di Tieste.[6] Hai certamente ascoltato e ricordi quel che dicono che accadde allora.

SOCRATE IL GIOVANE Alludi forse all'indizio divino rappresentato dall'agnello dal vello d'oro?

STRANIERO [269a] Nient'affatto, ma al mutamento del tramonto e del levar del sole e degli altri astri, poiché dove ora si levano, in quel luogo allora tramontavano, mentre sorgevano dalla parte opposta, sin quando il dio, avendo reso testimonianza ad Atreo, mutò il corso degli astri nella fase attuale.

SOCRATE IL GIOVANE In effetti si dice anche questo.

STRANIERO E da molti abbiamo udito della sovranità di Crono.[7]

SOCRATE IL GIOVANE [269b] Da moltissimi, direi.

STRANIERO E allora? E sul fatto che anticamente si veniva generati dalla terra e non secondo accoppiamenti reciproci?

SOCRATE IL GIOVANE Anche questa è una di quelle cose che anticamente si è raccontata.

STRANIERO Tutte queste cose traggono origine da una medesima condizione, e, oltre a queste, innumerevoli altre e ancora più meravigliose di queste, ma per la quantità di tempo trascorsa alcune di esse sono andati perse, altre invece

ci sono giunte in ordine sparso e si narrano ciascuna separata da un'altra. Ora si deve parlare [269c] di quella condizione che fu responsabile di tutti questi racconti e che nessuno mai disse: una volta spiegata, ci servirà per le nostre argomentazioni riguardanti il re.

SOCRATE IL GIOVANE Dici benissimo. Parla senza tralasciare nulla.

STRANIERO Ascolta. Questo universo ora è lo stesso dio che lo guida insieme nel cammino e lo segue nei suoi movimenti, ora lo lascia andare, quando i movimenti circolari dell'andata abbiano ormai raggiunto il limite di tempo prestabilito, e di nuovo, muovendosi spontaneamente, volge la sua orbita dalla parte opposta, [269d] poiché è un essere vivente che ha ottenuto in sorte un'intelligenza per opera di colui che lo ha costituito in principio. Questo ritornare indietro è di necessità generato dentro di lui per questa ragione.

SOCRATE IL GIOVANE Per quale?

STRANIERO Conviene identificare la condizione per cui si è identici a se stessi e sempre allo stesso modo solamente con ciò che più di tutto è divino, mentre la natura del corpo non appartiene a questo ordine. ciò che noi abbiamo chiamato "cielo" e "cosmo" ha ricevuto da chi lo ha generato molti attributi divini, ma prende parte anche della natura del corpo: [269e] da questo fatto deriva che gli è impossibile non prendere assolutamente parte del mutamento, anche se per quanto gli è possibile, stando quanto più può identico a se stesso, si muove di un solo movimento. Perciò assunse il moto di circonvoluzione, proprio perché minima fosse la deviazione del suo movimento. A nessuno è consentito volgere da sé continuamente se stesso se non a colui che guida tutti i corpi che si muovono: ma d'altra parte non gli è concesso muoversi ora in un senso, ora in quello contrario. in base a tutto ciò non dobbiamo affermare né che sia il cosmo

stesso a muovere sempre se stesso, né che sia sempre interamente fatto ruotare dal dio secondo movimenti circolari che siano di due tipi diversi ed opposti, né che lo volgano due dèi che hanno intendimenti opposti fra loro, [270a] ma come è stato detto poco fa e ora è l'unica cosa che rimane, e cioè che ora è condotto da una causa divina da esso diversa, procurandosi nuovamente la vita e ricevendo dall'artefice l'immortalità ristoratrice, ora invece, quando viene lasciato, si muove da solo, e l'abbandono avviene in un'occasione tale che possa percorrere al suo ritorno molte decine di migliaia di orbite, per il fatto che essendo un complesso enorme e assai equilibrato si muove poggiando su un piede piccolissimo.

SOCRATE IL GIOVANE [270b] Tutto quello che hai trattato mi sembra assai verosimile.

STRANIERO Dopo aver riflettuto su quel che abbiamo appena detto, osserviamo quella condizione che prima abbiamo affermato che sia responsabile di tutti gli eventi prodigiosi. Ed ecco questa condizione.

SOCRATE IL GIOVANE Quale?

STRANIERO Essa consiste nel fatto che il movimento circolare del tutto ora si svolge secondo il movimento attuale, ora al contrario.

SOCRATE IL GIOVANE E qual è il nesso allora con quei miti?

STRANIERO Si deve ritenere che questo mutarsi sia fra tutti i movimenti [270c] che avvengono nel cielo quello più imponente e più completo.

SOCRATE IL GIOVANE È verosimilmente così.

STRANIERO Dunque bisogna pensare che imponenti mutamenti si verifichino allora anche in noi che abitiamo all'interno di esso.

SOCRATE IL GIOVANE Anche questo fatto mi pare

verosimile.

STRANIERO Non sappiamo che la natura degli animali viventi sopporta di malanimo i mutamenti di grande portata, numerosi e della specie più varia?

SOCRATE IL GIOVANE E come no?

STRANIERO Necessariamente avvengono dunque in quell'occasione gli stermini più grandi degli altri animali, e anche il genere degli uomini [270d] sopravvive in piccola parte: riguardo a costoro avvengono altri patimenti, numerosi, incredibili e inaspettati, ma questo è il più importante e che si accompagna al rivolgimento del universo, allorquando avviene il mutamento della direzione nel senso opposto a quello attuale.

SOCRATE IL GIOVANE Quale?

STRANIERO Quell'età che ciascuno degli animali viventi aveva, questa per prima fra tutte si fermò, e tutto quanto era mortale cessò di procedere verso la vecchiaia senza avere più i tratti distintivi di questa età, e mutando direzione in senso contrario [270e] veniva generato più giovane e più tenero: i capelli bianchi dei più vecchi diventavano neri, le guance lisce di coloro che portano la barba portavano di nuovo ciascuno verso la primavera trascorsa, e i corpi dei giovani, diventando ogni giorno e ogni notte lisci e più piccoli, tornavano nuovamente alla natura di neonati, simili ad essi sia nell'anima sia nel corpo. Da questo punto in poi, consumandosi ormai, scomparivano del tutto. D'altro canto, i cadaveri di chi in quel tempo moriva di morte violenta, facendo esperienza di questi stessi eventi, rapidamente [271a] scomparivano e in pochi giorni venivano annientati.

SOCRATE IL GIOVANE Come si generavano, in quel tempo, straniero, gli animali viventi? E in che modo nascevano gli uni dagli altri?

STRANIERO È chiaro, Socrate, che in quel tempo la natura

non consentiva gli accoppiamenti reciproci, mentre quel genere che allora si diceva che nascesse dalla terra, proprio questo in quel tempo esisteva, il quale appunto ritornava alla vita dalla terra, e di questo genere conservavano memoria i nostri primi antenati, che vivevano nel tempo che seguiva la fine del ciclo precedente, [271b] e che dunque nascevano all'inizio di questo: di questi discorsi cui molti ora ingiustamente non prestano fede, costoro si fecero araldi per noi. Bisogna, credo, considerare quello che avviene successivamente. Questo infatti è quel che segue al ritorno dei vecchi alla natura di bambini, e cioè che da morti che sono e che nella terra si trovano, tornando ivi nuovamente a ricomporsi ed essendo richiamati in vita, seguono la direzione della nascita che ritorna indietro, prendendo la direzione opposta; ed essendo di necessità generati, [271c] secondo questo discorso, come figli della terra, assumono così il nome e la definizione, per quanti di essi il dio non condusse verso un'altra sorte.

SOCRATE IL GIOVANE Questo è senza dubbio ciò che viene dopo quella situazione precedente. Ma quella vita che tu dici che si sviluppò al tempo della potenza di Crono si verificò in quei cicli o in questi? È chiaro che negli uni e negli altri cicli accade che si verifica il mutarsi del moto degli astri e del sole.

STRANIERO Hai seguito bene il discorso. Quanto alla tua domanda [271d] sul fatto che tutto veniva generato spontaneamente per gli uomini non riguarda affatto il ciclo che c'è ora, ma anche questo si verificava in quello anteriore. Allora il dio guidava innanzitutto la stessa rotazione, prendendosene totalmente cura, e – cosa che avviene allo stesso modo anche adesso in alcuni luoghi – tutte le parti del cosmo venivano ripartite dagli dèi che le governavano: e dei demoni divini come fossero pastori avevano ripartito anche gli animali viventi secondo i generi e i gruppi, e ciascuno

bastava in tutto a ciascun gruppo essendo esso stesso pastore, [271e] sicché non vi era nessun essere selvatico e nessuno procurava cibo all'altro, e non esisteva affatto guerra né rivolta. Ma vi sarebbe molto altro da dire riguardo a quel che segue a tale assetto dell'universo. Quanto si dice degli uomini e della loro vit a in cui tutto si generava spontaneamente, si è detto per questo motivo. il dio li guidava ed era loro capo, come adesso gli uomini, che sono animali più vicini alla natura divina, portano al pascolo le altre specie a loro inferiori: quando il dio li portava al pascolo non vi erano forme di governo, né acquisti di donne e di figli. [272a] Tutti ritornavano in vita dalla terra, e non vi era alcun ricordo della situazione precedente: questi beni allora mancavano, però avevano abbondanza di frutti dagli alberi e da molta altra vegetazione, senza esser generati mediante l'agricoltura, ma offerti spontaneamente dalla terra. Nudi e senza coperte vivevano trascorrendo la maggior parte del tempo all'aria aperta: le stagioni erano temperate perché non provassero dolore, e avevano confortevoli letti costituiti dall'erba abbondante che cresceva di continuo dalla terra. [272b] La vita di cui stai ascoltando il racconto,

SOCRATE, è quella di coloro che vissero al tempo di Crono: questa di adesso, invece, che il discorso indica come del tempo di Zeus, tu stesso la stai sperimentando di persona. Saresti in grado e vorresti giudicare la più felice fra queste due esistenze?

SOCRATE IL GIOVANE Nient'affatto.

STRANIERO Vuoi che io giudichi per te in qualche modo?

SOCRATE IL GIOVANE Certamente.

STRANIERO Se allora coloro che furono allevati da Crono, avendo essi molto tempo a disposizione e la possibilità di poter incontrarsi e discorrere non solo con gli uomini, ma anche con le bestie, [272c] si servivano di tutte queste circostanze favorevoli per la filosofia, conversando con gli

animali e fra loro, e cercando di sapere da tutte le specie se una che in possesso di una particolare capacità avesse mai fatto esperienza di qualcosa che si distinguesse dal resto nell'accrescere il capitale dell'intelligenza, si giudicherà facilmente il fatto che vi è un'immensa differenza, in relazione alla felicità, fra quelli che vivono adesso e quelli che vivevano allora: ma se riempiendosi a sazietà di cibo e di bevande conversavano fra loro e con gli animali dicendo quel che vien detto di essi anche ora, [272d] anche questo, secondo quel che mi sembra, è assai facile da giudicare. Tuttavia lasciamo perdere queste cose, finché non compaia qualcuno capace di spiegarci se quelli che vissero in quel tempo avessero desiderio della scienza e del far uso dei discorsi: noi dobbiamo parlare del motivo per cui abbiamo risvegliato il mito affinché possiamo portare a compimento quello che ci resta ancora da dire dopo questo. Dopo che il tempo di tutti questi eventi ebbe fine, e bisognava che il mutamento avvenisse, [272e] e tutto il genere di coloro che si erano generati dalla terra era ormai annientato, avendo ogni anima pagato il debito mediante la generazione di tutte le specie, e ricadendo sulla terra sottto forma di semi tante volte quante a ciascuna era stato ordinato, allora il timoniere dell'universo, come lasciando la barra dei timoni, si ritirò nella sua vedetta, e a quel punto il destino e un innato desiderio fecero di nuovo fare una conversione al cosmo. Tutti gli dèi che governavano nei loro luoghi insieme alla divinità più importante, riconoscendo ormai quel che era avvenuto, lasciarono le parti del cosmo di cui essi si occupavano: [273a] e quello, mutando direzione e scontrandosi nelle sue parti, messo in moto dagli opposti impulsi, uno al principio e l'altro alla fine, provocando in esso una grande scossa, determinò un altro sterminio di animali d'ogni sorta. Dopo questi eventi, trascorso il tempo necessario, facendo ormai cessare il tumulto e lo scompiglio,

e ottenuta la calma dopo quegli sconvolgimenti, esso si dispose in modo da mantenere il ritmo consueto della sua corsa, avendo cura e forza [273b] esso stesso delle cose che avvenivano in sé e di se stesso, cercando di ricordare, per quanto possibile, l'insegnamento del suo artefice e padre. In principio dunque realizzava questo in modo più preciso, alla fine invece in modo più fiacco: causa di questo è la sua parte corporea che vi è nella mescolanza, che è la proprietà congenita della natura di un tempo, poiché partecipava di un grande disordine prima di giungere all'ordine attuale. Tutto il bene di cui è provvisto lo possiede in virtù di colui che lo ha escogitato: ma da quella sua condizione di un tempo [273c] riceve tutte quante le difficoltà e i difetti che sono nel cielo, e le riproduce negli animali viventi. Quando allevava in sé gli animali insieme al suo pilota, le cose che non andavano erano di poco conto, mentre vi generava grandi beni: quando invece si separa da quello, immediatamente dopo l'abbandono guida sempre tutte le cose nel modo migliore, ma andando avanti nel tempo e ingenerandosi in esso l'oblio, prende sempre più potere la sua antica condizione di mancanza d'armonia, [273d] e alla fine del tempo ecco che degenera, e i beni hanno scarso valore, mentre, facendo un'abbondante fusione dei mali corrispondenti, corre il rischio di giungere alla distruzione di se stesso e delle cose che sono in esso. Perciò il dio che già un tempo lo ha ordinato, vedendo che si trova in difficoltà, preoccupato che quello, trovandosi nella tempesta e nello scompiglio, si annienti e affondi nel mare infinito della dissomiglianza, [273e] tornando nuovamente a sedere presso il timone di quello, volgendo in un'altra direzione ciò che era stato attaccato dal morbo o si era dissolto nella fase precedente, quando il cosmo era stato abbandonato a se stesso, lo ordina e, raddrizzandolo, lo rende immortale e senza vecchiaia. Questa è la fine delle cose che abbiamo raccontato: per

quanto riguarda l'argomentazione del re è sufficiente collegarci al discorso di prima. Avendo il cosmo mutato direzione, e presa la strada che porta alla generazione di adesso, l'età di nuovo si fermò, e si ripetevano fatti nuovi e opposti a quelli di prima. Crescevano gli animali viventi che poco mancava che scomparissero per la piccolezza, mentre i corpi appena nati dalla terra, diventati vecchi, di nuovo morivano e scendevano nella terra. Anche tutte le altre cose mutavano, [274a] imitando e accompagnando ciò che l'universo provava, e anche l'imitazione della gravidanza, della nascita, e dell'allevamento si accompagnava di necessità all'andamento in generale: non era più possibile che l'animale venisse generato nella terra a causa dell'accordo di elementi eterogenei, ma come all'universo era stato ordinato di essere signore assoluto del suo cammino, così allo stesso modo anche alle stesse sue parti era provenuto l'ordine da una simile direzione, per quanto era possibile, di concepire da sole, di generare, [274b] e di allevare. E siamo ormai arrivati alla ragione per cui tutto il discorso si è messo in moto. Sugli altri animali ci sarebbe molto da dire e si potrebbe fare una lunga esposizione sull'origine da cui ciascuna ha mutato il suo corso e sulla ragione di ciò: sugli uomini invece il discorso è più breve, e più conveniente in questa sede. Privati della cura di quel dio che ci possedeva e che ci guidava al pascolo, tutti gli altri numerosi animali che avevano natura feroce diventarono selvatici, mentre gli uomini stessi, deboli e senza protezione, venivano sbranati da quelli, [274c] e in quei tempi primitivi erano ancora senza mezzi né risorse, poiché era mancata l'alimentazione spontanea, e non sapevano procurarsela, per il fatto che in precedenza non erano stati costretti da necessità alcuna. Per tutti questi motivi erano venuti a trovarsi in difficoltà enormi. Di qui provengono i doni, come anticamente si narra, donati a noi dagli dèi insieme al necessario insegnamento ed educazione:

il fuoco da Prometeo,[8] e le arti da Efesto[9] [274d] e dalla sua compagna d'arte,[10] i semi e le piante da altri. E tutto quanto è servito a stabilire la vita umana è provenuto da questi doni, dal momento che, come si è appena finito di dire, gli dèi smisero di occuparsi degli uomini, e questi dovevano da soli guidare se stessi e aver cura di sé, come tutto il cosmo, a imitazione del quale e nella cui compagnia viviamo e siamo per tutto il tempo generati, ora in questo modo, [274e] un tempo in quell'altro. Abbia così termine il mito, e noi lo useremo per vedere quanto abbiamo sbagliato mostrando nel discorso precedente l'uomo regale e quello politico.

SOCRATE IL GIOVANE Come e quanto grave è l'errore che tu dici che abbiamo causato?

STRANIERO Da un lato è cosa di poco conto, dall'altro è assai dannoso e ben maggiore e più grave di quanto mi sembrava allora.

SOCRATE IL GIOVANE In che senso?

STRANIERO L'errore consiste nel fatto che, interrogati sul re e sul politico che provengono dal ciclo attuale e dalla generazione attuale, [275a] abbiamo detto del pastore che proviene dal ciclo opposto che guidava le mandrie umane di allora, e per di più divino anziché mortale, e proseguendo in questa direzione siamo andati del tutto fuori strada: quanto invece al fatto che lo abbiamo messo in rilievo come colui che governa tutto lo Stato, senza dire in che modo lo diventi, pur avendo detto in questo senso il vero, non si è detto tutto e nemmeno in modo chiaro, e per questa ragione, anche se meno gravemente di quell'altra circostanza, abbiamo sbagliato.

SOCRATE IL GIOVANE Vero.

STRANIERO Bisogna allora che, delineando a quanto pare il modo con cui governa lo Stato, speriamo di fornire così in maniera compiuta la definizione di uomo politico.

SOCRATE IL GIOVANE Bene.

STRANIERO [275b] Per queste ragioni abbiamo anche presentato il mito, perché, riguardo all'allevamento in gruppo, si potesse dimostrare non solo che tutti lo pretendono, in concorrenza con colui che rappresenta l'oggetto della nostra ricerca, ma anche perché osservassimo con maggior chiarezza che colui al quale unicamente spetta, secondo l'esempio dei pastori e degli allevatori di buoi, di aver cura dell'allevamento umano, è anche l'unico degno di portare quel nome.

SOCRATE IL GIOVANE Giusto.

STRANIERO Credo, Socrate, che questo ritratto del pastore divino sia ancora troppo sproporzionato rispetto al paragone con il re, [275c] poiché gli uomini politici che vivono adesso sono simili a quelli che da essi sono governati, soprattutto se si considerano i loro caratteri, e sono molto più vicini anche per quanto riguarda l'educazione e l'allevamento di cui prendono parte.

SOCRATE IL GIOVANE Senza dubbio.

STRANIERO Non servirebbe né poco né molto farne oggetto della nostra ricerca, sia che si generino in un modo o in quell'altro.

SOCRATE IL GIOVANE E come no?

STRANIERO Ritorniamo nuovamente indietro di qui. A proposito di quella che dicevamo che fosse arte del potere assoluto per gli animali viventi, che si prendeva cura non di uno solo ma di tutti insieme, [275d] e che allora chiamammo direttamente "arte dell'allevamento in gruppo", ti ricordi ancora?

SOCRATE IL GIOVANE Sì.

STRANIERO Riguardo a quest'arte in un certo senso abbiamo sbagliato: non siamo stati assolutamente in grado di comprendere in essa l'uomo politico né di assegnargli un

nome, ma si è celato alla nostra vista sfuggendo alla definizione che volevamo assegnargli.

SOCRATE IL GIOVANE Come?

STRANIERO Sono tutti gli altri pastori che prendono parte all'allevamento delle singole mandrie, mentre l'uomo politico non vi prende parte: ma noi gli abbiamo comunque assegnato il nome da ciò, [275e] mentre gli si doveva assegnare il nome di un qualcosa comune a tutti questi.

SOCRATE IL GIOVANE Dici la verità, se mai esisteva tale nome.

STRANIERO Perché non si poteva dire che il prendersi cura era un'attività comune a tutti, quando non si delineasse né come allevamento né come un'altra attività? Ma se l'avessimo chiamata "arte di prendersi cura del gruppo" o "arte di prendersi cura" o "di averne premura", in base a tutte queste definizioni ci sarebbe stato possibile comprendere anche il politico insieme agli altri, dal momento che questa è l'indicazione che ha fornito il discorso.

SOCRATE IL GIOVANE [276a] Giusto. Ma secondo quale criterio avremmo fatto, dopo di ciò, la divisione?

STRANIERO Secondo gli stessi criteri che abbiamo adottato prima, dividendo l'arte dell'allevare in gruppo in esseri che camminano e in esseri che non volano, in quelli che non permettono incroci di razze e in quelli senza corna, e dividendo secondo questi stessi criteri anche la scienza che si prende cura del gruppo, avremmo ugualmente fatto rientrare nel discorso la sovranità regale di adesso e quello in vigore all'epoca di Crono.

SOCRATE IL GIOVANE Mi sembra logico. Ma ora voglio ricercare che cosa avviene dopo di ciò.

STRANIERO È chiaro che se avessimo enunciato in questo modo la definizione di "arte che si occupa del gruppo", [276b] non sarebbe mai successo che alcuni venissero in

controversia con noi perché non esiste affatto la cura di qualcosa, come allora fu giustamente contestato che non vi era alcuna arte in noi degna di essere chiamata "dell'allevare", e quand'anche ve ne fosse una, spetterebbe a molti prima e piuttosto che ad un re.

SOCRATE IL GIOVANE Giustamente.

STRANIERO D'altro canto nessun'altra arte, prima e di più di quella del regnare, avrebbe la pretesa di affermare di essere l'arte di prendersi cura di tutta quanta la comunità umana [276c] e di esercitare il suo potere su tutti gli uomini.

SOCRATE IL GIOVANE Dici bene.

STRANIERO Dopo di ciò, Socrate, comprendiamo che proprio avvicinandoci alla fine sbagliavamo di frequente.

SOCRATE IL GIOVANE Che cosa vuoi dire?

STRANIERO Questo: che se anche ci rendevamo assolutamente conto che vi era un'arte che si prendeva cura del gruppo dei bipedi, per nulla al mondo dovevamo chiamarla direttamente "del regnare" e "politica", come se la distinzione fosse così compiuta.

SOCRATE IL GIOVANE E allora?

STRANIERO Innanzitutto, ed è quel che stiamo dicendo, bisognava modificare il nome, [276d] orientandolo verso la cura piuttosto che verso l'allevamento, in secondo luogo potevamo dividerla: e non di poco conto potrebbero ancora essere queste divisioni.

SOCRATE IL GIOVANE Quali?

STRANIERO Quella per cui avremmo potuto in un certo senso dividere il pastore divino da chi si prende cura del genere umano.

SOCRATE IL GIOVANE Giustamente.

STRANIERO Una volta divisa questa arte del prendersi cura, sarebbe stato di nuovo necessario separarla in due parti.

SOCRATE IL GIOVANE In quali?

STRANIERO In base alla costrizione violenta e alla volontaria accettazione.

SOCRATE IL GIOVANE Perché?

STRANIERO [276e] Anche su questo punto prima abbiamo sbagliato, facendo la questione più semplice del necessario, e volendo considerare alla stessa stregua il re e il tiranno, mentre essi sono quanto di più dissimile ci sia, e così anche il modo con cui l'uno e l'altro esercitano il potere.

SOCRATE IL GIOVANE Vero.

STRANIERO Ora, correggendo nuovamente, come dicevo, separiamo in due l'arte del prendersi cura del genere umano, in costrizione violenta e volontaria accettazione?

SOCRATE IL GIOVANE Certamente.

STRANIERO E chiamando "tirannica" quell'arte di chi si impone con la violenza, e "politica" quella che volentieri si prende cura degli animali viventi bipedi, i quali volentieri la accettano, non possiamo dimostrare che chi possiede quest'arte e si assume questa cura è realmente un re e un politico?

SOCRATE IL GIOVANE [277a] Può darsi, straniero, che le nostre argomentazioni sull'uomo politico abbiano in questo modo termine.

STRANIERO Sarebbe bello per noi, Socrate. Su questo punto non dovresti pensarla così solo tu, ma anch'io, con te, di comune accordo. Ora, secondo la mia opinione, non mi pare che noi abbiamo ancora terminato di delineare la figura del re, ma come scultori che, affaticandosi talvolta inopportunamente, [277b] lavorano con lentezza perché a ciascuna delle loro opere aggiungono ornamenti che sono più numerosi e più grandi del dovuto, anche adesso noi, per chiarire rapidamente e in modo assai conveniente l'errore che abbiamo commesso nella trattazione di prima, ritenendo

che per il re convenisse realizzare un grande modello, assumendoci l'onere della grandiosa mole del mito, siamo stati costretti a usarne una parte più ampia del necessario: perciò abbiamo allungato troppo il racconto, e non abbiamo affatto posto una conclusione al mito, ma il nostro discorso, [277c] come un animale dipinto, pare che abbia il contorno esterno sufficientemente delineato, ma non abbia assunto l'evidenza che si ottiene con i colori e con le combinazioni di colori. Ma più del disegno e di tutta l'opera della mano, è chiaro che con il discorso e la parola conviene rappresentare l'animale vivente nella sua interezza per chi può seguire: per gli altri attraverso l'opera della mano.

SOCRATE IL GIOVANE Questo è giusto: mostraci dove ancora tu dici che non abbiamo parlato in modo adeguato.

STRANIERO [277d] È difficile, mio caro, spiegare adeguatamente qualcosa di molto grande senza far uso di modelli. ciascuno di noi corre il rischio di non riconoscere più da sveglio tutto quel che sapeva in sogno.

SOCRATE IL GIOVANE che senso ha quello che dici?

STRANIERO Assai fuor di luogo, a quanto pare, devo aver messo in movimento, nella presente circostanza, quella condizione che è in noi riguardante la scienza.

SOCRATE IL GIOVANE E allora?

STRANIERO Anche il modello stesso, o uomo beato, ha bisogno a sua volta del modello.

SOCRATE IL GIOVANE [277e] E allora? Parla, senza indugiare per riguardo nei miei confronti.

STRANIERO Bisogna parlare, visto che anche tu sei pronto a seguirmi. Noi sappiamo che i bambini, quando hanno appena imparato le lettere…

SOCRATE IL GIOVANE Che cosa?

STRANIERO Sappiamo che riconoscono sufficientemente bene ciascuna lettera quando si trova nelle sillabe più brevi e

in quelle più facili, e diventano capaci di osservarle con chiarezza.

SOCRATE IL GIOVANE [278a] E come no?

STRANIERO Non riconoscendo di nuovo queste stesse lettere in altre sillabe, si ingannano nell'opinione e nella parola.

SOCRATE IL GIOVANE Certamente.

STRANIERO E questo metodo qui non sarà assai facile e bello per condurli verso ciò che ancora non conoscono?

SOCRATE IL GIOVANE Come?

STRANIERO Riportarli prima davanti a quelle sillabe nelle quali avevano una corretta opinione di quelle stesse lettere, e dopo averli riportati, [278b] metterli di fronte a ciò che ancora non è conosciuto, e, facendo un confronto, dimostrare la somiglianza e la natura che vi è nell'una e nell'altra combinazione, finché, ponendo accanto a tutte le lettere non conosciute quelle di cui si ha corretta opinione, queste ultime siano indicate con chiarezza, e indicatele, e diventate così dei modelli, permettano di dare il nome a ciascuna lettera che si trovi in ciascuna sillaba, quando è diversa e come lo è rispetto alle altre, [278c] quando è identica e come lo è rispetto a se medesima.

SOCRATE IL GIOVANE Certamente.

STRANIERO Non abbiamo dunque compreso in modo adeguato questo, e cioè che il modello nasce allorquando ciò che è identico, disperdendosi nel diverso, viene correttamente riconosciuto, e, dedotto sia nell'uno che nell'altro, determina una sola vera opinione che si riferisce ad entrambi?

SOCRATE IL GIOVANE Sì, mi sembra.

STRANIERO Adesso dovremmo stupirci se la nostra anima, che per natura [278d] prova questa stessa cosa in relazione agli elementi costituenti di tutte le cose, ora è unita

dalla verità in relazione a ciascun elemento che sia elemento costitutivo di qualche cosa, ora in relazione a tutti gli altri elementi che ineriscono ad altre cose si lascia trasportare, e congettura corrette opinioni solo in merito ad alcuni elementi di queste stesse combinazioni, ma questi stessi elementi non li sa riconoscere quando sono posti in mezzo a grandi e non facili complessi di cose?

SOCRATE IL GIOVANE Non c'è affatto da stupirsi.

STRANIERO Come, amico, si potrebbe, partendo da una falsa opinione, [278e] giungere alla verità, e arrivando anche ad una piccola parte di essa, procacciarsi l'intelligenza?

SOCRATE IL GIOVANE Non sarebbe affatto possibile.

STRANIERO Se dunque queste cose sono generate in questo modo, non ci potremmo sbagliare, tu ed io, se, avendo dapprima cercato di osservare la natura di un modello preso nella sua totalità in un altro piccolo modello preso parte per parte, dopo intendessimo, attribuendo quella medesima specie da quelle meno significative a quella più importante dell'essere re, provare a conoscere, attraverso un modello, la cura degli affari della città condotta a regola d'arte, perché diventi realtà quel che prima per noi era sogno?

SOCRATE IL GIOVANE Certamente è giusto.

STRANIERO [279a] Bisogna ritornare di nuovo al discorso di prima, e cioè che, dal momento che numerosissime persone contendono al genere regio la cura dello stato, bisogna separare tutti costoro e lasciare quello da solo, e per questa ragione dicevamo di avere bisogno di un modello.

SOCRATE IL GIOVANE Certamente.

STRANIERO Quale modello il cui ambito di applicazione sia lo stesso di quello della politica, di grandezza assai limitata, si potrebbe usare come termine di paragone per scoprire adeguatamente quel che stiamo ricercando? [279b] Vuoi che scegliamo, per Zeus, Socrate, se non abbiamo altro a

portata di mano, l'arte del tessere? E questa, se ti pare giusto, non la scegliamo tutta? sarà forse sufficiente quell'aspetto che riguarda la tessitura della lana: probabilmente questa sua parte, una volta che è stata scelta, ci darà tesimonianza di ciò che noi vogliamo indagare.

SOCRATE IL GIOVANE E come no?

STRANIERO Perché anche adesso non facciamo per l'arte del tessere la stessa cosa che abbiamo fatto prima, [279c] quando, separando le varie parti e le parti delle parti, abbiamo diviso ciascuna di esse, e, passato in rassegna il più brevemente possibile tutto quanto, ritorniamo a ciò che ora ci interessa?

SOCRATE IL GIOVANE Come dici?

STRANIERO Ti darò come risposta la mia stessa trattazione.

SOCRATE IL GIOVANE Quello che dici va benissimo.

STRANIERO Tutto quanto ci fabbrichiamo e ci procuriamo o ci serve per far qualcosa oppure rappresenta un riparo per non subire qualcosa: e fra i mezzi di riparo alcuni sono antidoti divini e umani, [279d] altri sono strumenti di difesa. Fra questi strumenti di difesa vi sono le armi per far guerra e ripari per difendersi: e fra questi ripari vi sono le tende e le difese che servono contro il freddo e il caldo. E fra queste difese vi sono i tetti e le coperture: e di queste coperture alcuni sono tappeti, altri indumenti. E fra gli indumenti alcuni risultano d'un solo pezzo, altri uniti di più pezzi: di questi ultimi [279e] alcuni sono cuciti, altri sono senza cuciture. Fra questi alcuni sono costituiti di nervi vegetali, altri animali: di questi ultimi alcuni sono incollati con l'acqua e la terra, altri stanno insieme da soli. A questi ripari e coperture che sono realizzati con elementi che stanno insieme da soli diamo il nome di "vestiti": e quest'arte che si occupa soprattutto del confezionamento dei vestiti ora la

chiamiamo, prendendo il nome dalla sua attività, "arte del confezionare vestiti", [280a] così come allora avevamo chiamato l'arte che si occupa del governo dello Stato "politica"? E diciamo che l'arte del tessere, occupando la parte più importante nel confezionare i vestiti non differisce per nulla, se non nel nome, dall'arte del confezionare vestiti, come allora quella del re da quella del politico?

SOCRATE IL GIOVANE Verissimo.

STRANIERO Dopo di ciò dovremo concludere che, riguardo all'arte del tessere i vestiti, [280b] esposta in questi termini, un tale forse potrebbe pensare che si sia parlato a sufficienza, non essendo forse in grado di capire che non si è ancora distinta dalle arti ausiliarie che ad essa sono vicine, mentre è stata separata da molte arti a lei connaturate.

SOCRATE IL GIOVANE Da quali arti a lei connaturate? Dillo.

STRANIERO A quanto sembra non hai seguito il discorso: mi pare si debba tornare indietro, cominciando dalla fine. Se infatti comprendi il concetto di parentela, questa ora noi l'abbiamo separata da quell'arte, dividendo l'insieme delle coperture in quelle che ci si mette intorno e in quelle che si mettono sotto.

SOCRATE IL GIOVANE Capisco.

STRANIERO [280c] E abbiamo eliminato dalla discussione tutta la lavorazione che si fa con il lino, con lo sparto e con tutti quelli che un momento fa abbiamo chiamato, secondo un'analogia, "nervi vegetali": abbiamo inoltre messo da parte l'arte di lavorare il feltro, e quell'arte che per unire insieme si serve della foratura e della cucitura, di cui la parte più significativa è rappresentata dall'arte del calzolaio.

SOCRATE IL GIOVANE Certamente.

STRANIERO E l'attività di conciare le pelli per fabbricare coperture di un solo pezzo e le arti di costruire i tetti, sia

quelle che trovano applicazione nel fabbricare case e in tutto il costruire in generale, sia quelle che, nelle altre arti, sono specializzate nella costruzione di ripari contro l'acqua corrente, [280d] le abbiamo messe tutte da parte; e così anche tutte quelle arti che si occupano di difese e ci procurano marchingegni atti a impedire sia i furti sia gli atti di violenza, le quali si occupano della fabbricazione di coperchi e delle compaginazioni delle porte, arti in parte assegnate all'arte del falegname: lasciammo da parte l'arte di fabbricare le armi che è una suddivisione di quella enorme e varia capacità dell'arte di costruire ripari difensivi. [280e] E subito sin dall'inizio separammo tutta quanta l'arte magica che si occupa degli antidoti, e abbiamo mantenuto, come parrebbe, quella specializzata nelle protezioni contro il freddo che è diventata l'oggetto della ricerca, e che fabbrica ripari di lana, il cui nome è "arte del tessere".

SOCRATE IL GIOVANE Mi pare che sia così.

STRANIERO Ma questo non è ancora stato detto in modo completo, figliolo. Chi in principio intraprende la fabbricazione di vestiti sembra [281a] agire in modo opposto rispetto alla tessitura.

SOCRATE IL GIOVANE E come?

STRANIERO Il fatto è che, da un lato, vi è un certo intreccio, in qualche modo, del tessuto.

SOCRATE IL GIOVANE Sì.

STRANIERO Dall'altro, ciò che era stato unito e fuso si scioglie.

SOCRATE IL GIOVANE A che cosa alludi?

STRANIERO Mi riferisco al lavoro proprio dell'arte del cardatore. Avremo il coraggio di chiamare "arte del tessere" l'arte del cardare e considerare il cardatore alla stregua di un tessitore?

SOCRATE IL GIOVANE Nient'affatto.

STRANIERO E se uno chiama “arte del tessere” quell’arte specializzata nella fabbricazione dell’ordito e della trama, [281b] dà un nome ingannevole e falso.

SOCRATE IL GIOVANE Come no?

STRANIERO E allora? Per quanto riguarda tutta l’arte del follone e quella del rammendare, non dobbiamo attribuire assolutamente loro una certa attenzione e un certo interesse rivolti ai vestiti, o tutte queste le chiameremo arti del tessere?

SOCRATE IL GIOVANE Nient’affatto.

STRANIERO Ma tutte queste contenderanno alla prerogativa propria dell’arte del tessere la cura e la produzione di vestiti, da un lato assegnando a quella la parte più importante, ma, d’altro canto, attribuendo anche a se stesse ruoli assai considerevoli.

SOCRATE IL GIOVANE [281c] Certamente.

STRANIERO Oltre a queste, allora, bisogna pensare che anche le arti che fabbricano gli attrezzi per la laborazione della tessitura rivendicheranno il fatto di essere concause di ogni prodotto tessile.

SOCRATE IL GIOVANE Giustissimo.

STRANIERO Dunque per noi saranno sufficientemente delineati i contorni del discorso relativo alla tessitura, di cui abbiamo scelto una parte, qualora la considerassimo [281d] la più bella e la più importante fra quante si occupano del confezionamento di vesti di lana. o diremmo qualcosa di vero, ma non chiaro né completo, senza aver prima separato anche tutte queste da quella?

SOCRATE IL GIOVANE Giusto.

STRANIERO Dunque, dopo di ciò, non bisogna fare come diciamo, perché il nostro discorso proceda qui di seguito?

SOCRATE IL GIOVANE Come no?

STRANIERO Osserviamo prima di tutto che vi sono due

arti che riguardano tutto ciò che viene fatto.

SOCRATE IL GIOVANE Quali arti?

STRANIERO Quella che è concausa del confezionamento del prodotto, e quella che è la causa vera e propria.

SOCRATE IL GIOVANE E come?

STRANIERO [281e] Quelle che non fabbricano la cosa stessa, ma che procurano gli strumenti agli artigiani, senza le quali mai potrebbe essere fabbricato ciò che viene commissionato a ciascuna arte, queste sono le concause, mentre quelle che si occupano direttamente e realizzano la cosa stessa sono le cause?

SOCRATE IL GIOVANE Questa spiegazione ha una sua logica.

STRANIERO Dopo di ciò diciamo che tutte le arti che fabbricano fusi e spole e tutti gli altri strumenti che prendono parte alla produzione di vesti sono concause, mentre quelle che si occupano dei vestiti stessi e li fabbricano direttamente sono le cause?

SOCRATE IL GIOVANE Giustissimo.

STRANIERO [282a] E, fra le cause, l'arte di lavare e di cucire e quante si occupano di questi prodotti, mi pare assai conveniente radunarle chiamandole "arte del follone", come fossero tutte una parte vicina a quell'arte, alla molteplice arte dell'ornamento.

SOCRATE IL GIOVANE Bene.

STRANIERO E l'arte del cardare e l'arte del filare e quante hanno a che fare con la produzione del vestito, di cui diciamo che sono parti, insieme rappresentano quell'unica arte che è il risultato di tutte le arti di cui tutti parlano, ovvero l'arte del lavorare la lana.

SOCRATE IL GIOVANE Come no?

STRANIERO [282b] Dell'arte del lavorare la lana vi siano

due parti, e l'una e l'altra di queste due siano contemporaneamente generate come parti di due arti.

SOCRATE IL GIOVANE Come?

STRANIERO L'operazione del cardare e di fare metà di quel che fa la spola e tutto quanto divide le une dalle altre le cose che sono insieme, tutte queste operazioni è possibile considerarle come una cosa sola che fa parte della stessa arte del lavorare la lana, e noi abbiamo già sperimentato due grandi arti che riguardano tutto questo, l'arte del collegare e del separare.

SOCRATE IL GIOVANE Sì.

STRANIERO All'arte di separare appartengono quella del cardare e tutte quelle ora dette: [282c] l'arte di separare che si riferisce alla lana e ai fili, e che si realizza in un modo con la spola, e nell'altro con le mani, possiede tutti i nomi che poco fa sono stati detti.

SOCRATE IL GIOVANE Certamente.

STRANIERO Riprendiamo di nuovo una parte dell'arte del collegare che nello stesso tempo è parte dell'arte del lavorare la lana che in essa si trova: tralasciamo invece tutto quanto fa parte dell'arte del separare, dividendo l'arte del lavorare la lana in una parte che si occupa di separare e in un'altra che si occupa di collegare.

SOCRATE IL GIOVANE Si proceda alla divisione.

STRANIERO Bisogna che tu divida, Socrate, la parte che si occupa del collegare e nel contempo del lavorare la lana, [282d] se è vero che siamo sufficientemente intenzionati a cogliere l'arte del tessere di cui prima si è detto.

SOCRATE IL GIOVANE Dunque bisogna.

STRANIERO Certo, si deve: e diciamo che di quella vi è una parte che si occupa del torcere e un'altra che si occupa dell'intrecciare.

SOCRATE IL GIOVANE Capisco bene? Mi sembra che tu dica che la fabbricazione del filo dell'ordito fa parte del torcere.

STRANIERO Non solo, ma anche quella della trama: oppure troveremo che quello nasca senza che lo si torca?

SOCRATE IL GIOVANE Nient'affatto.

STRANIERO [282e] Definisci anche ciascuno di questi due: forse il definirli ti potrebbe essere opportuno.

SOCRATE IL GIOVANE Come?

STRANIERO In questo modo: fra i prodotti dell'arte del cardare non diciamo che quella cosa allungata e che ha una certa ampiezza è il pennecchio?

SOCRATE IL GIOVANE Sì.

STRANIERO Di questo pennecchio ciò che è stato girato dal fuso ed è divenuto filo solido, devi dire che questo filo è il filo dell'ordito e che l'arte del filo dell'ordito sarà quella che lo rende diritto.

SOCRATE IL GIOVANE Giustamente.

STRANIERO Quei fili che ricevono la torcitura rilassata, e hanno quella tenerezza, nelle giuste proporzioni, da poter resistere, intrecciandosi all'ordito, all'impeto del follone, li diciamo "trama" e "arte del far trame" [283a] quella ad essi ordinata.

SOCRATE IL GIOVANE Giustissimo.

STRANIERO È ormai universalmente chiara la parte che riguarda l'arte del tessere che ci siamo proposti di esaminare. Qualora una parte dell'arte di collegare, all'interno dell'arte del tessere, realizzi, mediante la retta tessitura della trama e dell'ordito, un intreccio, chiamiamo tutto ciò che è stato intrecciato "vestito di lana", e l'arte che è preposta alla sua realizzazione "arte del tessere".

SOCRATE IL GIOVANE Giustissimo.

STRANIERO [283b] Bene. Perché non abbiamo risposto subito che l'arte di intrecciare trama e ordito non è arte del tessere, ma abbiamo girato intorno dando invano numerosissime definizioni?

SOCRATE IL GIOVANE Ma a me, straniero, nessuna delle cose dette sembra che sia stata detta invano.

STRANIERO E in tutto questo non vi è nulla di incredibile: ma forse, amico, potrebbe sembrarlo. A proposito allora di un inconveniente di questo genere che più volte in futuro potrebbe assalirti – e non sarebbe affatto incredibile, infatti – ascolta un discorso che ha a che fare [283c] con tutte le cose che sono state dette.

SOCRATE IL GIOVANE Parla.

STRANIERO Per prima cosa vediamo tutto ciò che eccede e tutto ciò che fa difetto, per poter per analogia elogiare e biasimare le cose che ogni volta vengono dette in modo più prolisso del dovuto, e così l'atteggiamento opposto, nei dibattiti di questo genere.

SOCRATE IL GIOVANE Bisogna farlo.

STRANIERO se il nostro discorso vertesse su queste cose, credo, sarebbe corretto.

SOCRATE IL GIOVANE Quali cose?

STRANIERO sulla lunghezza e sulla brevità e sulla sovrabbondanza in genere e sul difetto: [283d] l'arte del misurare si riferisce infatti a tutte queste cose.

SOCRATE IL GIOVANE Sì.

STRANIERO Dividiamola allora in due parti: bisogna farlo in relazione a ciò di cui ora ci stiamo occupando.

SOCRATE IL GIOVANE Puoi dire come avviene la divisione.

STRANIERO Così: da un lato secondo le reciproche relazioni cui prendono parte grandezza e piccolezza,

dall'altro secondo la necessaria esistenza di ciò che viene generato.

SOCRATE IL GIOVANE Come dici?

STRANIERO Ti sembra che si possa dire che, secondo natura, ciò che è più grande di null'altro deve dirsi maggiore se non di ciò che è più piccolo, e che a sua volta [283e] ciò che è più piccolo non è minore di null'altro se non del più grande?

SOCRATE IL GIOVANE Mi sembra.

STRANIERO E allora? E il superare nei discorsi e nei fatti la natura della giusta misura, e l'essere da quella superati, non diremo che è cosa che avviene realmente, in cui fra l'altro risiede soprattutto la differenza fra quanti di noi sono cattivi e quanti sono buoni?

SOCRATE IL GIOVANE Mi sembra.

STRANIERO Dobbiamo considerarli due aspetti dell'essere e due forme di giudizio, il grande e il piccolo, ma non come dicevamo poco fa, cioè che si devono solo porre in relazione reciproca, ma piuttosto come si è detto ora, dicendo cioè che essi da una parte sono in relazione reciproca e dall'altra in relazione con la giusta misura: vorremmo forse sapere la ragione di questa asserzione?

SOCRATE IL GIOVANE E allora?

STRANIERO [284a] Se si concederà che la natura del più grande in relazione a null'altro si pone se non in relazione al più piccolo, non sarà mai in relazione alla giusta misura. o no?

SOCRATE IL GIOVANE È così.

STRANIERO Dunque faremo sparire le arti stesse e tutte le opere che da quelle derivano con questo discorso, e faremo sparire anche la politica che adesso è oggetto della nostra indagine e l'arte del tessere di cui abbiamo parlato? Tutte queste arti infatti fanno attenzione a non eccedere o a venir

meno alla giusta misura, non come se ciò non fosse penoso al loro operato, ma come se lo fosse veramente, [284b] e salvaguardando in questo modo la giusta misura realizzano tutte le cose buone e belle.

SOCRATE IL GIOVANE E allora?

STRANIERO Se dunque faremo sparire la politica, ci troveremo in difficoltà, quando dopo di ciò ricercheremo la scienza regia?

SOCRATE IL GIOVANE Certamente.

STRANIERO Dunque, come nel Sofista costringemmo ad essere ciò che non è, dal momento che il discorso ci sfuggì in questo modo,[11] così anche adesso non dobbiamo forse costringere il più e il meno a diventare commensurabili non soltanto fra loro ma anche [284c] in relazione al generarsi della giusta misura? Infatti non è possibile che né il politico né nessun altro che sia esperto in qualche attività diventi incontestabilmente esperto, se prima non ci siamo accordati su questo punto.

SOCRATE IL GIOVANE Dunque anche adesso bisogna assolutamente fare la stessa cosa.

STRANIERO Quest'opera, Socrate, è ancora più grande di quella – benché anche di quella ricordiamo quanto fosse lunga – ma stabilire un certo tipo di presupposto intorno a queste cose è assolutamente ragionevole.

SOCRATE IL GIOVANE Quale presupposto?

STRANIERO [284d] E cioè che avremo bisogno di quel che è stato detto per dimostrare il concetto stesso di esattezza. Per quanto riguarda ciò che in relazione alla nostra attuale ricerca viene dimostrato in modo appropriato e in maniera adeguata, mi sembra ci soccorra assai convenientemente questo discorso, cioè che si deve ugualmente ritenere tanto che esistano tutte le arti, quanto che il maggiore e il minore insieme devono misurarsi non solo l'uno con l'altro, ma

anche in relazione con il generarsi della misura. Esistendo questa relazione, vi sono anche quelle, e se esistono quelle, vi è anche questa relazione, ma se non esistono né l'uno né l'altro dei due termini, nessuno di questi due sarà mai.

SOCRATE IL GIOVANE [284e] Questo è giusto: ma che cosa avviene dopo di ciò?

STRANIERO È chiaro che potremmo dividere l'arte del misurare, come si è detto, separandola così in due parti: all'interno di una sua parte consideriamo tutte le arti che calcolano numero, lunghezza, altezza, larghezza e velocità in relazione all'opposto, all'interno della seconda quante sono in rapporto con ciò che è giusta misura, con il conveniente, con l'opportuno, con il dovuto, e con tutto quanto si pone nel mezzo distinto dagli estremi.

SOCRATE IL GIOVANE E l'una e l'altra divisione di cui parli sono di grande valore, e assai differenti fra loro.

STRANIERO Ciò che talvolta, Socrate, affermano la maggior parte delle persone raffinate,[12] [285a] pensando di enunciare qualcosa di originale, vale a dire che l'arte del misurare si riferisce a tutto quello che è generato, proprio questo lo abbiamo già detto adesso. Tutti gli elementi che si trovano nell'arte partecipano in certo senso della misura: ma siccome non si ha l'abitudine di indagare dividendo secondo le specie, si fanno direttamente convergere in un medesimo punto tali cose tanto differenti, ritenendole simili, e si fa anche l'opposto quando si dividono le altre cose non secondo le specie. Bisognerebbe invece, [285b] non appena si faccia esperienza della comune partecipazione di molte cose, non andarsene prima di aver scorto in essa tutte le differenze, quante sono quelle basate sulle specie, e qualora si osservino nella molteplicità le dissomiglianze di ogni sorta, non dovrebbe essere possibile smettere di osservarle turbati, prima di aver messo insieme nell'essere di un genere tutto ciò che gli è connaturato, rinchiudendolo dentro un'unica

somiglianza. Dunque si ritenga di aver parlato abbastanza di queste cose, sia su ciò che è in difetto, sia su ciò che è in eccesso: facciamo solo attenzione al fatto che sono emersi due generi dell'arte del misurare [285c] che si riferiscono a queste cose, e ricordiamoci quali diciamo che essi sono.

SOCRATE IL GIOVANE Ricorderemo.

STRANIERO Dopo questo accogliamo un altro discorso che si riferisce a queste stesse cose che stiamo ricercando e al dibattito che è al centro di queste nostre discussioni.

SOCRATE IL GIOVANE Quale discorso?

STRANIERO Se ci facessero una domanda riguardante quelle conversazioni tipiche degli scolari, intorno alle lettere dell'alfabeto, diciamo che allorché un tale sia interrogato su quali lettere compongano un qualsiasi nome, questa indagine per lui [285d] mira al solo problema che gli viene presentato piuttosto che a renderlo più esperto di tutti i problemi che riguardano la grammatica?

SOCRATE IL GIOVANE È chiaro che lo si fa per renderlo più esperto riguardo a tutti i problemi.

STRANIERO Perché noi a nostra volta ora abbiamo intrapreso la ricerca sul politico? Forse l'abbiamo proposta per questo tipo di persona, piuttosto che per diventare più esperti nella discussione riguardante ogni genere di problemi?

SOCRATE IL GIOVANE Anche questo è chiaro: per diventare più esperti riguardo ai problemi in genere.

STRANIERO Perciò nessuno che avesse un po' di cervello vorrebbe andare a caccia del discorso sull'arte del tessere in funzione di quella. Ma, credo, sfugge alla maggior parte delle persone che in alcune delle cose dotate di essere [285e] sono generate certe somiglianze facilmente comprensibili e percepibili, le quali non è affatto difficile mettere in luce, qualora, a chi di esse chiedesse conto, si volesse darne una

dimostrazione non supportata da fatti, e addirittura senza un discorso che le definisca, secondo un modo semplicistico di procedere: ma per ciò che è più importante e degno della massima stima [286a] non c'è nessuna immagine che venga realizzata con evidenza per gli uomini, la quale, una volta che è stata mostrata, a colui che intenda soddisfare l'animo di chi interroga su quelle cose, permetta di essere sufficientemente soddisfatto, mettendo egli queste cose in accordo con qualcuna delle sensazioni. Perciò bisogna esercitarci a saper dare e ricevere il discorso relativo a ciascuna cosa: le cose incorporee, che sono le più belle e le più importanti, sono indicate con chiarezza da nient'altro se non dal discorso, e in funzione di queste sono tutte le cose che ora stiamo dicendo. In ogni caso, [286b] riguardo a qualsiasi problema, ci si esercita più facilmente nelle cose meno importanti piuttosto che intorno a quelle più importanti.

SOCRATE IL GIOVANE Hai detto benissimo.

STRANIERO Ricordiamo dunque il motivo per cui abbiamo detto tutto questo intorno a questi argomenti.

SOCRATE IL GIOVANE Quali sono le ragioni?

STRANIERO Il motivo riguarda soprattutto quel senso di noia con cui abbiamo fastidiosamente accolto la lunghezza espositiva circa l'arte del tessere, e quella relativa al rivolgimento di tutto quanto il cosmo, e quell'altra, propria del sofista, relativa alla sostanza del non essere, pensando che contenevano una lunghezza eccessiva; e per tutto ciò abbiamo criticato noi stessi, [286c] temendo di aver fatto troppi giri di parole e, nello stesso tempo, troppo lunghi. Affinché allora noi non dobbiamo in futuro sopportare un simile inconveniente, confermami che quello che noi due abbiamo detto prima lo abbiamo detto proprio per questo.

SOCRATE IL GIOVANE Sarà così: ma dimmi subito il seguito.

STRANIERO Dico allora che tu ed io, memori delle parole che adesso sono state pronunciate, dobbiamo ogni volta biasimare ed elogiare la brevità e nello stesso tempo la lunghezza degli argomenti di cui ci troviamo sempre a parlare, senza giudicare le lunghezze nelle reciproche relazioni, ma secondo quella sezione dell'arte del misurare [286d] che allora dicemmo di dover tenere a mente, vale a dire in rapporto a ciò che è conveniente.

SOCRATE IL GIOVANE Giusto.

STRANIERO Ma non giudicheremo tutto secondo questo criterio. Infatti non avremo affatto bisogno di accordare la lunghezza al godimento del discorso, se non come un'aggiunta: per quanto riguarda la ricerca di ciò che ci siamo proposti, il discorso ci consiglia di desiderare come secondo bene, e non come primo, il modo più facile e più veloce di trovare l'oggetto della nostra ricerca, mentre ci prescrive di tenere molto più in conto e di considerare come primo bene il procedimento per cui si è in grado di dividere secondo specie. [286e] E anche per il discorso corrispondente: se risulta troppo lungo, ma viene elaborato così da rendere più agevole la ricerca di chi ascolta, questo discorso dobbiamo curare e non turbarci per la lunghezza; se invece risulta troppo breve, dobbiamo comportarci allo stesso modo. E ancora, oltre a ciò, a proposito di chi biasima nel corso di simili conversazioni la lunghezza dei discorsi e non ammette il loro girare intorno, il discorso suggerisce che costui non deve essere liquidato in tutta fretta perché critica le cose dette solo [287a] per la loro lunghezza, ma bisogna anche che ritenga di dimostrare che i discorsi più brevi rendono più esperti nella discussione quelli che vi prendono parte, e più abili a trovare la dimostrazione, mediante il discorso, delle cose che sono; mentre delle altre critiche e degli altri elogi verso le altre cose non si deve far vedere di preoccuparsi né di ascoltare affatto simili discorsi. E basta

con queste cose, se anche tu sei d'accordo: torniamo di nuovo al politico, [287b] applicando ad esso il modello della suddetta arte del tessere.

SOCRATE IL GIOVANE Dici bene e facciamo come dici.

STRANIERO Dunque il re è stato separato da molte di quelle arti che gli sono affini, e soprattutto da tutte quelle che si riferiscono all'allevamento in gruppo: rimangono, diciamo, fra le concause e le cause, quelle che si riferiscono allo stato stesso, le quali, per prime, dobbiamo dividere fra loro.

SOCRATE IL GIOVANE Giustamente.

STRANIERO Sai che è difficile dividerle in due? [287c] Il motivo, io credo, sarà non meno evidente andando avanti.

SOCRATE IL GIOVANE Bisogna allora fare così.

STRANIERO Dividiamole separando un membro da un altro come per le vittime sacrificali, dal momento che non possiamo dividerle in due. Bisogna quanto più possibile dividere sempre secondo il numero più vicino al due.

SOCRATE IL GIOVANE Come facciamo adesso?

STRANIERO Come prima, quando consideravamo concause tutte quelle arti che procuravano strumenti per l'arte del tessere.

SOCRATE IL GIOVANE Sì.

STRANIERO E ora dobbiamo fare la stessa cosa, anzi ancora di più dobbiamo fare così: [287d] bisogna considerare come concause tutte quelle arti che fabbricano un qualche piccolo e grande strumento per lo stato. senza di esse mai ci sarebbe lo stato, né l'arte politica, ma, d'altro canto, nessuna opera dell'arte del regnare potremo considerarla opera loro.

SOCRATE IL GIOVANE No, certamente.

STRANIERO Ed è difficile la strada che vogliamo intraprendere, cercando di distinguere questo genere dagli altri: perché se si dice che fra le cose che sono una è come

strumento di un'altra, mi pare si sia detto qualcosa di ragionevole. [287e] Tuttavia, a proposito di un altro dei beni che vi sono nello stato, diciamo questo.

SOCRATE IL GIOVANE Che cosa?

STRANIERO Diciamo che non ha potere di strumento. Infatti questa cosa non viene fabbricata in vista della produzione, come uno strumento, ma per la salvaguardia di ciò che è stato prodotto.

SOCRATE IL GIOVANE Di cosa parli?

STRANIERO Alludo a quella specie assai varia fabbricata per contenere cose secche e umide, adatta all'uso sul fuoco e non adatta, e che con una sola definizione chiamiamo "vaso", e si tratta di una specie assai diffusa e nient'affatto conveniente, [288a] io credo, alla scienza che stiamo indagando.

SOCRATE IL GIOVANE E come no?

STRANIERO Bisogna osservare un'altra terza specie di questi beni, terrestre e acquatica, errante e non errante, di grande valore e di scarso valore, ma che ha un solo nome, poiché è tutto in funzione del sedersi, fungendo sempre da sedile a qualcosa.

SOCRATE IL GIOVANE Che COS'è?

STRANIERO Lo chiamiamo "mezzo di trasporto", e non è certamente opera dell'arte politica, ma piuttosto dell'arte di costruire, dell'arte del vasaio e di quella del fabbro.

SOCRATE IL GIOVANE Capisco.

STRANIERO [288b] E la quarta specie? Non si deve affermare che vi è un'altra specie di questi beni nella quale rientrano la maggior parte delle cose di cui si è parlato prima, l'insieme dei vestiti, la maggior parte delle armi, le mura difensive, e tutte quante le fortificazioni fatte di terra e di pietra che servono a cingere e a proteggere, e molte altre cose ancora? Siccome tutto ciò viene fabbricato per la difesa

sarebbe giusto assegnare il nome di “complesso difensivo”, e sarebbe molto più ragionevole ritenere la maggior parte di ciò opera dell’arte del costrire le case e del tessere piuttosto che dell’arte della politica.

SOCRATE IL GIOVANE Certamente.

STRANIERO [288c] E come quinta specie potremmo considerare quella riguardante l’ornamento e la pittura, e quanto, servendosi di questa e della musica, realizza imitazioni artistiche che vengono elaborate solo in funzione del nostro piacere e che a buon diritto si potrebbero comprendere in un’unica definizione?

SOCRATE IL GIOVANE Quale definizione?

STRANIERO Si potrebbe dire “divertimento”, in un certo senso.

SOCRATE IL GIOVANE E allora?

STRANIERO Converrà chiamare con quest’unico nome tutte quelle cose: infatti nessuna di tutte queste avviene per uno scopo serio, ma solo per gioco.

SOCRATE IL GIOVANE [288d] Anche questo lo capisco abbastanza. STRANIERO E ciò che procura un corpo a tutte le cose da cui e in cui attingono tutte le arti ora dette nel corso della loro attività di fabbricazione, ovvero una specie varia, generata mediante il concorso di molte altre arti, non la considereremo come sesta?

SOCRATE IL GIOVANE A quale alludi?

STRANIERO All’oro e all’argento e a quanto si scava dalle miniere, e a quello che l’arte del tagliare gli alberi e la potatura in generale, attraverso l’attività del recidere, fornisce all’arte del costruire e all’intrecciare: e ancora l’arte di scortecciare le piante, [288e] e anche l’arte del calzolaio che lacera le pelli dei corpi animali, e quante arti si riferiscono a simili cose, e quelle che sono specializzate nella lavorazione del sughero, del papiro, e delle corde e che

fornirono il modo di fabbricare specie composte da generi che composti non sono. Tutto questo lo chiamiamo "il bene che per primo venne generato per gli uomini", e che non è complesso, e non è affatto opera della scienza regia.

SOCRATE IL GIOVANE Bene.

STRANIERO il procurarsi il nutrimento, e tutto ciò che, unendosi mediante le sue parti al corpo, ha un qualche potere di servire parti di esso, [289a] si deve dire che appartiene alla settima specie, chiamando tutto ciò "la nutrice di noi", se non abbiamo un altro nome più bello da dare: attribuendo tutto questo all'agricoltura, alla caccia, alla ginnastica, alla medicina, all'arte culinaria, le nostre attribuzioni risulteranno più appropriate che se le assegnassimo alla politica.

SOCRATE IL GIOVANE E come no?

STRANIERO Quasi tutto quanto appartiene ai beni dello stato, a eccezione degli animali domestici, credo si debba considerare in questi sette generi. Osserva: la cosa più giusta da fare era considerare in principio la "specie che per prima fu generata per gli uomini", [289b] poi lo "strumento", il "mezzo di trasporto", la "difesa", il "divertimento", ^'alimento". Se ci è sfuggito qualcosa di non troppo importante, che si possa collegare con le cose suddette, come la forma delle monete, dei sigilli, e di ogni altro stampo che viene coniato, lo tralasciamo. Queste ultime cose, infatti, non appartengono a nessun genere importante affine a quegli altri, ma le une fra l'ornamento, le altre fra gli strumenti, a forza, certamente, e tuttavia senza ombra di dubbio, trascinandole, si accorderanno. Quanto all'acquisto di animali domestici, fatta eccezione per gli schiavi, risulterà chiaro [289c] che essi sono tutti compresi nell'arte di allevare in gruppo che prima si è suddivisa.

SOCRATE IL GIOVANE Certamente.

STRANIERO Sono rimasti gli schiavi e tutti i servi, fra cui

suppongo si porranno in evidenza coloro che contendono al re perfino il modo con cui è intrecciata la sua veste, come allora erano avversari dei tessitori coloro che si occupano di filare e di cardare e di quant'altro dicemmo: ma tutti gli altri, definiti come concause, sono stati eliminati, insieme alle loro opere ora citate, e separati [289d] dall'attività propria del regnare e da quella politica.

SOCRATE IL GIOVANE Mi sembra di sì.

STRANIERO Via, concentriamo l'attenzione su quelli che restano, avvicinandoci a loro, per poterli conoscere in modo più sicuro.

SOCRATE IL GIOVANE Dunque bisogna fare così.

STRANIERO Troviamo che i più importanti servitori, osservandoli dal nostro punto di vista, hanno un'occupazione e un carattere che sono all'opposto di quello che sospettavamo.

SOCRATE IL GIOVANE Chi sono essi?

STRANIERO Coloro che si possono comprare e che si possono acquistare in questo modo: costoro possiamo chiamarli schiavi [289e] senza entrare in controversia con nessuno? Non saranno affatto pretendenti dell'arte del regnare.

SOCRATE IL GIOVANE E come no?

STRANIERO E allora? Quanti degli uomini liberi si mettono spontaneamente al servizio di questi di cui si è appena detto, trasportando i prodotti dell'agricoltura e di tutte le altre arti dall'uno all'altro, e distribuendoli in maniera conveniente, gli uni sulle piazze, gli altri andando di città in città, per mare e per terra, scambiando il denaro con altre cose e danaro con lo stesso danaro, persone che abbiamo chiamato "cambiavalute", [290a] "commercianti", "armatori" e "venditori al minuto", forse entrano in contesa con l'arte della politica?

SOCRATE IL GIOVANE Può darsi per quanto riguarda l'arte dei commercianti all'ingrosso.

STRANIERO Ma riguardo a coloro che vediamo che sono mercenari e che a tutti offrono prontamente il loro servizio, non ci capiterà mai di trovare che essi sono avversari dell'arte del regnare.

SOCRATE IL GIOVANE E come potrebbero?

STRANIERO E che dire di quanti ogni volta ci rendono tali servizi?

SOCRATE IL GIOVANE A quali servizi alludi e di chi parli?

STRANIERO [290b] Fra queste persone vi è la categoria degli araldi, e quanti diventano esperti nelle lettere, poiché spesso hanno reso tali servizi, e alcuni altri abilissimi in molte altre cose che si prendono cura dei magistrati. Come li chiameremo costoro?

SOCRATE IL GIOVANE Come dicevi adesso, ovvero "servi", e non "uomini che detengono il potere negli stati".

STRANIERO Ma, io credo, non ho avuto una visione nel sonno quando dicevo che da questa parte sarebbero apparsi coloro che si sarebbero distinti per contendere le prerogative all'arte politica. Benché potrebbe sembrare del tutto assurdo cercare [290c] costoro fra persone che vivono in una qualche condizione servile.

SOCRATE IL GIOVANE Proprio così.

STRANIERO Avviciniamoci e mescoliamoci a coloro che non sono stati ancora esaminati. sono quanti possiedono una parte di una scienza servile che ha rapporti con l'arte della divinazione: sono ritenuti interpreti, in un certo senso, degli dèi presso gli uomini.

SOCRATE IL GIOVANE Sì.

STRANIERO E anche la classe dei sacerdoti, come

comunemente si dice, è esperta nell'offrire i nostri doni agli dèi, mediante i sacrifici, [290d] in conformità con le loro intenzioni, e di richiedere, mediante le preghiere, l'acquisto dei beni per noi: queste mansioni fanno entrambe parte in un certo senso di un'arte servile.

SOCRATE IL GIOVANE Sì, mi sembra.

STRANIERO Ormai mi sembra che abbiamo quasi raggiunto quella traccia indefinita verso cui ci muoviamo. La figura dei sacerdoti e quella degli indovini sono assai piene di superbia e godono di fama considerevole per l'importanza delle loro funzioni, al punto che in Egitto non è possibile per un re governare senza l'arte sacerdotale, [290e] ma se capita che qualcuno di un'altra classe, in un primo momento, lo ottenga con la violenza, è inevitabile che in seguito sia ascritto in questa classe: e inoltre anche fra i Greci, in molti luoghi, si potrebbe trovare che alle magistrature più importanti viene ordinato di celebrare i sacrifici più importanti fra quelli relativi a tali cose. E anche presso di voi non risulta meno chiaro quello che dico: si dice infatti che qui, a chi ottenne in sorte di essere re, furono trasmessi, fra gli antichi sacrifici, i più venerandi e quelli più vicini alle tradizioni degli antenati.

SOCRATE IL GIOVANE Certamente.

STRANIERO [291a] Allora dobbiamo prendere in esame questi re designati dalla sorte che insieme sono anche sacerdoti, e i loro servi, e una certa folla di persone non meglio precisata, che poco fa è apparsa a noi in tutta la sua evidenza, dopo che quelli di cui prima si parlò vennero separati.

SOCRATE IL GIOVANE A chi alludi quando parli di costoro?

STRANIERO Mi riferisco soprattutto a persone stravaganti.

SOCRATE IL GIOVANE Perché?

STRANIERO Il loro è un genere vario, come può apparire a chi li osserva per un momento. Molti di questi uomini infatti assomigliano a leoni e a Centauri,[13] [291b] e ad altri sono simili, moltissimi ai Satiri e alle bestie deboli e astute: si scambiano rapidamente l'uno con l'altro i tratti distintivi e le prerogative. E proprio un momento fa,

SOCRATE, mi sembra di aver scorto questo genere di persone.

SOCRATE IL GIOVANE Puoi parlare: mi pare che tu stia proprio scorgendo qualcosa di stravagante.

STRANIERO Sì. La stravaganza in tutti discende dall'ignoranza. E infatti anche ora io stesso mi trovai in questa condizione: all'improvviso mi sono turbato osservando [291c] la schiera di persone che si muove attorno alle faccende legate all'amministrazione dello Stato.

SOCRATE IL GIOVANE Quale schiera?

STRANIERO Si tratta dell'imbroglione più grande fra tutti i sofisti e il più esperto in quest'arte: e costui dobbiamo separarlo, benché sia difficilissimo farlo, da coloro che sono effettivamente uomini politici e regali, se vogliamo scorgere con chiarezza l'oggetto della nostra ricerca.

SOCRATE IL GIOVANE Certo questo non deve essere trascurato.

STRANIERO No di certo, almeno secondo me: e spiegami questo.

SOCRATE IL GIOVANE Che cosa?

STRANIERO [291d] Non è la monarchia per noi una delle forme del potere politico?

SOCRATE IL GIOVANE Sì.

STRANIERO E dopo la monarchia si potrebbe parlare, io credo, del potere retto dai pochi.

SOCRATE IL GIOVANE E come no?

STRANIERO Come terza forma non abbiamo il comando della moltitudine, vale a dire quella che viene denominata “democrazia”?

SOCRATE IL GIOVANE Certamente.

STRANIERO Se sono tre non diventano in qualche modo cinque, dal momento che generano due altre da se stesse, oltre a se stesse, con due altri nomi?

SOCRATE IL GIOVANE Quali?

STRANIERO [291e] Esaminandole ora dal punto di vista della loro imposizione violenta e da quello del libero consenso che esse ottengono, e secondo la povertà e la ricchezza, e secondo la legge e l’illegalità insite in esse, dividendo per due la prima e la seconda forma di governo, in quanto doppie, alla monarchia si danno due nomi, poiché si presenta sotto due forme diverse che sono la “tirannide” e la “monarchia ereditaria”.

SOCRATE IL GIOVANE E allora?

STRANIERO Quando ogni volta uno Stato è dominato da pochi quel governo viene denominato “aristocrazia” e “oligarchia”.

SOCRATE IL GIOVANE E certamente.

STRANIERO E quanto alla democrazia, sia che la moltitudine governi con la violenza, sia che goda del libero consenso [292a] su chi possiede le ricchezze, e custodisca più o meno diligentemente le leggi, generalmente nessuno è solito cambiare il suo nome.

SOCRATE IL GIOVANE Vero.

STRANIERO E dunque? Riteniamo che sia giusta una di queste forme di governo che sia definita secondo questi limiti, ovvero che abbia la sua ragion d’essere nell’uno, nei pochi, e nei molti, nella ricchezza e nella povertà,

nell'imposizione violenta e nel libero consenso, accompagnata da leggi scritte o dall'assenza di leggi?

SOCRATE IL GIOVANE Che cosa lo impedisce?

STRANIERO [292b] Osserva più chiaramente, seguendomi da questa parte.

SOCRATE IL GIOVANE Da quale?

STRANIERO Rimarremo fedeli a quello che si è detto all'inizio della discussione, oppure ci troveremo in disaccordo?

SOCRATE IL GIOVANE A che cosa alludi?

STRANIERO Dicevamo, io credo, che il potere regale appartiene ad una delle scienze.

SOCRATE IL GIOVANE Sì.

STRANIERO E fra queste scienze non a tutte, ma abbiamo scelto, fra le altre, una certa scienza preposta al giudicare e al comandare.

SOCRATE IL GIOVANE Sì.

STRANIERO E di quest'ultima preposta al comando una parte si rivolge agli oggetti inanimati, [292c] un'altra agli esseri viventi: e dividendo secondo questo criterio siamo arrivati qui, senza tralasciare quella scienza, anche se non siamo ancora riusciti a specificare in modo adeguato di quale scienza si tratti.

SOCRATE IL GIOVANE Quello che dici è giusto.

STRANIERO Allora noi non facciamo forse questa considerazione, vale a dire che non i pochi né i molti, non il libero consenso né l'imposizione violenta, non la povertà né la ricchezza, servono a fissare i limiti delle forme di governo, ma una certa scienza, se vogliamo aderire a quel che si è detto prima?

SOCRATE IL GIOVANE [292d] È impossibile non fare così.

STRANIERO Necessariamente ora bisogna così considerare

questo, e cioè in quale mai di queste forme di governo capiti di trovare una scienza che si occupi del potere che viene esercitato sugli uomini, la quale, a quanto pare, è la più difficile e la più importante da procurarsi. Bisogna infatti prenderla in considerazione per vedere quali sono le persone che dobbiamo tenere lontane dal re assennato, persone che pretendono di essere uomini politici, e di questo fatto riescono a convincere molti, ma che in realtà non lo sono affatto.

SOCRATE IL GIOVANE Bisogna far ciò, secondo le indicazioni che il discorso ci ha fornito.

STRANIERO [292e] Forse non credi che la moltitudine all'interno dello Stato sarebbe in grado di procurarsi questa scienza?

SOCRATE IL GIOVANE E come?

STRANIERO Ma in uno Stato di mille cittadini potrebbero sufficientemente procurarsela cento o anche cinquanta di essi?

SOCRATE IL GIOVANE Se fosse così, si tratterebbe dell'arte più semplice di tutte: sappiamo infatti che fra mille uomini non si troverebbe mai un numero così grande di eccellenti giocatori di scacchi da poter reggere il confronto con quelli che vi sono fra gli altri Greci, neppure i re. Bisogna che chi detiene la scienza del regnare, che abbia o no il potere, secondo il discorso di prima, [293a] sia chiamato "uomo regale".

STRANIERO Ricordi bene. Seguendo questo discorso, io credo, bisogna ricercare il giusto potere in uno solo, e in due, e generalmente nei pochi, qualora sia davvero giusto.

SOCRATE IL GIOVANE E allora?

STRANIERO Dobbiamo pensare che costoro, sia che governino con il consenso, sia che non ce l'abbiano, sia che abbiano leggi scritte sia che non le abbiano, sia che siano

ricchi sia che siano poveri, come adesso pensiamo, conformino il loro potere, quale che sia, secondo un'arte. Riteniamo che il loro ruolo non sia meno diverso da quello dei medici, [293b] i quali, visitandoci sia che lo vogliamo sia che non lo vogliamo, tagliandoci, bruciandoci o infliggendoci qualche altra sofferenza, e nel caso agiscano secondo le regole scritte o senza di esse, e siano ricchi o poveri, senza dubbio li diciamo nondimeno medici, fino a che, presiedendo alla loro arte, purificandoci, o facendoci in altro modo dimagrire, o anche facendoci crescere di peso, soltanto per il bene dei corpi, e migliorando la nostra condizione da peggiore che era, [293c] ciascuno di essi, fornendo le proprie cure, salvano l'oggetto delle proprie cure: secondo questo criterio e non secondo un altro considereremo, come penso, che questo è l'unico termine accettabile per definire il potere dell'arte medica e di una qualsiasi altra.

SOCRATE IL GIOVANE Senza dubbio.

STRANIERO È necessario che anche fra le forme di governo, a quanto pare, si distingua come quella giusta, e addirittura come l'unica forma di governo, quella in cui si possa trovare che i governanti sono davvero esperti, e non solo lo sembrino, e sia che governino secondo le leggi, sia che governino senza, e con il consenso o senza il consenso, [293d] e che siano poveri o ricchi, nessuna di queste cose dev'essere calcolata in relazione a nessun principio che faccia riferimento a una retta forma di governo.

SOCRATE IL GIOVANE Bene.

STRANIERO E sia che uccidendo o anche bandendo alcuni cittadini agiscano per il bene dello stato purificandolo, sia che riducano le sue dimensioni esportando delle colonie come uno sciame d'api, oppure, inserendo chissà da dove altre persone da fuori e facendole diventare cittadini, ne accrescano le dimensioni, finché, facendo uso della scienza e del senso di giustizia, lo salvano rendendolo migliore, per

quanto possibile, rispetto ad una peggiore condizione precedente, [293e] allora si deve dire che una forma di governo organizzata in tal modo e che corrisponde a tali requisiti sia l'unica giusta forma di governo. Quanto a tutte le altre che possiamo citare, dobbiamo dire che non sono costituzioni legittime né realmente tali, ma emule di quella: e quelle che diciamo che hanno buone leggi la imitano nei suoi aspetti più belli, le altre in quelli più deteriori.

SOCRATE IL GIOVANE Per quanto riguarda il resto, straniero, mi pare si sia detto in modo conveniente: ma sul fatto che si deve governare anche senza leggi, è difficile da ascoltare, anche se si è detto.

STRANIERO Facendomi questa domanda, Socrate, mi hai preceduto di poco. Avevo infatti intenzione [294a] di chiederti se accetti tutto quanto è stato detto, o se rigetti qualcosa del mio discorso: ora è ormai chiaro che sarà nostra intenzione trattare questo punto riguardante la piena liceità di governare senza le leggi.

SOCRATE IL GIOVANE E come no?

STRANIERO In un certo senso è chiaro che l'arte del fare le leggi rientra nell'arte del regnare: ma il meglio è che non siano le leggi ad avere forza, ma l'uomo regale che è assennato. E sai perché?

SOCRATE IL GIOVANE Mi dici perché?

STRANIERO Perché una legge, anche se comprendesse perfettamente ciò che è migliore e [294b] nello stesso tempo più giusto per tutti, non sarebbe mai in grado di dare gli ordini migliori: infatti le incongruenze degli uomini e delle azioni, e il fatto che non vi è mai nulla, per dire, che non sia in fermento nella condizione umana, non permettono che nessun'arte, quale che sia, sveli qualche semplice formula, in nessun ambito, valida per qualsiasi questione e in tutti i tempi. su questo siamo d'accordo?

SOCRATE IL GIOVANE E dunque?

STRANIERO Cerchiamo di vedere perché la legge tende proprio a questo, [294c] quasi fosse un uomo autoritario e ignorante e che a nessuno permette di fare alcunché contro il suo ordine, né lascia che alcuno lo interroghi, neppure a proposito di qualche novità che eventualmente sia accaduta, e che sia migliore rispetto alla norma che lui stesso ha prescritto.

SOCRATE IL GIOVANE Vero: la legge si comporta con ciascuno di noi assolutamente come ora hai detto.

STRANIERO Non è dunque impossibile che ciò che viene sempre generato senza complicazioni si trovi bene con ciò che non è mai semplice?

SOCRATE IL GIOVANE Può darsi.

STRANIERO Perché mai dunque è necessario stabilire le leggi se è appurato [294d] che la legge non è la cosa più giusta? Bisogna cercare la ragione di ciò.

SOCRATE IL GIOVANE E dunque?

STRANIERO Dunque anche presso di voi, e così anche in altre città, non vi sono esercizi che gli uomini praticano in gruppo e riguardano sia la corsa, sia altro, che sono finalizzati alla gara?

SOCRATE IL GIOVANE Sì, ve ne sono molti, certamente.

STRANIERO Avanti, ora richiamiamo di nuovo alla memoria le prescrizioni di coloro che, secondo la loro arte, fanno fare esercizi, mettendosi alla guida di simili prove.

SOCRATE IL GIOVANE Che cosa vuoi dire?

STRANIERO Alludo al fatto che essi ritengono che non ci sia tempo di seguire accuratamente uno per uno, prescrivendo ciò che conviene a ciascun corpo, [294e] ma in maniera più grossolana ritengono che si debba, in generale e rivolgendosi ad un vasto numero di persone, creare delle

disposizioni che tengano conto del vantaggio che possono procurare ai corpi.

SOCRATE IL GIOVANE Bene.

STRANIERO Perciò anche quando adesso prescrivono a gruppi di persone esercizi fisici di uguale intensità, insieme li spingono a cominciare, insieme anche li fanno cessare dalla corsa, dalla lotta e da tutte le altre fatiche che riguardano il fisico.

SOCRATE IL GIOVANE È così.

STRANIERO E dobbiamo ritenere che anche il legislatore, che è a capo di gruppi di persone per quanto riguarda l'amministrazione della giustizia e le relazioni reciproche fra i cittadini, [295a] non sarà mai in grado, impartendo ordini a interi gruppi di persone, di assegnare esattamente a ciascuno ciò che gli conviene.

SOCRATE IL GIOVANE È certamente verosimile.

STRANIERO Ma, io credo, stabilirà la legge per la maggior parte di persone, e in generale, e così in modo grossolano, per ciascuno, emanando sia leggi scritte, sia leggi non scritte, ma legiferando, in ogni caso, secondo le consuetudini degli antenati.

SOCRATE IL GIOVANE Giusto.

STRANIERO Giustamente senza dubbio. Come uno potrebbe mai acquisire una capacità tale,

SOCRATE, [295b] da rimanere accanto a ciascuno, sempre, per tutta la vita, prescrivendogli esattamente ciò che è conveniente? Perché, se avesse le capacità di far ciò, come credo, uno qualsiasi di quelli che hanno realmente ricevuto la scienza regia, difficilmente collocherebbe degli ostacoli dinanzi a se stesso, scrivendo queste leggi di cui si è detto.

SOCRATE IL GIOVANE Così sembra da quel che è stato detto adesso, straniero.

STRANIERO Ma sarà più chiaro ancora, mio caro, dalle cose che stiamo per dire.

SOCRATE IL GIOVANE Quali cose?

STRANIERO Queste qui. Facciamo a noi stessi [295c] l'esempio di un medico o di un maestro di ginnastica che stia per partire per un viaggio e si allontani dai suoi assistiti per un lasso di tempo considerevole, come è immaginabile, e che pensi che gli allievi di ginnastica o i malati non ricorderanno i precetti: non avvertirà l'esigenza di scrivere loro un promemoria, o come si comporterà?

SOCRATE IL GIOVANE Farà così.

STRANIERO Cosa farebbe se, contrariamente a quanto aveva preventivato, stesse lontano per un tempo più breve, tornando nuovamente a casa? Probabilmente non avrebbe il coraggio di stabilire altri precetti contro quelli scritti, nel caso fossero sopravvenuti altri fatti più positivi per i malati [295d] dovuti ai venti o ad altro motivo, contro ogni aspettativa, fatti diversi dai soliti per un volere di Zeus, ma perseverando riterrebbe opportuno di non doversi allontanare dalle antiche norme a suo tempo formulate, né di prescriverne altre lui stesso, non avendo neppure il malato il coraggio di agire diversamente rispetto a quei precetti scritti, come se questi fossero curativi e salutari, mentre precetti diversi procurassero malattie e non fossero conformi all'arte medica: oppure se tutto ciò si verificasse all'interno della scienza e della vera arte, [295e] in ogni caso non vi sarebbe assolutamente un'enorme risata per la formulazione di questi simili precetti?

SOCRATE IL GIOVANE Assolutamente.

STRANIERO A chi ha legiferato con leggi scritte e non scritte sul giusto e sull'ingiusto, sul bello e sul brutto, sul buono e sul malvagio, per la collettività degli uomini, vale a dire per quanti, ciascuno nel proprio stato, sono condotti al

pascolo secondo le leggi di coloro che le hanno redatte, qualora giunga colui che le ha scritte secondo l'arte o qualcun altro simile, non gli sarà possibile [296a] stabilire altri precetti contrari a questi? Oppure anche questo divieto apparirebbe in verità non meno ridicolo di quell'altro?

SOCRATE IL GIOVANE E dunque?

STRANIERO Sai qual è il discorso che molti fanno su questo punto?

SOCRATE IL GIOVANE Ora non lo so.

STRANIERO È un discorso in apparenza conveniente. Dicono infatti che, se qualcuno conosce leggi migliori di quelle esistenti in precedenza, costui deve legiferare cercando di persuadere ciascuno nel suo stato, senza ricorrere a procedure diverse.

SOCRATE IL GIOVANE E allora? Non è giusto?

STRANIERO [296b] Può darsi. E se uno, anziché servirsi della persuasione, impone con la violenza qualcosa di migliore, rispondi, quale nome avrà questa violenza? Non rispondere ancora; prima rivediamo quegli esempi che abbiamo fatto in precedenza.

SOCRATE IL GIOVANE Che cosa vuoi dire?

STRANIERO Qualora un tale, senza usare la persuasione con il suo paziente, ma adoperando correttamente l'arte, contro le regole scritte costringa ad agire in modo migliore un bambino, un uomo, o una donna, quale nome avrà questa violenza? Non ne avrà uno qualsiasi, tranne quello che indica l'errore contro quest'arte, quello di "danno alla salute"? E chi ha subito l'imposizione violenta [296c] non potrà giustamente dire qualunque cosa, tranne di aver subito, da parte dei medici che gli hanno imposto le cure, un danno alla salute e operazioni prive del supporto dell'arte medica?

SOCRATE IL GIOVANE Quello che dici è verissimo.

STRANIERO E allora che cos'è per noi quello che viene

chiamato “errore contro l’arte politica”? Forse “ignominia”, “malvagità”, “ingiustizia”?

SOCRATE IL GIOVANE Certamente.

STRANIERO E riguardo a coloro cui è stato imposto con la violenza, contro le leggi scritte e le consuetudini degli antenati, di agire diversamente, vale a dire secondo norme più giuste, migliori e più belle delle precedenti, coraggio allora, [296d] il biasimo di questa gente per tale imposizione, se non vuole essere il biasimo più ridicolo fra tutti, tutto ogni volta potrà dire tranne che coloro cui è stata imposta la violenza hanno subito, da parte di coloro che l’hanno arrecata, cose turpi, ingiuste, malvagie?

SOCRATE IL GIOVANE Quello che dici è verissimo.

STRANIERO Ma se chi impone la violenza è ricco, gli ordini imposti sono giusti, se è povero, sono ingiusti? oppure, quando uno, faccia o no uso della persuasione, sia ricco o povero, agisca secondo leggi scritte o contro di esse, [296e] compie cose vantaggiose, non dev’essere forse questo, e intorno a questi fatti, il criterio più vero che funge da guida per la retta amministrazione dello stato, in base a cui l’uomo saggio e onesto governerà sui sudditi? Come il timoniere [297a] che cercando di assicurare ciò che è sempre vantaggioso per la nave e per i naviganti, senza stabilire norme scritte, ma disponendo della sua arte come legge, mette in salvo i compagni, allo stesso modo potrebbe avere origine una retta forma di governo grazie a coloro che sono in grado di governare così, fornendo essi la forza della loro arte che è superiore a quella delle leggi? E non vi è errore per i governanti assennati in tutto ciò che fanno, finché garantiscano [297b] un’unica cosa ma importante, vale a dire di essere capaci, amministrando sempre a vantaggio di coloro che vivono nello stato la perfetta giustizia con senno e competenza, di metterli in salvo e di renderli migliori, per quanto possibile, da peggiori che erano. Non è vero?

SOCRATE IL GIOVANE Non si può ribattere a quello che è stato appena detto.

STRANIERO E neppure si può ribattere a quell'altra tesi.

SOCRATE IL GIOVANE Di quale parli?

STRANIERO Quella secondo cui la moltitudine, quale che sia, se assumesse tale scienza, mai sarebbe in grado di amministrare lo stato in modo assennato, [297c] ma si deve ricercare quell'unica forma di governo, che è la giusta forma di governo, nel potere limitato ai pochi o ad una sola persona, mentre le altre si devono considerare imitazioni, come anche un momento fa è stato detto, ed alcune la imitano in meglio, altre in peggio.

SOCRATE IL GIOVANE Che cosa vuoi dire con ciò? Neppure un momento fa ho ben capito la questione relativa alle imitazioni.

STRANIERO E non è una questione di poco conto, se, dopo che si è messo in moto questo discorso, lo si lasci perdere e non si indichi l'errore che ora lo riguarda, [297d] trattandolo sino in fondo.

SOCRATE IL GIOVANE Quale?

STRANIERO Questa cosa bisogna ricercare, una cosa che non è certamente consueta né facile da osservare: tuttavia cerchiamo di coglierla. Avanti: dal momento che per noi è giusta soltanto questa forma di governo di cui abbiamo parlato, tu sai che le altre, servendosi delle leggi scritte di quest'ultima, in questo modo si devono mettere in salvo, compiendo ciò che ora elogiamo, anche se non è la cosa più giusta?

SOCRATE IL GIOVANE Che cosa vuoi dire?

STRANIERO [297e] Alludo al fatto che nessuno nello Stato deve avere il coraggio di far nulla che sia contro le leggi, e che chi si assume questa responsabilità sia punito con la morte e con ogni pena estrema. E questo è ciò che si ha di più

giusto e di più bello come secondo ordinamento, se si volesse cambiarlo con il primo di cui si è detto: ma dobbiamo esporre come si è generato questo ordinamento che abbiamo detto che fosse il secondo. O no?

SOCRATE IL GIOVANE Certamente.

STRANIERO Ritorniamo di nuovo alle immagini delle quali ogni volta è necessario servirsi per rappresentare i governanti regali.

SOCRATE IL GIOVANE Quali immagini?

STRANIERO Quella del valente timoniere della nave e del medico che vale come molti altri messi insieme. consideriamo una certa figura dopo averla modellata proprio sulla scorta di quest'ultime.

SOCRATE IL GIOVANE Quale?

STRANIERO [298a] Questa. Immaginiamo che tutti noi, riguardo a queste persone, pensassimo di subire a causa loro fatti terribili. Se infatti gli uni e gli altri fra costoro volessero mettere in salvo uno di noi potrebbero farlo, ma se volessero rovinarci ci potrebbero rovinare, tagliandoci, e bruciandoci, e imponendoci di versare loro degli onorari come fossero delle tasse, dei quali onorari spendono una piccola e quasi inesistente parte per le cure del malato, mentre il resto lo utilizzano loro stessi e quelli che vivono con loro: e per completare [298b] l'esempio, ricevendo denaro come compenso dai parenti o da nemici del malato, lo uccidono. i timonieri della nave a loro volta compiono innumerevoli altre azioni del genere, abbandonandovi soli mentre la nave prende il largo, e causando sciagure in mare aperto vi gettano in mare, e compiono altre atrocità. Immaginiamo ancora che, dopo aver ragionato su questi fatti, volessimo prendere in proposito una decisione, [298c] di non concedere più a nessuna delle due arti plenipotenziarie di esercitare il loro potere su schiavi e liberi, e di radunarci tutti noi in

assemblea, o il popolo intero o solo i ricchi, lasciando che semplici cittadini e altri artigiani espongano la loro opinione sulla navigazione e sulle malattie, insomma sull'uso che dovremmo fare delle medicine e degli strumenti medici nei confronti dei malati, e sul funzionamento delle navi e [298d] degli strumenti di bordo per le necessità della navigazione e per i rischi che possono avvenire nella navigazione a causa dei venti e dei mari e all'incontro con i pirati, e qualora si debba affrontare una battaglia navale, sull'uso di grandi navi contro altre simili. Essendo queste le opinioni della maggioranza su tali questioni, vuoi che siano espresse da un medico e da un timoniere, vuoi da altri semplici cittadini, scritte [298e] su tavolette e affisse alle colonne, o anche considerate come consuetudini non scritte degli antenati, conformandoci a tutte queste, ormai, per tutto il tempo che verrà, navighiamo e assumiamoci la cura dei malati.

SOCRATE IL GIOVANE Quel che hai detto è senza dubbio assurdo.

STRANIERO Ammettiamo ancora che ogni anno siano nominati i magistrati pubblici, sorteggiati fra i ricchi o fra tutto il popolo: e che i magistrati in carica esercitino il potere, secondo le leggi scritte, sia per la guida delle navi, sia per la cura degli ammalati.

SOCRATE IL GIOVANE Questo è ancora più difficile.

STRANIERO Osserva il seguito. Come per ogni magistrato sarà trascorso l'anno, bisognerà, dopo aver formato dei tribunali con membri sorteggiati, in base a una scelta operata in precedenza, fra i ricchi [299a] o fra tutto il popolo, condurre dinanzi a costoro i magistrati e far rendere conto del loro operato, e chi vorrà li accuserà di non aver guidato le navi durante l'anno secondo le leggi scritte e le antiche consuetudini degli avi: e lo stesso vale per la cura dei malati. E se qualcuno di loro verrà condannato, si valuterà che cosa devono subire o quale multa devono pagare.

SOCRATE IL GIOVANE Ma soltanto per il fatto che uno desideri e accetti spontaneamente di esercitare il proprio potere in simili magistrature, [299b] costui dovrebbe assai giustamente subire qualsiasi cosa e pagare una multa.

STRANIERO E dunque bisognerà ancora stabilire una legge a proposito di tutto questo: se uno risulterà fare una ricerca, contro le leggi scritte, sull'arte del timoniere, e sul navigare, oppure su ciò che è salutare e sulla verità dell'arte medica, ponendolo in relazione ai venti, al caldo e al freddo, ed escogitasse abilmente una teoria in argomento, innanzitutto non si dovrà chiamarlo esperto della scienza medica né esperto del pilotare le navi, ma metereologo[14] , loquace sapiente, e in secondo luogo, con l'accusa di corrompere gli altri più giovani e di convincerli [299c] ad applicarsi all'arte del timoniere e a quella medica non secondo le leggi, ma facendo loro esercitare il potere assoluto su navi e ammalati, chi volesse, fra coloro a cui è concesso farlo, potrebbe denunciarlo e portarlo dinanzi ad un tribunale. E se sembri persuadere i giovani o i vecchi contro le leggi e le norme scritte, sarà punito con le norme più severe. Nulla infatti deve essere più saggio delle leggi: nessuno ignora l'essere esperti nell'arte medica e l'essere sani, l'essere esperti nell'arte del timoniere e il navigare. È possibile, per chi lo voglia, apprendere le leggi scritte [299d] e le consuetudini degli antenati che sono stabilite. se dunque si verificasse una situazione quale noi descriviamo,

SOCRATE, circa queste scienze, quella del comando in guerra, e quella che riguarda in generale la caccia, quale che sia, e l'arte della pittura o tutta l'arte dell'imitazione in ogni sua parte, e l'arte di costruire e quella di fabbricare le suppellettili, quale che sia, o anche l'agricoltura e il complesso delle arti relative alle piante, o se anche assistessimo alla nascita, secondo le leggi scritte, dell'allevamento di cavalli, o dell'arte di pascolare le mandrie,

o della divinazione, o di ogni parte inclusa nell'arte del servire, [299e] o dell'arte degli scacchi, o di tutta l'arte del calcolo, sia pura, sia applicata alla superficie, alla profondità, alla velocità, cosa mai risulterebbe, se tutto fosse ordinato così, cioè se si accordasse alle leggi scritte, e non all'arte?

SOCRATE IL GIOVANE È chiaro che tutte le arti andrebbero completamente in rovina per noi, e neppure in seguito esse potrebbero mai nascere a causa di questa legge che impedisce di far ricerche: sicché la vita, che anche ora è dura, diventerebbe in quel tempo futuro assolutamente insopportabile.

STRANIERO [300a] E questo allora? Se costringessimo ciascuna delle arti di cui si è detto a conformarsi alle leggi scritte, e ad essere a capo di queste leggi scritte uno fra noi eletto per alzata di mano o estratto a sorte, e se costui, d'altra parte, senza darsi affatto pensiero delle leggi scritte, o per un certo guadagno o per ottenere privatamente un beneficio, tentasse di agire in modo diverso e contrario a queste, senza avere alcuna conoscenza, questo non sarebbe un male più grave ancora di quello di prima?

SOCRATE IL GIOVANE Verissimo.

STRANIERO [300b] Chi avesse il coraggio di agire contro queste leggi, intendo quelle leggi che si basano su di una vasta esperienza e che sono derivate ciascuna dal valente contributo di alcuni consiglieri che hanno anche convinto la moltitudine ad emanarle, farebbe un errore infinitamente più grande di un altro errore, e sconvolgerebbe ogni attività ancor più di quel che fanno le leggi.

SOCRATE IL GIOVANE Come non potrebbe?

STRANIERO [300c] Per queste ragioni, per chi intorno a qualsiasi questione fissa leggi e norme scritte vale il secondo procedimento, ossia di non permettere mai, né a una persona sola, né alla moltitudine, di far nulla, neppure una piccola

cosa, contro di esse.

SOCRATE IL GIOVANE Giusto.

STRANIERO Tali leggi, dunque, non saranno imitazione della verità, in ciascuna sua parte, queste leggi che sono state scritte da coloro che sono per quanto possibile esperti?

SOCRATE IL GIOVANE Come no?

STRANIERO E dicevamo che la persona esperta, il vero uomo politico, se ricordiamo, farà molte cose conformandosi all'arte, nella sua attività, senza darsi pensiero delle leggi scritte, qualora gli sembrino [300d] migliori altre cose che contrastino con le leggi che lui stesso ha redatto e indirizzato ad alcuni cittadini lontani.

SOCRATE IL GIOVANE Lo dicevamo.

STRANIERO Dunque un uomo qualunque o una qualsiasi moltitudine per i quali siano stabilite leggi, quando provino a far qualcosa di meglio che sia contrario a quelle, non agiscono allo stesso modo, nelle loro possibilità, di quell'autentico uomo politico?

SOCRATE IL GIOVANE Certamente.

STRANIERO Se agissero così senza possedere la scienza, cercherebbero di imitare il vero, e imiterebbero in modo pessimo: [300e] ma se fossero provvisti dell'arte, questo non è più imitazione, ma è quella cosa colta in se stessa nel suo aspetto più vero, o no?

SOCRATE IL GIOVANE Assolutamente sì.

STRANIERO E prima abbiamo stabilito che nessuna moltitudine è in grado di ricevere nessun genere di arte.

SOCRATE IL GIOVANE Sì, lo si era stabilito.

STRANIERO Allora se vi è un'arte del regnare, la massa dei ricchi e tutto il popolo mai potrebbero assumere questa scienza politica.

SOCRATE IL GIOVANE Come potrebbero?

STRANIERO Bisogna che tali forme di governo, come pare, se intendono [301a] imitare il meglio possibile quell'autentica forma di governo in cui vi è uno solo che governa con l'ausilio dell'arte, quando siano state poste le leggi per esse, mai nulla facciano contro quelle norme scritte e le consuetudini degli antenati.

SOCRATE IL GIOVANE Hai detto benissimo.

STRANIERO Quando siano i ricchi a imitarla, allora chiamiamo "aristocrazia" tale forma di governo: ma se essi non si prendono cura delle leggi, "oligarchia".

SOCRATE IL GIOVANE Può essere.

STRANIERO E quando poi uno solo governi secondo le leggi, imitando [301b] colui che è provvisto di scienza, lo chiamiamo "re", senza distinguere nel nome se chi esercita questo governo da solo secondo le leggi sia fornito della scienza o dell'opinione.

SOCRATE IL GIOVANE Può essere.

STRANIERO Dunque se anche un tale, essendo realmente dotato di scienza, esercitasse da solo il potere, gli si assegnerà in ogni caso lo stesso nome di "re" e nessun altro: perciò i cinque nomi delle forme di governo di cui ora si è detto sono diventati uno solo.

SOCRATE IL GIOVANE Mi pare che sia così.

STRANIERO E quando uno solo governi senza agire secondo le leggi e neppure secondo le consuetudini, [301c] ma pretenda, come un tale che possiede la scienza, di dover compiere, muovendosi contro le leggi scritte, ciò che è sommamente bene, mentre un certo insano desiderio e una forma di ignoranza sono a capo di questa imitazione, non bisognerebbe allora chiamare "tiranno" ogni persona che si comporta così?

STRANIERO E allora?

SOCRATE IL GIOVANE Così è nato il tiranno, diciamo, e il

re, e l'oligarchia e l'aristocrazia, e la democrazia, quando gli uomini non tollerarono più quell'unico monarca, e si convinsero che nessuno era degno di esercitare un tale potere, [301d] così da volere e avere la possibilità di governare con virtù e con scienza, e così da assegnare a tutti in modo equo ciò che è giusto e pio, ed ebbero paura che avrebbe vessato, ucciso, e compiuto malvagità ai nostri danni ogni volta che avesse voluto. Ma se vi fosse un re come noi diciamo, sarebbe amato e reggerebbe da solo, guidandola felicemente, una forma di governo perfettamente giusta.

SOCRATE IL GIOVANE E come no?

STRANIERO Adesso, invece, dato che non esiste, come diciamo, [301e] un re negli stati così come nasce negli alveari, uno che nel corpo e nell'anima appaia immediatamente superiore a tutti, occorre riunirsi in assemblea e scrivere le leggi, a quanto sembra, mettendoci sulle tracce della forma di governo più vera.

SOCRATE IL GIOVANE Può essere.

STRANIERO Ci stupiamo dunque, Socrate, di quanti siano e quanti saranno i mali che si verificano in tali forme di governo, essendo queste basate su di un tale fondamento per cui le azioni vengono compiute secondo le leggi scritte e secondo le consuetudini e non accompagnate alla scienza, [302a] del quale fondamento se un'altra arte si servisse, è universalmente chiaro che distruggerebbe tutto quanto è fatto così? o ancor più dobbiamo stupirci del fatto che lo Stato sia per natura un'entità che ha forza? Benché ora gli stati subiscano da tempo infinito tali cose, tuttavia alcuni di essi sono stabili e non sono stati ancora abbattuti: ma talvolta, molti, come navi che colano a picco, vanno in rovina, e sono già andati, e dovranno ancora andare per l'inettitudine dei timonieri e dei marinai che hanno enorme ignoranza intorno a enormi questioni: [302b] parlo di quelli che pur non sapendo nulla delle questioni dello stato

ritengono di comprendere, fra tutte le arti, quest'arte con grandissima chiarezza in tutte le sue parti.

SOCRATE IL GIOVANE Verissimo.

STRANIERO Qual è dunque fra tutte queste forme di governo non giuste quella con cui è meno difficile convivere, visto che sono tutte difficili, e quale la più insopportabile? Dobbiamo prendere in considerazione questo aspetto, anche se diciamo che è superfluo rispetto a quanto esposto adesso? No di certo, ma in generale tutti facciamo ogni cosa in funzione di qualcosa di simile.

SOCRATE IL GIOVANE Bisogna sì considerarlo: e come no?

STRANIERO [302c] Devi dire allora che delle tre forme la medesima si distingue per la sua asperità e la sua estrema accessibilità.

SOCRATE IL GIOVANE Come dici?

STRANIERO Non parlo di nient'altro se non della monarchia e del governo dei pochi e dei molti: sono le tre forme di governo di cui abbiamo parlato in principio del discorso che ora si è svolto.

SOCRATE IL GIOVANE Lo erano dunque.

STRANIERO Dividiamo ciascuna in due e facciamole diventare sei, e come settima separiamo da esse la giusta forma di governo.

SOCRATE IL GIOVANE Come?

STRANIERO [302d] Abbiamo detto che dalla monarchia discendono monarchia ereditaria e monarchia tirannica, dal governo dei non molti quelle che con nome felice chiamammo aristocrazia e oligarchia. Dal governo dei molti discende quella che con una semplice denominazione abbiamo stabilito essere la democrazia: ma adesso anche questa, a sua volta, deve essere considerata duplice.

SOCRATE IL GIOVANE Come? In quali parti la possiamo dividere?

STRANIERO In maniera non diversa dalle altre, anche se il suo nome [302e] non è già duplice: ma il governare secondo le leggi e contro le leggi è caratteristica di questa come delle altre.

SOCRATE IL GIOVANE È così dunque.

STRANIERO Quando allora ricercavamo la retta forma di governo questa divisione non ci serviva, come prima abbiamo dichiarato: d'altro canto, dopo che quella l'abbiamo messa da parte, riconoscendo invece necessaria l'esistenza delle altre, l'illegalità e la legalità che è presente in esse divide ciascuna di queste in due.

SOCRATE IL GIOVANE Mi pare sia così, adesso che è stato fatto questo discorso.

STRANIERO La monarchia allora, collegata a buone norme scritte che chiamiamo "leggi", è la migliore fra tutte e sei: ma se non vi fosse la legge sarebbe duro e insopportabile convivere.

SOCRATE IL GIOVANE [303a] Può darsi.

STRANIERO Quanto a quella dei non molti, come il poco è a metà fra l'uno e i molti, così dobbiamo pensare che essa stia a metà fra l'una e l'altra. Mentre quella retta dalla moltitudine è debole sotto ogni suo aspetto e non può nulla di grande, né in bene né in male, in confronto alle altre, poiché in essa le cariche sono distribuite in piccole parti a molti. Perciò fra tutte le forme di governo è la peggiore, se sono fornite di legge, è invece la migliore se vanno in senso opposto alle leggi: [303b] il vivere in democrazia le supera tutte, se sono prive di disciplina; se invece hanno un ordinamento, la democrazia diviene la vita meno sopportabile, mentre è cosa assai più eccellente e migliore vivere nella prima, eccezion fatta per la settima. Da tutte,

infatti, quella deve essere separata, come il dio dagli uomini, da tutte le altre forme di governo.

SOCRATE IL GIOVANE Mi sembra che le cose avvengano in questo modo e lo siano anche, e si deve fare come dici.

STRANIERO Dunque bisogna tenere lontani anche coloro che prendono parte a tutte queste forme di governo, [303c] fatta eccezione per chi possiede la scienza, perché non sono dei politici ma dei faziosi, e mettendosi a capo delle più grandi illusioni, sono anch'essi una falsa illusione, ed essendo d'altra parte i più grandi ciarlatani e imbroglioni, sono i sofisti più grandi fra i sofisti.

SOCRATE IL GIOVANE Può darsi che questa definizione si ritorca nel modo più giusto contro i cosidetti politici.

STRANIERO Bene. Questo per noi è da considerarsi assolutamente come un dramma teatrale; secondo quanto fu detto or ora, vale a dire che si era scorto un tiaso di Centauri e di Satiri [303d] che si doveva separare dall'arte politica: adesso così, a stento, senza dubbio, è stato separato.

SOCRATE IL GIOVANE Mi sembra di sì.

STRANIERO Rimane una cosa diversa da ciò, più difficile ancora da separare, per il fatto di essere piuttosto affine al genere regio e nel contempo più difficile a comprendersi: e a me sembra che proviamo una condizione simile a coloro che purificano l'oro.

SOCRATE IL GIOVANE Come?

STRANIERO Anche quegli artigiani separano prima di tutto la terra, le pietre e molti altri elementi impuri: dopo di ciò, [303e] rimangono ancora mescolati quegli elementi preziosi connaturati all'oro e che si possono separare soltanto con il fuoco, il rame e l'argento e talvolta anche l'acciaio, i quali, separati a stento attraverso il vaglio ottenuto con la fusione, ci permettono di vedere quello che viene chiamato "oro puro", da solo in se stesso.

SOCRATE IL GIOVANE Si dice che queste cose avvengono così.

STRANIERO Analogamente, pare, anche ora abbiamo separato gli elementi diversi, e quelli estranei, e quelli che non sono amici della scienza politica, lasciando invece gli elementi preziosi e connaturati ad essa: fra questi, l'arte di comandare gli eserciti, il potere giudiziario e quella parte dell'arte oratoria che, [304a] associandosi all'arte del regnare e persuadendola alla giustizia, guida con essa gli affari dello Stato: qual è il modo più semplice, se si separano anche queste, di mostrare quell'oggetto della nostra ricerca nudo e solo di per sé?

SOCRATE IL GIOVANE È chiaro che dobbiamo provare a far questo in qualche modo.

STRANIERO Grazie a questo tentativo esso risulterà evidente: si può provare a metterlo in luce attraverso la musica. Allora dimmi.

SOCRATE IL GIOVANE Che cosa?

STRANIERO [304b] Vi è per noi, in un certo senso una forma di apprendimento della musica e in genere di tutte le scienze che riguardano i mestieri manuali?

SOCRATE IL GIOVANE Sì, esiste.

STRANIERO E allora? Riguardo al fatto che dobbiamo o meno apprendere una qualsiasi di queste scienze, diremo che a sua volta è una scienza anche questa, che si riferisce alle stesse cose, o come?

SOCRATE IL GIOVANE Diremo così: che anche questa è una scienza.

STRANIERO Dunque dovremo ritenere di comune accordo che questa è diversa da quelle?

SOCRATE IL GIOVANE Sì.

STRANIERO E che nessuna di esse deve governare su

un'altra, [304c] oppure quelle su quest'ultima, oppure questa deve governare e reggere tutte le altre?

SOCRATE IL GIOVANE Quest'ultima su quelle.

STRANIERO Allora tu ammetti che quella scienza che si riferisce al dover apprendere o meno debba per noi essere a capo di quella che viene appresa e che ci insegna?

SOCRATE IL GIOVANE Sicuramente.

STRANIERO E anche quella del persuadere, se si deve persuadere o no, su quella del poter persuadere?

SOCRATE IL GIOVANE Come no?

STRANIERO Bene. A quale scienza attribuiremo la facoltà di persuadere [304d] la massa e il volgo mediante il racconto di miti, e non con l'insegnamento?

SOCRATE IL GIOVANE È chiaro, io credo, che anche questa prerogativa si debba attribuire all'arte oratoria.

STRANIERO E, ancora, a quale scienza noi attribuiremo la possibilità di sapere se per mezzo della persuasione o con un metodo violento dobbiamo agire in qualche modo nei confronti di qualcuno o starcene assolutamente tranquilli?

SOCRATE IL GIOVANE A quella che sovrintende l'arte del persuadere e quella del dire.

STRANIERO Altro non è, credo, se non la capacità del politico.

SOCRATE IL GIOVANE Quello che dici va benissimo.

STRANIERO A quanto pare si è separato rapidamente dalla politica ciò che appartiene all'arte oratoria, [304e] in quanto quest'ultima costituisce una specie diversa che è al servizio di quella.

SOCRATE IL GIOVANE Sì.

STRANIERO Che cosa si deve pensare a sua volta di tale capacità?

SOCRATE IL GIOVANE Di quale?

STRANIERO Alludo a quella capacità che ci permette di sapere come combattere con ciascuno con cui abbiamo scelto di combattere: diremo che essa non appartiene o appartiene ad un'arte?

SOCRATE IL GIOVANE Come potremmo pensare che non appartiene all'arte questa capacità che l'arte del comandare gli eserciti e l'impresa della guerra in genere contribuiscono a sviluppare?

STRANIERO Quanto alla capacità di decidere consapevolmente se si deve combattere oppure lasciare amichevolmente perdere, ammettiamo che sia diversa da questa oppure uguale a questa?

SOCRATE IL GIOVANE È inevitabile che sia diversa, se si aderisce a quel che si è detto prima.

STRANIERO [305a] Non dichiareremo che quella è a capo di questa, se dunque intenderemo allo stesso modo di prima?

SOCRATE IL GIOVANE Lo dico.

STRANIERO Quale arte mai cercheremo di indicare come la signora di quella terribile e grande arte che rientra nel complesso dell'arte della guerra, se non quella che in realtà è l'arte del regnare?

SOCRATE IL GIOVANE Nessun'altra.

STRANIERO Non la considereremo scienza politica, ma serva di questa, la scienza degli strateghi.

SOCRATE IL GIOVANE No, è naturale.

STRANIERO [305b] Avanti, prendiamo in esame anche la capacità dei giudici che giudicano rettamente.

SOCRATE IL GIOVANE Certamente.

STRANIERO Forse tale capacità non ha maggior potere, per certi versi, del giudicare intorno ai contratti che sono stabiliti sulla base di tutte quelle norme redatte da un re legislatore? Adottando tali norme e considerando, in

relazione a quelle, ciò che in quei contratti fu stabilito giustamente e ingiustamente, essa offre il suo particolare valore che consiste nel voler risolvere le reciproche accuse senza lasciarsi vincere né da doni né da timori, né da pietà, né da altre forme di inimicizia [305c] o di amicizia, se decidesse di muoversi contro l'ordinamento voluto dal legislatore.

SOCRATE IL GIOVANE No, ma all'incirca quanto tu hai detto è opera di questa capacità.

STRANIERO E troviamo che la forza dei giudici non è quella propria dell'arte del regnare, ma consiste nel custodire le leggi ed è al servizio di quella.

SOCRATE IL GIOVANE Mi pare di sì.

STRANIERO Chi ha osservato tutte le scienze di cui si è detto deve considerare che nessuna risultò essere scienza politica. [305d] Quella che è davvero arte del regnare non deve agire essa stessa, ma presiedere quelle che hanno capacità di agire, essendo essa in grado di riconoscere l'occasione più o meno propizia in cui debbano sorgere e muovere i primi passi gli eventi più importanti all'interno degli stati, mentre le altre devono eseguire gli ordini.

SOCRATE IL GIOVANE Giusto.

STRANIERO Per questa ragione, riguardo alle scienze di cui abbiamo appena trattato, poiché una non può essere a capo dell'altra e neppure di se stessa, ma avendo ciascuna un suo preciso campo di azione, hanno assunto opportunamente un nome appropriato al carattere specifico delle loro attività.

SOCRATE IL GIOVANE [305e] Sembra che sia così.

STRANIERO Quella che è a capo di tutte queste scienze e che si occupa di tutte le leggi e di tutte le questioni che si riferiscono allo stato, e tutto tiene insieme in modo perfetto come fosse una trama, includendo, mediante il nome di ciò che ha in comune con le altre, la sua prerogativa, potremmo

chiamarla assai giustamente, a quanto pare, “politica”.

SOCRATE IL GIOVANE Assolutamente sì.

STRANIERO Vogliamo dunque trattare l’arte politica sul modello dell’arte del tessere, ora che tutti i generi delle arti e delle scienze relativi allo stato ci si sono mostrati nella loro evidenza?

SOCRATE IL GIOVANE Certamente.

STRANIERO [306a] Dell’intreccio che l’arte del regnare connette insieme, a quanto pare, bisogna parlare: si deve dire, cioè, qual è, in che modo lo connette insieme, e che tipo di tessuto ci fornisce.

SOCRATE IL GIOVANE È chiaro.

STRANIERO Siamo costretti a parlare di una questione difficile da chiarire, a quanto sembra.

SOCRATE IL GIOVANE Ad ogni modo bisogna parlare.

STRANIERO Che una parte di virtù sia in un certo senso differente da un’altra specie di virtù è un’affermazione che diventa oggetto di dibattito da parte di coloro che sono inclini alle controversie sui discorsi, ed è soprattutto esposta alle opinioni dei molti.

SOCRATE IL GIOVANE Non ho capito.

STRANIERO Ma ripeto di nuovo il concetto. Il valore, credo, tu ritieni [306b] che sia per noi una parte della virtù.

SOCRATE IL GIOVANE Certamente.

STRANIERO E consideri anche la temperanza diversa dal coraggio, ed eppure anche questa è parte di ciò di cui è parte anche quello.

SOCRATE IL GIOVANE Sì.

STRANIERO Intorno a queste cose bisogna prendere il coraggio di mostrare un singolare discorso.

SOCRATE IL GIOVANE Quale?

STRANIERO Che questi due sono in certo modo

radicalmente nemici tra loro, e si contrappongono in molte delle cose che sono.

SOCRATE IL GIOVANE Come dici?

STRANIERO Si tratta di un discorso davvero insolito. Infatti si dice [306c] che tutte le parti della virtù siano amiche fra loro.

SOCRATE IL GIOVANE Sì.

STRANIERO Consideriamo e prestiamo attenzione se ciò è assolutamente così semplice, o se più di tutto vi è divergenza per le cose affini a queste in qualche determinato aspetto.

SOCRATE IL GIOVANE Sì, di' pure come possiamo condurre l'analisi.

STRANIERO In tutte le cose si deve ricercare quello che diciamo "bello", e che consideriamo diviso in due specie opposte fra loro.

SOCRATE IL GIOVANE Parla in modo ancora più chiaro.

STRANIERO Alludo all'agilità e alla velocità, sia in relazione ai corpi, [306d] sia alle anime, sia ancora all'estensione della voce: di queste cose, vuoi che siano in se stesse, vuoi che siano riflesse nelle loro immagini – mi riferisco ai prodotti dell'imitazione musicale e della pittura – di una di esse hai mai fatto le lodi, o sei mai stato presente a sentire un altro che tesseva elogi?

SOCRATE IL GIOVANE E allora?

STRANIERO E non ricordi di come tessono questo elogio in ciascuna di queste situazioni?

SOCRATE IL GIOVANE Nient'affatto.

STRANIERO Potrei spiegartelo con parole così come l'ho in mente?

SOCRATE IL GIOVANE [306e] Perché no?

STRANIERO Mi pare che tu ritenga che tale concetto sia facile: consideriamolo però in generi opposti di cose.

Riguardo infatti a molte azioni, e spesso ogni volta che rimaniamo ammirati per la velocità, l'energia, e l'agilità del pensiero e del corpo e, ancora, anche della voce, elogiando questa proprietà, la chiamiamo facendo uso di una sola definizione, ovvero quella di "valore".

SOCRATE IL GIOVANE Come?

STRANIERO "Agile" e "valoroso" diciamo prima di tutto, e poi "veloce" e "valoroso", e allo stesso modo per ciò che risulta energico: e, assegnando generalmente il nome che dico e che è comune a tutte queste qualità naturali, le elogiamo.

SOCRATE IL GIOVANE Sì.

STRANIERO [307a] E allora? Non abbiamo spesso elogiato in molte delle azioni la specie di ciò che viene prodotto con tranquillità?

SOCRATE IL GIOVANE E certamente.

STRANIERO Non ci esprimiamo allora dicendo il contrario di quello che dicevamo di quelle?

SOCRATE IL GIOVANE Come?

STRANIERO Mi riferisco al fatto che ogni volta parliamo di mitezza e di temperanza, quando siamo ammirati per ciò che viene compiuto di lento e morbido, riguardo al pensiero e all'azione, e ancora, riguardo alla voce, per ciò che è piano e grave, e per tutto il movimento ritmico e per tutta la poesia in genere [307b], che in modo conveniente fanno uso della lentezza: non il nome di valore ma quello di decoro noi attribuiamo a tutto ciò.

SOCRATE IL GIOVANE Verissimo.

STRANIERO E allorché entrambe queste due specie diventano secondo noi inopportune, noi le critichiamo mutando i nomi dell'una e dell'altra, e assegnandoli a sua volta alle realtà opposte.

SOCRATE IL GIOVANE Come?

STRANIERO Chiamandole “violente” e “pazzesche” se sono più agili del dovuto, e se appaiono più veloci e più dure, [307c] “vili” e “inerti” quelle più gravi, più lente e più tenere: e generalmente queste proprietà, sia la natura temperante sia quella valorosa che è all’opposto, come caratteri cui è toccato di essere in contesa fra loro, non le troviamo mescolate nelle azioni inerenti a tali proprietà, e anzi potremo osservare, se terremo dietro a questo, che coloro che le possiedono nell’anima sono in contesa fra loro.

SOCRATE IL GIOVANE Dove dici?

STRANIERO In tutti questi casi di cui ora abbiamo parlato, come mi pare, e in molti altri. [307d] Infatti, secondo la loro affinità, io credo, all’uno o all’altro carattere, le persone elogiano alcune cose ritenendole corrispondenti alla loro natura, mentre biasimano quello che vi è di diverso come fosse loro estraneo, diventando assai nemici fra loro e in relazione a molte questioni.

SOCRATE IL GIOVANE Può darsi.

STRANIERO La differenza fra queste specie, che ho illustrato in questi casi, è un gioco: ma nelle questioni più importanti accade che sia la malattia più terribile che possa capitare agli stati.

SOCRATE IL GIOVANE A quale tipo di questioni alludi?

STRANIERO [307e] Al complesso dei mezzi che servono per vivere, a quanto pare. coloro che si distinguono per regolare la propria vita in base al decoro sono sempre inclini a vivere una vita tranquilla, badando da soli ai propri affari, stringendo, così, in patria relazioni con tutti, ed essendo ugualmente inclini a vivere in un certo senso in pace, riguardo a ogni genere di questione, con gli stati esteri; e per questo amore della tranquillità che è piuttosto inopportuno rispetto al dovuto, qualora compiano ciò che hanno in animo,

trascurano il fatto di essere inetti alla guerra, e dispongono allo stesso modo anche l'animo dei giovani, essendo sempre alla mercé di chi li assale: per cui non in molti anni essi, e i figli e tutto quanto lo Stato [308a] spesso diventano schiavi, da una precedente condizione di libertà, senza che se ne accorgano.

SOCRATE IL GIOVANE Parli di una grave e terribile condizione.

STRANIERO E quelli inclini piuttosto al valore? Non è forse vero che, incitando continuamente i loro stati alla guerra, per un desiderio più intenso del dovuto di una vita di questo genere, entrando in inimicizia con molti e potenti, o mandarono in rovina la patria, o la resero schiava, o la consegnarono in mano ai nemici?

SOCRATE IL GIOVANE [308b] Capitano anche queste cose.

STRANIERO Come negare che, in questi casi che abbiamo appena passato in rassegna, questi due generi sono l'uno con l'altro in una molteplice, continua, ed enorme inimicizia e discordia?

SOCRATE IL GIOVANE Non lo negheremo affatto.

STRANIERO Dunque non abbiamo trovato ciò che sin dall'inizio indagavamo, e cioè che parti non piccole della virtù sono per natura differenti fra loro, e obbligano coloro che le posseggono ad agire proprio in questo modo?

SOCRATE IL GIOVANE Può darsi.

STRANIERO Consideriamo allora questo.

SOCRATE IL GIOVANE Che cosa?

STRANIERO [308c] Se vi sia una delle scienze che si occupa della composizione di elementi, la quale realizzi un qualsiasi prodotto fra i suoi lavori, anche se il più vile, formandolo di proposito con elementi dannosi e utili, oppure se ogni scienza, in ogni luogo, respinga, per quanto possibile,

gli elementi dannosi, assumendo invece quelli necessari e utili, e da questi ultimi elementi, simili e dissimili fra loro, raccogliendoli tutti in uno, modelli un qualcosa che abbia una sua potenza unificatrice e un suo tratto distintivo.

SOCRATE IL GIOVANE E allora?

STRANIERO [308d] Neppure quella che, secondo natura, è veramente per noi la politica potrà mai formare uno Stato mettendo insieme di proposito onesti e malvagi, ma è chiaro che prima, per gioco, li mette alla prova, e in seguito, dopo la prova, li consegnerà a chi sia in grado di educarli e di svolgere questo servizio, dirigendo e presiedendo essa stessa, come l'arte del tessere dirige e presiede passo dopo passo, i cardatori e quelli che predispongono tutte le altre cose utili alla tessitura, indicando a ciascuno i lavori che essa ritiene necessari alla sua opera di intreccio.

SOCRATE IL GIOVANE [308e] Certamente.

STRANIERO Analogamente mi pare che l'arte del regnare, avendo la prerogativa propria dell'arte del dirigere, non permetterà a quanti educano e allevano in conformità alla legge, di esercitare i giovani a esercizi che non contribuiscano a un costume di vita appropriato alla combinazione specifica di quell'arte, mentre in questo senso soltanto esorterà a educare: e quanti non sono atti a prender parte a un costume di vita improntato a valore, a temperanza, e a quant'altro tende alla virtù, ma sono allontanati dalla violenza di una natura malvagia [309a] verso l'ateismo, la tracotanza, l'ingiustizia, costoro essa li scaccia dallo Stato punendoli con la morte, con l'esilio, e con i segni del massimo disprezzo.

SOCRATE IL GIOVANE Così si dice.

STRANIERO E quelli che si rivoltano nell'ignoranza e anche in grande meschinità li aggioga nel genere degli schiavi.

SOCRATE IL GIOVANE Giustissimo.

STRANIERO Quanto agli altri, le cui indoli, se opportunamente educate, possono [309b] elevarsi a nobiltà d'animo, e accettare, accompagnandosi all'arte, di unirsi fra loro, di queste indoli, allora, sia quelle che tendono piuttosto al valore – ritenendo in proposito la politica che i loro saldi costumi di vita siano simili alla natura dell'ordito –, sia quelle che tendono all'ordine e al decoro, che usano un filo spesso e molle, e, secondo l'immagine di prima, dello stesso genere di quello usato per la trama, tendendole in direzioni opposte, tenta in tal modo di legarle e intrecciarle insieme.

SOCRATE IL GIOVANE In quale modo?

STRANIERO [309c] Prima di tutto accordando insieme con divino legame la parte della loro anima che è eterna, sulla base della loro affinità, e facendo la stessa cosa, dopo questo divino legame, con la loro parte mortale, ma questa volta con legami umani.

SOCRATE IL GIOVANE Che cosa intendi dire con questo?

STRANIERO Intendo dire che l'opinione realmente vera e sicura intorno a ciò che è bello, giusto, buono e ai loro contrari, qualora sia insita nelle anime, è divina e nasce in un genere divino.

SOCRATE IL GIOVANE Detto così, quel che intendi è appropriato.

STRANIERO [309d] Non sappiamo forse che si addice soltanto al politico e all'onesto legislatore la possibilità di far nascere proprio questa opinione, mediante l'ispirazione dell'arte del regnare, in coloro che prendono correttamente parte dell'educazione, e di cui poco fa parlammo?

SOCRATE IL GIOVANE È almeno verosimile.

STRANIERO Chi non ha la possibilità di far questo, Socrate, mai lo chiameremo con i nomi che ora sono stati oggetto della ricerca.

SOCRATE IL GIOVANE Giustissimo.

STRANIERO E allora? Un'anima valorosa, assumendo tale verità, [309e] non si addomestica e non vorrebbe così prendere parte soprattutto di ciò che è giusto, mentre, se non la possiede, non tende piuttosto verso una natura ferina?

SOCRATE IL GIOVANE Come no?

STRANIERO E che dire della natura che tende al decoro? Non diviene, almeno come può diventarlo in una forma di governo, realmente saggia e temperante quando prende parte di queste opinioni, mentre, se non partecipa delle opinioni di cui parliamo, non assume assai giustamente una vergognosa fama di stoltezza?

SOCRATE IL GIOVANE Certamente.

STRANIERO Dunque non dobbiamo dire che siano mai saldi quell'intreccio e quel legame che i malvagi stringono con se stessi e quelli che i buoni stringono con i malvagi, né che esista una scienza che possa mai seriamente servirsene in tali situazioni?

SOCRATE IL GIOVANE Come infatti?

STRANIERO [310a] Pertanto in coloro che sono nati da nobile origine e la cui indole sin dall'inizio è stata educata secondo tale natura, solo in essi questi legami sono ingenerati mediante le leggi, e per costoro è come un rimedio voluto dall'arte, e, dicevamo, questo è il legame più divino delle parti che compongono la natura della virtù, parti dissimili e inclini a direzioni opposte.

SOCRATE IL GIOVANE Verissimo.

STRANIERO Quanto agli altri legami rimasti, che sono legami umani, se esiste questo legame divino, non è difficile né pensarli né, una volta che li si è pensati, realizzarli.

SOCRATE IL GIOVANE [310b] Come dici e di quali legami parli?

STRANIERO Parlo dei legami riguardanti matrimoni tra sudditi di diverse città, e di quelli inerenti alla comunanza degli scambi dei giovani da sposare, e di quelli che regolano la loro privata consegna e le nozze. La maggior parte non si unisce correttamente, in questo genere di legami, in funzione della procreazione dei figli.

SOCRATE IL GIOVANE E allora?

STRANIERO Per quanto riguarda la caccia alla ricchezza e alla potenza in tali legami, perché bisognerebbe spendere le proprie energie a criticarla, quasi fosse degna di un discorso?

SOCRATE IL GIOVANE Per nulla.

STRANIERO Piuttosto è ragionevole parlare di costoro che si prendono cura della parentela, [310c] per vedere se agiscono secondo un comportamento non corretto.

SOCRATE IL GIOVANE Mi pare verosimile.

STRANIERO Essi agiscono non partendo da un unico giusto discorso, ma inseguono la tranquillità del momento presente, e ora con il dimostrarsi affettuosi con chi è loro simile, ora con il detestare chi non lo è, assegnano a tale insofferenza la parte maggiore.

SOCRATE IL GIOVANE Come?

STRANIERO Le persone che regolano la loro vita secondo il decoro vanno in cerca di un costume che rispecchi il proprio, e, per quanto loro possibile, prendono moglie tra donne appartenenti alla loro classe, e le fanciulle [310d] da loro date in sposa vengono affidate a uomini che appartengono a questa classe: e così si comporta il genere dei valorosi, quando insegue la sua stessa natura, mentre entrambi i generi dovrebbero fare il contrario.

SOCRATE IL GIOVANE Come? E perché?

STRANIERO Perché il valore, se si genera in molte generazioni senza mescolarsi alla natura temperante, in principio è nel pieno delle forze, ma alla fine degenera

assolutamente nella follia.

SOCRATE IL GIOVANE Mi pare verosimile.

STRANIERO D'altra parte, l'anima eccessivamente piena di ritrosia, che rifiuta di mescolarsi alla valorosa audacia, [310e] nascendo in questo modo per molte generazioni, diviene più tarda del necessario, e alla fine viene generalmente resa mutila.

SOCRATE IL GIOVANE Anche questo mi sembra che accada così.

STRANIERO Dicevo che non è affatto difficile stringere questi legami quando ambedue i generi hanno una sola opinione riguardo a ciò che è bello e buono. Questa, infatti, è nel suo complesso l'unica opera di tessitura dell'arte del regnare, vale a dire non permettere mai che un costume di vita temperante si allontani da quello dei valorosi, ma intrecciandoli insieme mediante la conformità delle opinioni, gli onori, i disonori, la buona fama, le consegne delle garanzie reciproche, e componendo da questi elementi un tessuto liscio e, come si dice, "ben lavorato", [311a] possa affidare sempre in comune a costoro i poteri negli stati.

SOCRATE IL GIOVANE Come?

STRANIERO Dove occorra un solo governante, scegliendo come preposto uno che abbia queste due qualità; ma dove occorrano più governanti, mescolando parti uguali dell'una e dell'altra qualità di costoro. Da un lato i costumi dei governanti temperanti e moderati sono assai cauti, giusti, e conducono alla salvezza, ma mancano di forza e di una certa energica ed operosa arditezza.

SOCRATE IL GIOVANE Mi sembra che sia così anche questo.

STRANIERO [311b] D'altra parte i comportamenti valorosi hanno più bisogno di quegli altri di giustizia e di prudenza, ma nelle loro azioni si distinguono per l'audacia. Tutto

quanto avviene nello Stato non potrebbe avere successo, sia in privato sia in pubblico, se non vi fossero questi due elementi.

SOCRATE IL GIOVANE Come no?

STRANIERO Diciamo che questo è il compimento del tessuto, intrecciato con retta tessitura, dell'attività politica: allorché l'arte del regnare, [311c] unendo insieme nella conformità del pensiero e in amicizia il costume di vita degli uomini valorosi e temperanti e le loro vite, realizza fra tutti i tessuti quello più sontuoso e migliore, e avvolgendo tutti gli altri, schiavi e liberi, che sono nello stato, li tiene uniti in questo intreccio, e regge e dirige senza tralasciare nulla di quanto convenga ad uno stato felice.

SOCRATE IL GIOVANE Hai elaborato benissimo per noi la figura dell'uomo regale e quella del politico, straniero.

1. Per quanto riguarda i personaggi, Teodoro era un matematico di Cirene (si veda, a questo proposito, poche battute più avanti, l'invocazione di questo personaggio a Zeus Ammone, che aveva il suo luogo di culto nel deserto libico), Teeteto, che non prende assolutamente parte alla discussione, era scolaro di Teodoro, mentre Socrate il giovane era anch'egli matematico e filosofo ateniese. Non si hanno invece notizie sul straniero di Elea, presentato a Socrate nel *Sofista.* Per quel che concerne l'ambientazione del dialogo, si suppone che esso si svolga nello stesso giorno in cui si svolge il *Sofista.*

2. I Lidi e i Frigi abitavano la regione situata al centro dell'Asia Minore occidentale.

3. Per distinguere i bipedi dai quadrupedi, Platone ricorre qui alla geometria: se è vero che in geometria è possibile costruire, su una diagonale, un quadrato di due piedi di area, in relazione al camminare, il bipede si potrà accostare alla diagonale, il quadrupede «alla diagonale della diagonale».

4. Ironica allusione al porco.

5. Cfr. *Sophista* 227a-b.

6. Ermes aveva donato ad Atreo un agnello dal vello d'oro che la moglie Aerope donò al fratello di lui e suo amante Tieste. Ma Zeus, per testimoniare il suo favore ad Atreo, mutò il corso degli astri.

7. Nell'antica mitologia greca Crono è il figlio minore del Cielo e della Terra. Qui si allude ad un gruppo di leggende in cui viene rappresentato come sovrano di una remota età dell'oro.

8. Di Prometeo, antico semidio, venerato dagli artigiani dell'Attica come supremo artefice, è nota la leggenda (cfr. Esiodo, *Theogonia* 562 sgg.) secondo la quale con la sua astuzia avrebbe rubato il fuoco celato da Zeus, riportandolo sulla terra, e fornendo così all'uomo un elemento essenziale per il progresso delle tecniche.

9. Efesto era dio degli artigiani e fabbro lui stesso.

10. Qui si allude ad Atena, la quale, oltre che dea protettrice di Atene nell'Attica, era anche venerata come patrona delle arti e dei mestieri.

11. Cfr. *Sophista* 241d-e.

12. Si tratta probabilmente dei Pitagorici.

13. I Centauri erano mostri mitici – uomini nella parte superiore, e cavalli in quella inferiore – mentre i Satiri, cui si accenna subito dopo, erano creature che vivevano nei boschi ed avevano tratti animaleschi (come la coda di cavallo o le zampe di capra).

14. Ironico gioco di parole: metereologo viene usato tanto nell'accezione di "meteorologo" (ovvero di studioso di fenomeni celesti) quanto in quella di "parlatore al vento".

Παρμενίδης / Parmenide

Il Parmenide *appartiene all'ultima fase degli scritti platonici e viene collocato fra le cosiddette opere della vecchiaia. Rispetto agli altri scritti di questo periodo, esso segna, dal punto di vista dello stile, un ritorno alla forma del dialogo narrato alla terza persona: tale struttura narrativa, adoperata negli scritti della maturità, come ad esempio nella* Repubblica, *nel* Protagora, *nel* Simposio, *nel* Fedone, *era stata successivamente abbandonata in luogo di quella drammatica, per essere in seguito ripresa, come nel* Par menide *appunto, probabilmente per ragioni di comodità espositiva. Degna di nota è anche l'assenza del personaggio di Socrate, probabilmente motivata dal desiderio di Platone di voler approfondire e allargare l'orizzonte delle sue speculazioni, introducendo nel suo sistema filosofico quelle questioni che furono al centro del dibattito della scuola eleatica (che fu appunto fondata da Parmenide di Elea alla fine del vi secolo a.C., e che fra i suoi esponenti ebbe anche quello Zenone di cui si fa menzione nel corso del dialogo).*

Il Parmenide *rappresenta dunque una definizione, o meglio una ridefinizione, della celebre dottrina delle idee che, come sappiamo, costituisce uno degli elementi fondamentali della metafisica platonica: nella prima parte le idee vengono definite, in primo luogo, in base alla relazione che stabiliscono fra loro, in secondo luogo, in base al rapporto che istituiscono con le cose o gli oggetti singoli; nella seconda parte, invece, l'intera questione viene riconsiderata secondo l'analisi dialettica del rapporto uno-molti.*

Il dialogo si apre con il racconto di Cefalo, che, giunto ad Atene da Clazomene insieme ad altri filosofi, si fa accompagnare a casa di Antifonte. Qui inizia il resoconto della discussione avvenuta tra Socrate, Parmenide, e Zenone durante le Grandi Panatenee. Dopo aver notato una certa affinità fra le tesi di Zenone – volte a negare la molteplicità – e quelle di Parmenide – tendenti ad affermare l'esistenza dell'uno –, Socrate cerca di risolvere l'antinomia in cui è caduto il ragionamento di Zenone, e spiega che se si volesse dimostrare che gli oggetti simili, in quanto simili, sono dissimili, si direbbe qualcosa di assurdo e di incredibile, ma che se si volesse affermare che gli oggetti simili sono tali perché partecipano della specie della somiglianza, e quelli dissimili sono dissimili perché partecipano della specie della dissomiglianza, si affermerebbe un principio assolutamente ragionevole.

Ammessa l'esistenza di queste specie, meglio conosciute con il termine di "idee", occorre domandarsi di quali oggetti vi siano le idee. Socrate risponde che vi sono le idee della somiglianza e della dissomiglianza, dell'uno e dei molti, della quiete e del moto, e, ancora, del giusto, del bene, e del bello, ma relativamente ad oggetti come quelli dell'uomo, del fuoco, e dell'acqua, ammette di essersi trovato spesso in difficoltà, mentre dinanzi ad oggetti di alcun valore come il capello, il fango, il sudiciume, Socrate non ha dubbi e nega con fermezza che per tali oggetti possano esistere delle idee corrispondenti. Questo atteggiamento provoca l'affettuoso rimprovero di Parmenide: essendo ancora giovane, Socrate presta più attenzione alle opinioni degli uomini che alla filosofia, dalla quale evidentemente non si è ancora lasciato coinvolgere; e dunque, soltanto dopo che si sarà lasciato totalmente coinvolgere da essa, non negherà più nessuna idea di nessun oggetto.

Qui sorge tutta una serie di difficoltà legate alla partecipazione dei singoli oggetti alle idee. In che misura,

domanda Parmenide, i singoli oggetti partecipano dell'idea? L'idea, infatti, se è una, non può partecipare di ciascun oggetto, e, del resto, se fosse presente in molti oggetti, non sarebbe più una ma molteplice. D'altra parte il rapporto tra idee e singole cose non può essere inteso come rapporto tra modelli e copie, perché questo rapporto richiederebbe l'intervento della somiglianza che costituirebbe dunque una terza idea tra l'idea in sé e il singolo oggetto; ma questa terza idea darebbe luogo ad un'altra somiglianza e si procederebbe così all'infinito. Infine le idee non possono essere considerate come pensieri che sono nella mente degli uomini. All'uomo, infatti, appartiene la conoscenza relativa all'esperienza sensibile e agli oggetti di questo mondo: l'uomo, ad esempio, è in grado di conoscere il rapporto che si può stabilire tra un padrone e uno schiavo, ma non possiede la conoscenza che si riferisce al rapporto in generale, preso in se stesso, fra l'essere schiavi e l'essere padroni. Quest'ultimo genere di conoscenza appartiene ad una "scienza in sé" che noi non possediamo ma che è propria soltanto della divinità. E la divinità, a sua volta, non potrà conoscere le cose di questo mondo: sicché le idee, prese in sé, sarebbero inconoscibili all'uomo, e si troverebbero su di un piano parallelo rispetto agli oggetti di questo mondo.

Le obiezioni di Parmenide lasciano assai disorientato il giovane Socrate: non è possibile infatti negare totalmente l'esistenza delle idee, perché, se così si facesse, si arriverebbe quasi a negare l'esistenza e le finalità della stessa filosofia. Si prospetta la necessità di riconsiderare l'intera questione, percorrendo una strada diversa rispetto a quella seguita sino a quel momento: adottando dunque il metodo dell'analisi dialettica, bisogna stabilire un'ipotesi intorno all'uno (ovvero all'idea in sé), e osservare, anche alla luce del suo rapporto con i molti (ovvero alla molteplicità degli oggetti), quali conseguenze scaturiscono dalla negazione e dall'affermazione di quella ipotesi. La discussione viene affidata a Parmenide che si sceglie

come interlocutore il più giovane dei presenti, Aristotele:prende così avvio quella seconda parte del dialogo di cui si diceva prima, la quale, messa da parte ogni connotazione narrativa, si svolge in un rapido e serrato susseguirsi di brevi domande e risposte che ci conducono sino alla conclusione del dialogo stesso.

La discussione si articola intorno a nove ipotesi. La prima si propone di esaminare tutte le determinazioni che conseguono alla proposizione: «se l'uno è uno». Se l'uno è uno, esso non ha né principio, né mezzo, né fine; non ha forma circolare o rettilinea; non è in alcun luogo; non si muove e non sta fermo; non è identico né a se stesso né alle altre cose; non è né più giovane né più vecchio, e neppure coetaneo di se stesso o di altri, e pertanto «non ha nome, né discorso, né scienza, né sensazione, né opinione» (142a). La seconda ipotesi prevede invece il caso in cui «l'uno è». Se l'uno è, esso prende parte dell'essere ed è fornito di parti; è limitato e finito; ha principio, mezzo e fine, e forma, è in se stesso e in altro da sé, si muove e sta fermo, è identico a sé e alle altre cose e diverso da sé e dalle altre cose, è più vecchio, più giovane, e coetaneo sia rispetto a se stesso, sia rispetto alle altre cose. Dunque, se l'uno è, «ci potrà essere scienza, opinione, e sensazione di esso» (155e).

Giunto a questo punto, Parmenide esamina la terza ipotesi: «se l'uno è e non è». Viene studiato il problema del divenire e del mutamento, come ad esempio, il procedere dall'essere al non essere, oppure il passaggio dallo stato di moto a quello di quiete: «la singolare natura dell'istante» (156d) rappresenta quella particolare condizione che segna il passaggio dell'uno da uno stato ad un altro. La quarta e la quinta ipotesi si possono formulare nello stesso modo – «se l'uno è, quale conseguenza scaturisce per le altre cose» –, anche se riguardano due casi diversi: nel caso della quarta ipotesi, infatti, Parmenide conclude che le altre cose sono identiche e diverse, in quiete e in movimento, e saranno allora oggetto di tutte quelle

determinazioni di cui è oggetto l'uno che è, ma se non prendono parte dell'uno (ed è il caso della quinta ipotesi) esse non parteciperanno neppure delle determinazioni dell'uno.

Anche la sesta e la settima ipotesi sono formulate nello stesso modo, benché riguardino due aspetti differenti dell'uno che non è: il non essere dell'uno può essere relativo (ed è il caso prospettato nella sesta ipotesi), per cui l'uno è, ad esempio, dissimile dalle altre cose ma simile a se stesso, disuguale in relazione alle altre cose ma uguale a se stesso; ed assoluto, e cioè totalmente privo dell'essere e di ogni altra determinazione. Le ultime due ipotesi riguardano le conseguenze che derivano per le altre cose nel caso in cui l'uno non sia. Se l'uno non è, infatti, le altre cose non possono parteciparvi, e solo in apparenza possiedono le determinazioni dell'uno. Non potendo dunque le altre cose partecipare dell'uno, le conclusioni della nona ipotesi non potranno che essere negative.

H dialogo si chiude così con il riconoscimento, mediante l'analisi dialettica del rapporto uno-molti, dell'essere e del non essere dell'uno e delle altre cose diverse dall'uno (e a questo proposito è stato notato come sia curioso che tale riconoscimento venga da quel Parmenide che nel suo sistema aveva negato il non essere): «sia che l'uno sia, sia che non sia, esso stesso e le altre cose, rispetto a se stesse e fra di loro, sono tutto, in relazione ad ogni aspetto dell'essere, e non sono, e appaiono e non appaiono» (166c).

Enrico Pegone

[126a] Non appena giungemmo ad Atene, provenendo da casa nostra, ovvero da Clazomene,[1] sulla piazza incontrammo Adimanto e Glaucone. E Adimanto, mi prese la mano e «Salve», disse, «Cefalo,[2] dimmi se hai bisogno di qualcuno degli abitanti del luogo, sui quali esercitiamo la nostra influenza».

«Ma io», risposi, «vengo qui proprio per questo motivo, per chiedervi un favore».

«Puoi esporre la tua richiesta», disse.

[126b] E io: «Come si chiamava quel vostro fratello da parte di madre? Non ricordo. Era solo un bambino, quando per la prima volta mi stabilii qui da Clazomene: ma da allora è ormai trascorso molto tempo. Il nome del padre, mi sembra, era Pirilampe».[3]

«Certamente», rispose.

«E lui?»

«Antifonte. Ma perché ti interessa così tanto?»

«Costoro», dissi io, «sono miei concittadini, filosofi senza dubbio, e hanno sentito dire che questo Antifonte si è incontrato molte volte con un certo Pitodoro,[4] discepolo di Zenone,[5] [126c] e ricorda, per averli spesso ascoltati da Pitodoro, i discorsi che allora Socrate, Zenone, e Parmenide avevano tenuto».

«Quello che dici è vero», disse.

«Proprio questi discorsi», dissi, «chiediamo di ascoltare».

«Bene, non è una cosa difficile», rispose. «Era ancora un giovanetto, e già rifletteva assai attentamente intorno a tali questioni, mentre ora, come il nonno suo omonimo,[6] trascorre la maggior parte del suo tempo dedicandosi

all'equitazione. Ma, se proprio si deve, andiamo da lui: un momento fa è andato via di qui e sta andando a casa: abita qui vicino, in Melite».[7]

[127a] Dopo queste parole ci mettemmo in strada, e trovammo Antifonte in casa, mentre stava consegnando ad un fabbro una briglia da riparare: non appena si liberò da quell'uomo, i fratelli gli spiegarono il motivo per cui eravamo venuti da lui, e fu così che mi riconobbe dal mio precedente soggiorno, e mi salutò con affetto. Quando noi gli chiedemmo che ci esponesse quei discorsi, in un primo momento si mostrò esitante – diceva infatti che si trattava di un'opera assai ardua – ma in un secondo tempo cominciò ad esporli. Antifonte prese a dire come Pitodoro gli aveva raccontato di Zenone e Parmenide [127b] che una volta erano venuti alle Grandi Panatenee.[8] Parmenide era già assai vecchio, i capelli completamente bianchi, l'aspetto bello e nobile, e si trovava intorno ai sessantacinque anni; Zenone allora era vicino ai quarant'anni, alto di statura ed elegante a vedersi, e si diceva che fosse stato l'amante di Parmenide. Disse che costoro avevano alloggiato presso Pitodoro, [127c] fuori delle mura, nel Ceramico.[9] Lì era giunto Socrate, e insieme a lui molte altre persone, tutte desiderose di ascoltare la lettura dell'opera di Zenone: allora per la prima volta da quelli il libro fu portato qui fra noi. In quel tempo Socrate era assai giovane. Fu lo stesso Zenone a leggere il libro, mentre Parmenide, per caso, si trovava fuori di casa: mancavano ancora poche righe al termine della lettura, quando [127d] lo stesso Pitodoro disse di essere entrato in casa da fuori, e con lui Parmenide e Aristotele, quello che aveva fatto parte dei Trenta,[10] e ascoltarono ancora poche righe del libro. Per lui non fu così, poiché anche in precedenza aveva ascoltato Zenone.

Socrate, dopo che ebbe ascoltato, domandò che fosse letta di nuovo la prima ipotesi del primo discorso, e, una volta che

fu riletta, disse: [127e] «Che senso ha, o Zenone, quello che dici? Tu dici che se sono molte le cose che sono, esse devono essere simili e anche dissimili, ma che questo è impossibile: non è vero infatti che né è simile ciò che è dissimile, né è dissimile ciò che è simile? Non è così che dici?»

«È così», disse Zenone.

«Dunque, se è impossibile che le cose dissimili siano simili e le cose simili siano dissimili, è impossibile che siano anche molte? Se fossero molte, capiterebbe loro di trovarsi in una condizione che è impossibile che si verifichi. È questo che vogliono i tuoi discorsi, vale a dire non fare nient'altro se non sostenere, andando contro ogni affermazione che viene fatta, che non esiste la molteplicità? E pensi forse che ciascuno dei tuoi discorsi rappresenti per te una prova a favore di tali asserzioni, sicché anche ritieni che tante sono le prove che sei in grado di fornire quanti sono i discorsi che hai scritto riguardanti la non esistenza della molteplicità? [128a] Dici così, o io non intendo correttamente?»

«No», disse Zenone, «ma hai compreso bene quello che complessivamente intendevo dire nel mio scritto».

«Capisco, Parmenide», disse Socrate, «che il nostro Zenone non solo vuole, sopra ogni altra cosa, stringersi in vincolo di amicizia con te, ma anche con il suo scritto. Ha scritto le stesse cose, per un certo verso, che hai scritto tu, anche se, cambiando qualche particolare, tenta di ingannarci, come se avesse detto qualcosa di diverso. Tu nei tuoi versi affermi che il tutto è uno, [128b] e di queste affermazioni fornisci delle prove valide e plausibili: costui a sua volta dice che i molti non esistono, e anch'egli fornisce moltissime prove e di considerevole ampiezza. Poiché uno di voi afferma che il tutto è uno, e l'altro nega l'esistenza dei molti, e poiché l'uno e l'altro parlate in modo da sembrare non aver detto le stesse cose, mentre press'a poco le avete dette, mi sembra che le cose che avete detto siano dette per superare l'intelligenza

di noi altri».

«Sì», disse Zenone, «o Socrate. Tu però non hai capito in ogni sua parte il vero spirito del mio scritto. Eppure, [128c] come le cagne della Laconia, vai alla ricerca e ti metti sulle tracce delle cose dette: ma prima di tutto ti sfugge questo, che la mia opera non vuole affatto pretendere di essere scritta e concepita come tu dici, nascondendosi agli uomini, come se realizzasse un qualcosa di grande. Tu hai citato una coincidenza che si è verificata per puro caso, mentre in realtà quest'opera desidera venire in soccorso al discorso di Parmenide contro quanti tentano di metterlo in ridicolo, [128d] e sostengono che se il tutto è uno, accade che derivino al discorso molte conseguenze ridicole e a quello opposte. Pertanto questo scritto si oppone a quanti affermano la molteplicità, e con altrettanti e molto più numerosi argomenti ribatte alle loro tesi, per dimostrare che la loro ipotesi della molteplicità è ancor più ridicola di quella dell'unità, se si potesse adeguatamente esaminarla. Proprio per questa mia inclinazione alla polemica, quand'ero giovane scrissi quest'opera, e una volta che fu scritta, qualcuno me la rubò, sicché non mi fu possibile decidere se essa dovesse [128e] o no vedere la luce. Su questo punto, dunque, ti sbagli, o Socrate, pensando che sia stata ispirata non dall'inclinazione alla polemica di un giovane, ma dall'ambizione presuntuosa di un vecchio: dopodiché, come ho detto, non l'hai rappresentata male».

«Accolgo la tua replica», disse Socrate, «e credo che le cose stiano come dici. Ma dimmi: non ritieni vi sia una certa specie in sé [129a] della somiglianza, e a sua volta un'altra opposta a quella, ovvero quella della dissomiglianza, e che di queste, che sono due, prendiamo parte io, tu, e le altre cose che definiamo "molteplicità"? E quanto partecipa della somiglianza diviene simile, secondo il modo in cui vi partecipa e nella misura in cui vi partecipa, quanto invece

prende parte della dissomiglianza, diviene dissimile, mentre ciò che partecipa di tutte e due le specie diventa l'una e l'altra cosa? Se ogni cosa prende parte di queste due specie che sono opposte, e le stesse cose sono simili e dissimili rispetto a se stesse in virtù di questo partecipare di ambedue le specie, [129b] che c'è da stupirsi? Se infatti qualcuno dimostrasse che le cose simili, in quanto simili, diventano dissimili, o quelle dissimili diventano simili, questo, credo, sarebbe un fatto prodigioso. Ma se mi si dimostrasse che ciò che prende parte di queste due specie è oggetto dell'una e dell'altra condizione di cui fa esperienza, questa non mi sembra affatto un'assurdità, o Zenone, e neppure se mi si dimostrasse che il tutto è uno, in quanto prende parte dell'uno, e che questo stesso tutto è molteplice, in quanto a sua volta prende parte della molteplicità. Ma se si dimostrerà che ciò che è uno, per il fatto di essere tale, è molteplice, e a sua volta ciò che è molteplice è uno, [129c] questo già desterà in me stupore. E lo stesso discorso vale per tutte le altre cose: se si dimostrasse che i generi e le specie, presi in sé, provano in se stessi tali opposte condizioni, sarebbe cosa degna di stupore. Ma perché stupirsi se si dimostrerà che vi è un solo io e ve ne sono molti, dicendo, qualora si voglia provare la molteplicità, che ho una parte destra e una parte sinistra, una parte anteriore e una posteriore, e allo stesso modo una parte superiore e una inferiore – infatti prendo parte, credo, della molteplicità – mentre si dica, nel caso si voglia provare l'unità, che di noi che siamo sette [129d] io sono un solo uomo, partecipando anche dell'uno: sicché l'una e l'altra cosa risultano vere. Se dunque uno riesce a dimostrare, riguardo a tali cose, che la stessa cosa è molteplice e una, come le pietre, i legni, e altre cose del genere, diremo che costui designa una certa cosa come molteplice e una, non che l'uno è molteplicità, e neppure che la molteplicità è uno: e non direbbe nulla di incredibile, ma cose sulle quali tutti

potremmo convenire. Ma se uno, delle cose di cui ora ho parlato, in primo luogo separasse e determinasse le varie specie in sé, per esempio somiglianza e dissomiglianza, molteplicità e unità, [129e] quiete e movimento, e similmente tutte le altre cose, e in seguito dimostrasse che hanno in sé la proprietà di mescolarsi e di separarsi, resterei, Zenone, incredibilmente ammirato. Ritengo che quest'opera sia stata compiuta in modo ardito, senza dubbio: nondimeno, dico, rimarrei ancor più ammirato, se uno sapesse chiarire quella stessa difficoltà che si trova implicata nel modo più svariato [130a] nelle stesse specie, come le avete mostrate negli oggetti visibili, così anche in quelle che si colgono con il ragionamento».

Mentre Socrate così diceva, raccontò Pitodoro, egli stesso pensava che Parmenide e Zenone si sarebbero adirati per ogni parola, e invece gli prestavano grande attenzione, e scambiandosi di frequente sguardi fra loro, sorridevano ammirati per Socrate. Quando Socrate terminò di parlare, Parmenide disse: «Socrate, come sei degno di essere ammirato [130b] per lo zelo che ti spinge ai discorsi! E dimmi, tu dividi proprio come dici, separando da un lato alcune specie prese in sé, dall'altro ciò che ad esse prende parte? E la somiglianza, presa in sé, ti pare sia qualcosa che si possa separare dalla somiglianza che noi possediamo, e allo stesso modo per l'uno, la molteplicità, e tutto quanto ora udivi da Zenone?»

«Mi pare di sì», disse Socrate.

«Anche tali specie sono separate», disse Parmenide, «come la specie in sé del giusto, e del bello, e del buono, e di tutte le altre realtà di questo genere?»

«Sì», disse.

[130c] «Ebbene? Vi è la specie dell'uomo, separata da noi e da tutti quanti siamo uomini, vale a dire, la specie, presa in

sé, dell'uomo, o quella del fuoco, o anche quella dell'acqua?»

«Spesso», rispose, «o Parmenide, mi sono trovato in difficoltà su tali cose, se si deve parlare così come si è detto per quelle altre realtà, o diversamente».

«Forse anche per riguardo a queste cose, Socrate, che potrebbero sembrare anche ridicole, come il capello, il fango, e la sporcizia, o qualcos'altro di vile e infimo, ti trovi in difficoltà se si debba o no affermare che esista una specie separata [130d] per ciascuna di queste cose, la quale sia diversa da ciò che tocchiamo con mano?»

«Nient'affatto», disse Socrate, «ma queste cose, come noi le vediamo, così esistono anche in realtà: se si supponesse che esista una specie per esse, ho timore che questa supposizione sarebbe assai assurda. Già una volta mi turbò il fatto che si dovesse applicare il medesimo principio per tutte le cose; di conseguenza, se mi fermo su questo punto, me ne vado via fuggendo, temendo di perdermi cadendo in un abisso di sciocchezze: ma se giungo in quel punto dove ci sono quelle cose che ora abbiamo detto che possiedono la specie, passo il tempo occupandomi di quelle».

[130e] «Sei ancora giovane, Socrate», replicò Parmenide, «e la filosofia non si è ancora impossessata di te, come, secondo la mia previsione, si impossesserà in futuro, quando non stimerai più indegna nessuna di quelle cose: ora ti preoccupi ancora di prestare eccessiva attenzione alle opinioni degli uomini, vista l'età. Ma dimmi: ti sembra, come dici, che vi siano specie di cui queste cose, diverse da quelle specie, prendono parte ricevendone il nome: così, per esempio, le cose che partecipano della somiglianza sono simili, [131a] quelle che partecipano della grandezza, grandi, e quelle che partecipano della bellezza e della giustizia, giuste e belle?»

«Certamente», disse Socrate.

«Dunque di tutta la specie o di una parte di essa partecipa ogni cosa che vi prende parte? O un'altra forma di partecipazione vi sarebbe al di fuori di queste?»

«E come potrebbe esserci?», disse.

«Ti sembra che tutta la specie sia in ciascuna delle molte cose, rimanendo una, o come credi che sia?»

«Che cosa lo impedisce», disse Socrate, «o Parmenide?»

[131b] «Dunque la specie è una e identica, e sarà presente, nello stesso tempo, attraverso la sua totalità, nei molti, che sono separati, e così essa risulterà separata da se stessa».

«Questo», disse, «non può essere, se, come il giorno è uno, ed è identico nello stesso tempo in molti luoghi, e per nulla al mondo esso è separato da se stesso, così anche ciascuna delle specie sarà in tutte le cose una e identica nello stesso tempo».

«Con troppa semplicità», disse «o Socrate, fai in modo che l'unità sia identica, nello stesso tempo e in molti luoghi, come se, coprendo con un velo molti uomini, dicessi che esso è uno, ed è, nella sua totalità, sui molti. O non è così che intendi esprimerti?»

[131c] «Forse», rispose.

«Il velo sarà tutto su ciascuno, oppure ogni sua parte su ogni uomo?»

«Ogni sua parte».

«Dunque, Socrate», disse, «le specie, prese in sé, sono divisibili, e quanto prende parte di esse partecipa di una parte, e non più tutta la specie si troverà in ciascuno, ma vi sarà una parte in ciascuno».

«Mi sembra così».

«Vorrai affermare, o Socrate, che quella specie, che è una, si divide veramente in noi, e sarà ancora una?»

«Nient'affatto», disse.

«Considera questo fatto», disse. «Se dividerai la grandezza

presa in sé, e ciascuna delle molte cose grandi [131d] sarà grande in base alla parte di grandezza di cui è fornita, parte che risulterà più piccola della grandezza stessa, non ti sembrerà assurdo?»

«Certamente», disse.

«E allora? Ciascun oggetto, assumendo una piccola parte dell'uguale, avrà un qualcosa che, pur minore dell'uguale preso in sé, renderà questo oggetto che lo contiene uguale a qualcos'altro?»

«Impossibile».

«Ma se uno di noi avesse parte del piccolo, il piccolo in sé sarà più grande di questo piccolo, essendo questo piccolo una sua parte, e così il piccolo in sé sarà più grande: e ciò a cui si aggiunga la parte sottratta [131e] sarà più piccolo e non più grande di prima».

«Questo non potrebbe accadere».

«Come potranno prendere parte», disse, «o Socrate, le altre cose delle specie, se non possono prendere parte né delle loro parti, né della loro interezza?»

«No, per Zeus», disse, «non mi sembra affatto semplice dare una definizione di una cosa simile».

«E allora? Come ti regoli dinanzi a ciò?»

«Dinanzi a che cosa?»

[132a] «Credo che tu sia convinto che ciascuna specie esista come un'unità per questo motivo: allorché ti sembra che vi siano molte cose grandi, ti sembra forse che ci sia un unico e identico tratto distintivo se le osservi tutte quante insieme, sicché ritieni che la grandezza corrisponda all'unità».

«Quello che dici è vero», disse.

«E dunque? Se allo stesso modo rivolgi lo sguardo della tua anima su tutte le cose, sul grande in sé e su tutte le altre

cose grandi, non si manifesta a sua volta un'unica grandezza, grazie alla quale tutte queste cose appaiono grandi?»

«Pare così».

«Si manifesterà un'altra specie di grandezza, sorta accanto alla grandezza presa in sé, e alle cose che partecipano di essa: e su tutte queste vi sarà un'altra specie, [132b] in virtù della quale tutte queste cose saranno grandi. E ciascuna specie non sarà più per te unica, ma infinita e molteplice».[11]

«Ma, Parmenide», disse Socrate, «osserviamo se ciascuna di queste specie non sia un atto di pensiero, e non le convenga di trovarsi altrove se non nelle anime: così ogni specie sarebbe una, e non proverebbe più quella condizione di cui ora si è detto».

«E allora?», disse. «Ciascuno di questi atti di pensiero è uno, ma questi atti di pensiero riguardano il nulla?»

«Impossibile», disse.

«Riguardano qualcosa?»

«Sì».

[132c] «Qualcosa che è o non è?»

«Qualcosa che è».

«Non è forse atto di pensiero di qualcosa di singolo che viene pensato come presente in tutte le cose, come fosse un unico carattere distintivo?»

«Sì».

«E sarà la specie questa cosa che viene pensata come una e sempre identica in tutte le cose?»

«Risulta inevitabile».

«E allora?», disse Parmenide. «In base alla necessità per cui affermi che le altre cose partecipano delle specie, non ti pare forse o che ciascuna cosa sia il risultato di atti di pensieri, e tutto pensa, o che, pur essendo atti di pensieri, esse non vengono pensate?»

«Ma questo discorso», disse, «non ha senso. Piuttosto, Parmenide, [132d] mi sembra che la questione si ponga in questi termini: tali specie come modelli stanno in natura, e le altre cose assomigliano a queste specie e sono delle copie, e la stessa partecipazione delle altre cose alle specie altro non è che l'essere ad esse somigliante».

«Se qualcosa», disse, «assomiglia alla specie, può quella specie non essere simile alla cosa rappresentata, nella misura in cui questa cosa è rappresentata a somiglianza di essa? O vi è un modo per cui il simile non sia simile al simile?»

«Non c'è».

«Non vi è forse assoluta necessità che una cosa che assomigli ad un'altra partecipi [132e] di un'unica identica specie?»

«Necessario».

«Non sarà la specie stessa quella cosa di cui i simili, prendendovi parte, sono simili?»

«Certamente».

«Non è possibile che qualcosa sia simile alla specie, né che la specie sia simile ad altro: altrimenti accanto alla specie comparirà sempre un'altra specie, [133a] e se quella è simile a qualcosa, un'altra ancora, e mai cesserà di generarsi sempre una specie nuova, se la specie è simile a ciò che di essa stessa prende parte».

«Quello che dici è verissimo».

«Non è dunque in virtù della somiglianza che le altre cose partecipano delle specie, ma bisogna ricercare un altro modo in cui prendono parte».

«Sì, mi pare».

«Ti rendi conto», disse, «Socrate, di quanto grande è la difficoltà se le si determinano come specie esistenti di per sé sole?»

«Certamente».

«Sappi bene», disse, «che, così per dire, non hai ancora compreso [133b] quanto grande sia la difficoltà, se stabilirai e determinerai sempre per ciascuna delle cose che sono una specie».

«Come dici?», disse.

«Vi sono molte e varie difficoltà», rispose, «ma questa è la più importante. Se uno dicesse che non è possibile conoscere queste specie così come noi affermiamo che debbano essere, nessuno sarebbe in grado di dimostrare a chi dice queste cose che s'inganna, a meno che colui che contesta non abbia esperienza di molte cose e non sia un incapace, ma abbia la volontà di seguire chi cerca di dare dimostrazioni elaborate partendo da molte premesse lontane, e pur tuttavia [133c] non si lascerebbe convincere chi sostiene che le specie sono di necessità inconoscibili».

«Perché mai, o Parmenide?», domandò Socrate.

«Perché, o Socrate, credo che sia tu, sia qualsiasi altro che stabilisca che ci sia una corrispondenza fra ciascuna cosa e l'essere in sé, converrete in primo luogo che nessuno di questi esseri è in noi».

«Come potrebbe infatti ancora essere in sé?», rispose Socrate.

«Dici bene», disse.

«Dunque, anche quanti sono i caratteri distintivi, che nelle loro relazioni reciproche sono ciò che sono, essi hanno il loro essere in relazione fra loro, e non con le cose che sono presso di noi, [133d] siano esse immagini o come le si voglia considerare, di cui partecipando abbiamo ognuno un nome particolare: e quelle cose che presso di noi hanno nomi identici a quei caratteri distintivi, sono in relazione con se stesse e non con le specie, e da se stesse, e non da quelle che traggono così il loro nome».

«Che cosa vuoi dire?» domandò Socrate.

«Se uno di noi», disse Parmenide, «è padrone o schiavo di qualcuno, in quanto schiavo, non è schiavo del padrone in sé, di ciò che esiste come padrone, non di quello è schiavo, [133e] e in quanto padrone, non è padrone dello schiavo in sé, di ciò che esiste come schiavo, ma, essendo uomo, sarà, nell'uno e nell'altro caso, padrone o schiavo di un uomo. L'essere padroni, preso come concetto in sé, è in relazione all'essere schiavi, preso come concetto in sé, e allo stesso modo l'essere schiavo, preso come concetto in sé, è in relazione con l'essere padroni, preso come concetto in sé, ma quelle cose che sono presso di noi non hanno la possibilità di rapportarsi a quelle specie, né quelle specie possono venire a contatto con noi, ma, come dico, le specie sono in sé e in relazione con se stesse, e [134a] così anche quelle cose che sono presso di noi, sono in relazione con se stesse. O non capisci quello che dico?»

«Certamente», disse Socrate, «capisco».

«Dunque anche la scienza», disse, «presa in sé, ciò che esiste come scienza, sarà scienza di quella verità, di ciò che esiste come verità?»

«Certamente».

«Mentre ciascuna delle singole scienze, che esiste come scienza singola, di ciascuna delle cose che sono, di ciò che esiste come cosa singola, si dovrà considerare una scienza o no?»

«Sì».

«D'altra parte la scienza che è presso di noi, non sarà scienza della verità che è presso di noi, e, a sua volta, ogni singola scienza che è presso di noi non risulta [134b] che sia scienza di ogni singola cosa che è presso di noi?»

«Necessariamente».

«Ma le specie prese in sé, sei d'accordo con me, noi non le

possediamo, e non possono essere presso di noi».

«No, certamente».

«Dalla specie in sé della scienza vengono conosciuti i generi in sé, ciò che sono singolarmente?»

«Sì».

«La quale scienza noi non abbiamo».

«No».

«Dunque noi non conosciamo nessuna delle specie, dal momento che non prendiamo parte della scienza in sé».

«Pare di no».

«Rimane per noi inconoscibile anche il bello in sé, ciò che è bello, e il bene, [134c] e tutto ciò che abbiamo assunto come tratti distintivi esistenti di per se stessi».

«Può darsi».

«Considera questo fatto ancora più singolare di quello».

«Quale?»

«Se esiste un genere, preso in se stesso, della scienza, non dovresti affermare che esso è assai più perfetto della scienza che è presso di noi, e così per la bellezza e tutte le altre cose?»

«Sì».

«Se qualche entità diversa da noi prende parte della scienza in sé, diresti che non altri se non la divinità possiede la scienza più perfetta?»

«Necessariamente».

[134d] «La divinità a sua volta sarà in grado di conoscere le cose presso di noi, possedendo la scienza in sé?»

«Perché no?»

«Perché», disse Parmenide, «abbiamo convenuto, o Socrate, che né quelle specie esercitano l'influenza che hanno nei confronti delle cose che sono presso di noi, né le cose che

sono presso di noi hanno potere nei confronti di quelle, ma le une e le altre, prese in sé, sono in relazione con se stesse».

«Ci siamo accordati in questo modo, infatti».

«Se dunque presso la divinità si trova tale potere che è assolutamente perfetto e tale scienza che è assolutamente perfetta, quel potere non potrà mai signoreggiare su di noi, né la scienza [134e] potrà conoscere noi, e neppure nessun'altra cosa che è presso di noi, ma allo stesso modo noi non possiamo comandare quegli dèi con il potere di cui noi disponiamo, né siamo in grado di conoscere nulla della divinità mediante la nostra scienza, e quegli dèi, secondo lo stesso ragionamento, non sono padroni di noi, né conoscono gli affari umani, essendo appunto divinità».

«Ma fa' attenzione», disse, «che il discorso non sia troppo strano, dal momento che si vuole privare il dio del sapere».

«Tali questioni, o Socrate», disse Parmenide, «e molte altre ancora [135a] oltre a queste si riferiscono di necessità alle specie, se esistono tali tratti distintivi delle cose che sono e se si ha la possibilità di determinare come un qualcosa preso in sé ciascuna specie: sicché si trova in difficoltà chi ascolta, e metterà in dubbio l'esistenza di tali specie, e dirà che se anche esistessero, sarebbe assolutamente necessario che siano inconoscibili alla natura umana, e parlando in questo modo, crederà di dire qualcosa di vero e, come dicevamo poco fa, sarà incredibilmente difficile persuaderlo dell'opposto. Ed è proprio di un uomo ben dotato di ingegno avere la capacità di capire che vi è un genere per ciascuna cosa, e un essere in sé, [135b] e ancora più degno di ammirazione sarà colui che scoprirà tutto ciò, e potrà insegnarlo ad un altro, dopo averlo adeguatamente esaminato».

«Sono d'accordo con te, o Parmenide», disse Socrate, «tu parli in assoluta consonanza con i miei pensieri».

«Ma», disse Parmenide, «se qualcuno, o Socrate, non ammetterà che esistano le specie delle cose che sono, considerando le questioni appena esposte ed altre simili, e non determini la specie di ciascuna cosa, non saprà neppure dove rivolgere il pensiero, poiché non ammette [135c] che il carattere distintivo di ciascuna delle cose che sono è sempre identico, e così annienterà del tutto il potere del ragionamento dialettico. Ma di tale questione mi sembra che tu te ne sia già reso assolutamente conto».

«Quello che dici è vero», rispose.

«Come ti comporterai riguardo alla filosofia? Dove ti volgerai se ignori queste cose?»

«Mi pare di non scorgere via d'uscita nella presente circostanza».

«Troppo presto», disse, «prima di esserti esercitato, o Socrate, tenti di determinare un qualcosa di bello, di giusto, di bene, e di ciascuna specie. [135d] E me ne sono reso conto anche di recente, ascoltandoti mentre discutevi qui con Aristotele. Bello e divino, sappilo, è l'impeto che ti muove verso i discorsi: ma dirigi te stesso, ed esercitati piuttosto in ciò che è considerato inutile ed è definito dalla maggior parte delle persone vana loquacità, finchè sei ancora giovane. Altrimenti, la verità ti sfuggirà».

«In che modo, o Parmenide», disse, «si può praticare questo esercizio?»

«In quel modo», disse, «che hai ascoltato da Zenone. Peraltro, mi sono rallegrato [135e] mentre parlavi a costui, dicendo che non permettevi che l'indagine si limitasse agli oggetti visibili né consentivi si divagasse intorno a tali questioni, ma sostenevi che si deve indagare intorno agli oggetti che si colgono soprattutto con il ragionamento e che si potrebbero ritenere che siano le specie».

«Mi sembra», disse, «che in questo modo non è affatto

difficile mostrare che le cose che sono provano la condizione di somiglianza, di dissomiglianza, e qualsiasi altra condizione».

«Bene», disse. «Oltre a ciò si deve fare anche questo, e cioè, una volta che si è stabilito l'esistenza di ciascuna cosa, bisogna non soltanto valutare le conseguenze [136a] che discendono da quella ipotesi, ma anche il caso in cui non si ammetta l'esistenza di quella cosa stessa che si era stabilita, se vuoi esercitarti meglio».

«Come dici?», disse.

«Prendiamo come esempio», disse, «se vuoi, l'ipotesi che Zenone ha posto, cioè se esista la molteplicità: consideriamo quale dev'essere la conseguenza per tale molteplicità in relazione a se stessa e all'uno, e qual è la conseguenza per l'uno in relazione a se stesso e alla molteplicità; se invece non esiste la molteplicità, si consideri nuovamente quali saranno le conseguenze per l'uno e per la molteplicità, sia in relazione a se stessi, [136b] sia in relazione reciproca. E, ancora, se tu abbia ipotizzato l'esistenza o meno della somiglianza, occorre considerare quale sarà la conseguenza per l'una e l'altra ipotesi, per le cose stesse che sono state ipotizzate e per le altre, sia in relazione a se stesse, sia in relazione reciproca. E circa la dissomiglianza vale lo stesso discorso, e sul moto e sulla quiete, e sulla generazione e sulla corruzione, e sull'essere stesso e sul non essere: e in una parola, intorno a qualsiasi cosa di cui sempre si suppone l'esistenza o la non esistenza, e che sia oggetto di una qualsiasi altra condizione, bisogna considerare le conseguenze che derivano ponendola [136c] sia in relazione con se stessa, sia in relazione con ciascuna delle altre cose, prese una per una, quali sono quelle che preferisci, e, allo stesso modo, sia in relazione a più elementi e infine sia in relazione a tutti quanti. E anche le altre cose, a loro volta, devi metterle in relazione con se stesse e con qualsiasi altra cosa tu decida di scegliere, sia che

tu ne abbia ipotizzato l'esistenza, sia che tu ne abbia supposto la non esistenza, se vuoi esercitarti alla perfezione e osservare a fondo la verità».

«È immensa, Parmenide», disse, «la materia di studio di cui parli, e non ho assolutamente capito. Ma perché non me la esponi tu stesso, suggerendo una ipotesi, perché io capisca meglio?»

[136d] «Mi imponi un gran lavoro, Socrate» disse, «proprio a me che sono assai avanti negli anni».

«Ma tu», disse Socrate, «o Zenone, perché non ce la spieghi?».

Pitodoro racconta che Zenone ridendo disse: «È Parmenide in persona, Socrate, che dobbiamo pregare: e badiamo che non è da poco l'impresa di cui parla. O non ti rendi conto quant'è grande la fatica che mi imponi? Se fossimo più persone di quante siamo, non sarebbe corretto chiedere questo favore: non risulta opportuno affrontare simili discorsi di fronte a molte persone, specie per costui che è in età avanzata. [136e] La maggior parte della gente non si rende conto che senza questa via che passa attraverso ogni cosa, senza questo divagare, è impossibile che la mente s'imbatta e s'impossessi della verità. Dunque, Parmenide, insieme a Socrate ti prego perché possa ascoltarti dopo tanto tempo».

Antifonte disse che Pitodoro raccontò che, dopo che Zenone ebbe parlato così, lui stesso, insieme ad Aristotele e agli altri, pregava Parmenide di chiarire ciò che aveva detto e di non comportarsi diversamente. E Parmenide cominciò: «Bisogna obbedire, sebbene abbia l'impressione di trovarmi nella condizione del cavallo di Ibico.[12] [137a] A questo cavallo da corsa, ormai anziano, che si accingeva a gareggiare con il cocchio e che per l'esperienza tremava dinanzi a ciò che l'aspettava, il poeta paragonò se stesso, e disse che anch'egli, contro la sua volontà, pur così vecchio, era stato costretto a

muoversi verso l'amore: anch'io, ora che me ne ricordo, ho l'impressione di avere molta paura se considero come riuscirò, alla mia età, ad attraversare un mare così vasto ed esteso di parole. Tuttavia devo compiacervi, dal momento che, come dice Zenone, siamo soltanto noi. Da dove cominceremo? [137b] E qual è la nostra prima ipotesi? Oppure volete, dato che mi sembra si giochi un gioco alquanto serio, che cominciamo da me stesso e dall'ipotesi di me stesso, ipotizzando, intorno all'uno in sé, sia che l'uno sia uno, sia che non lo sia, e vedere che cosa ne consegue?»

«Certamente», disse Zenone.

«Chi mi risponderà?», domandò Parmenide. «Il più giovane? Sarà meno zelante degli altri, e dirà con più spontaneità quello che pensa, e nel contempo le sue risposte saranno per me una pausa».

[137c] «Sono pronto a far questo, o Parmenide», disse Aristotele. «Ti riferisci a me, infatti, quando parli del più giovane. Ma ora formula le domande, ed io rispondo».

«Bene», disse Parmenide, «se l'uno è uno, non è vero che per nessun'altra ragione l'uno sarà molti?» «Come potrebbe?» «Né dev'esserci una sua parte, né esso sarà un tutto». «Perché?» «La parte è parte di un tutto». «Sì». «Che cos'è il tutto? Un tutto non è ciò di cui non manca parte alcuna?» «Certo». «In un modo o nell'altro, l'uno dovrebbe essere la risultante di parti, poiché è un tutto, ed ha parti». «Necessariamente». «In un modo o nell'altro, così, l'uno sarà molti, ma non uno». [137d] «Vero». «Ma non deve essere molti, ma uno in sé». «Sì, dovrebbe essere così». «Non sarà un tutto, né avrà parti, se l'uno sarà uno». «No di certo».

«Se allora non ha parte alcuna, non avrà né principio, né fine, né mezzo: queste, infatti, sarebbero già parti di quello». «Giusto». «E fine e principio sono il limite di ciascuna cosa». «E come no?» «E allora l'uno è infinito, se non ha né principio, né fine». «Infinito». «E sarà senza forma: infatti

non prende parte né del circolare, né del rettilineo». [137e] «E come?» «Circolare è ciò di cui i punti estremi sono in ogni parte ugualmente distanti dal centro». «Sì». «Rettilineo^ è ciò il cui centro è posto come uno schermo fra i due punti estremi». «È così». «Dunque l'uno avrebbe parti e sarebbe molti, se prendesse parte di una forma rettilinea o circolare». «Certamente». «Ma non è né rettilineo, né circolare, [138a] se è vero che non ha parti». «Giusto».

«E avendo tali caratteristiche, non sarà in nessun luogo: infatti non potrà trovarsi né in altro da sé, né in se stesso». «Come?» «Se si trovasse in altro da sé, sarebbe circondato intorno da ciò in cui si trova, e in molte parti verrebbe a contatto con esso in molti punti: ma siccome l'uno è privo di parti e non partecipa di ciò che è circolare, è impossibile che abbia contatti intorno in molte parti». «Impossibile». «Ma essendo in se stesso, nient'altro lo circonderebbe se non se stesso, se è vero che si trova in se stesso: [138b] sarebbe impossibile, infatti, che qualche cosa si trovi in qualcosa che non lo circondi». «Impossibile». «Cosa diversa, dunque, sarà ciò che circonda, preso in sé, e diverso sarà anche ciò che viene circondato: infatti ciò che è identico non potrà, nella sua totalità, fare le due cose contemporaneamente, ovvero subire e agire; se così fosse, l'uno non sarebbe più uno, ma due». «No, certamente». «Dunque l'uno non è in nessun luogo, non trovandosi né in se stesso, né in altro da sé». «Non è in nessun luogo».

«Considera allora se, avendolo definito in questi termini, all'uno è possibile star fermo o muoversi». «Perché no?» «Perché muovendosi, o si sposterebbe, o diventerebbe altro da sé: [138c] questi sono i soli movimenti possibili». «Sì». «Diventando altro da sé, è impossibile che l'uno sia ancora uno». «Impossibile». «Esso, allora, non si muove secondo mutamenti rispetto a se stesso». «Non risulta». «Allora si muove spostandosi?» «Forse». «E se l'uno si spostasse, o si

muoverebbe nello stesso punto circolarmente, o muterebbe posizione da un luogo all'altro». «Necessariamente». «Muovendosi circolarmente, inevitabilmente dovrebbe stare al centro, e avrebbe le altre sue parti che si muovono intorno al centro: ma ciò a cui non spetta per definizione né il centro, né le parti, [138d] con quale espediente potrebbe muoversi intorno facendo perno sul centro?» «Con nessun espediente». «Ma mutando luogo viene a trovarsi in tempi diversi e in diverse posizioni e così si muove?» «Sì, se è vero che si muove». «Non è già risultato che è impossibile che esso sia in qualche cosa?» «Sì». «E che esso divenga, non è ancora più impossibile?» «Non capisco come». «Se qualcosa diviene in qualcos'altro, non è necessario che esso non vi sia ancora, dal momento che deve ancora divenire, e che non sia neppure del tutto al di fuori di quello, se è vero che ormai sta per divenire?» «Necessariamente». «E se ciò accadesse per un'altra cosa, [138e] si potrebbe verificare soltanto per quella cosa, di cui si abbiano delle parti: una sua parte sarà già all'interno di quella cosa, mentre, contemporaneamente, un'altra sarà fuori; ma ciò che non ha parti non potrà in alcun modo essere completamente dentro, né fuori di qualcosa». «Vero». «Ciò di cui non si hanno parti e non è un tutto, non è ancora più impossibile che venga a trovarsi in qualche luogo, dal momento che non può venire a trovarsi né per parti, né nella sua totalità?» «Così risulta». «Pertanto né procedendo verso qualche luogo, e venendo ad essere in qualcosa, [139a] esso muta posizione, né girando intorno nello stesso punto, e neppure diventando altro da sé». «Pare di no». «L'uno non si muove secondo nessun movimento». «È immobile». «Ma diciamo anche che è impossibile che esso sia in qualcosa». «Lo diciamo». «Non è mai nello stesso punto». «Perché?» «Perché già sarebbe in quello stesso punto in cui si trova». «Certamente». «Ma non gli era possibile essere né in se stesso, né in altro». «No,

certamente». «Mai l'uno si trova nello stesso punto». «Pare di no». [139b] «Ma ciò che non è mai nello stesso punto, non è in quiete e non sta fermo». «Non è possibile». «L'uno, a quanto pare, non sta fermo e non si muove». «Non risulta».

«Esso non sarà identico né ad altro, né a se stesso, e, d'altro canto, non sarà neppure diverso né da se stesso, né da altro». «Come?» «Se fosse diverso da se stesso, sarebbe diverso dall'uno e non sarebbe più uno». «Vero». «Se fosse identico all'altro, sarebbe quell'altro, e non sarebbe più se stesso: [139c] sicché non sarebbe più così come è, cioè uno, ma diverso dall'uno». «No, certo». «Non sarà dunque identico ad altro, o diverso da se stesso». «No». «E non sarà diverso da altro, finché sarà uno: non spetta all'uno essere diverso da qualche cosa, ma solo all'altro essere diverso dall'altro, e a null'altro». «Giusto». «Pertanto, in quanto è uno, non sarà affatto diverso. O come credi che sia?» «No, certo». «Ma se per questo motivo non è diverso, non lo sarà neppure per la ragione che scaturisce da se stesso, e se non lo è per se stesso, non lo è nemmeno esso stesso: e se esso non è diverso in nessun modo, non sarà diverso da nulla». «Giusto». [139d] «E non sarà identico a se stesso». «E come no?» «La natura dell'uno non è la stessa di quella dell'identico». «E perché?» «Perché non in base al fatto che qualcosa diviene identico a qualcosa diventa uno» «Ma certamente». «Se diviene identico ai molti, di necessità diviene molti, ma non uno». «Vero». «Ma se l'uno e l'identico non differiscono affatto, quando un qualcosa diventasse identico, sempre diventerebbe uno, e quando diventasse uno, sempre diventerebbe identico». [139e] «Certo». «Se l'uno sarà identico a se stesso, non sarà uno con se stesso: e così essendo uno, non sarà più uno. Ma questo è impossibile: è dunque anche impossibile che l'uno sia diverso da altro, o identico a se stesso». «Impossibile». «Così l'uno non sarà diverso o identico né a se stesso, né ad altro». «No,

certamente».

«E non sarà simile a qualcosa, né dissimile, né in relazione a se stesso, né in relazione ad altro». «Perché?» «Perché ciò che è oggetto di identica condizione è simile». «Sì». «Risultò evidente che l'identico ha la natura separata da quella dell'uno». [140a] «Risultò evidente, infatti». «Ma se l'uno prova qualcosa che è separato dall'essere uno, proverà l'essere più che uno, e questo è impossibile». «Sì». «Per niente al mondo l'uno è oggetto di identica condizione, né rispetto ad altro, né rispetto a se stesso». «Sembra non sia possibile». «Ed esso non può essere simile, né ad altro, né a se stesso». «Pare di no». «L'uno non prova qualcosa di diverso: anche così proverebbe l'essere più che uno». «Più dell'essere uno». «Ciò che prova una condizione diversa da se stesso o da altro, sarà dissimile da se stesso o da altro, [140b] se è vero che ciò che prova condizione identica è simile». «Giusto». «L'uno, a quanto pare, non essendo affatto oggetto di diversa condizione, non è affatto dissimile né da se stesso, né da altro». «No». «L'uno pertanto non sarà simile, né dissimile, né ad altro, né a se stesso». «Non risulta».

«Se è tale quale l'abbiamo definito, non sarà né uguale, né disuguale, né a se stesso, né ad altro». «Come?» «Se è uguale, sarà delle stesse misure di quello cui è uguale». «Sì». «Se è maggiore o minore [140c] rispetto a ciò cui viene misurato, avrà misure più grandi rispetto a ciò che è minore, e più piccole rispetto a ciò che è maggiore». «Sì». «Rispetto agli oggetti cui non viene misurato, sarà di misure più piccole rispetto ad alcuni, più grandi rispetto ad altri». «E come no?» «Non è dunque impossibile che ciò che non partecipa dell'identico sia delle stesse misure, o abbia qualcos'altro di identico?» «Impossibile». «Non sarebbe uguale né a se stesso, né ad altro, se non avesse le stesse misure». «Non sembra». «Ma essendo di misure più grandi o più piccole, risulterà di tante parti quante sono le misure: così [140d] non

sarà più uno, ma tanti quante risultano queste misure». «Giusto». «Se fosse di una sola misura, diventerebbe uguale a quella misura: risulta però impossibile che esso sia uguale a qualcosa». «Sì, impossibile». «Non partecipando di una sola misura, né di molte, né di poche, e non partecipando affatto dell'identico, non sarà mai uguale, a quanto sembra, né a se stesso, né ad altro: e, a sua volta, non sarà maggiore né minore, né di se stesso, né di altro». «È assolutamente così».

[140e] «E allora? L'uno sembra che possa essere più vecchio, o più giovane, o abbia la stessa età di qualche cosa?» «Perché no?» «Perché se ha la stessa età di se stesso o di qualcos'altro, parteciperà dell'uguaglianza del tempo e della somiglianza, proprietà di cui, come dicevamo, l'uno non prende parte, vale a dire, appunto, né della somiglianza, né dell'uguaglianza». «Lo dicevamo». «E che non partecipa neppure della dissomiglianza, né della disuguaglianza, anche questo dicevamo». «Certo». «Come sarà possibile che, essendo tale, [141a] sia più vecchio, o più giovane, o abbia la stessa età di qualcosa?» «Non è affatto possibile». «L'uno non può essere né più giovane, né più vecchio, né può avere la stessa età, né in relazione a se stesso né in relazione ad altro». «Risulta di no». «Non è vero che l'uno non potrebbe affatto essere nel tempo, se fosse davvero tale? O non è necessario che, se qualcosa è nel tempo, sempre esso diventi più vecchio di se stesso?» «È necessario». «Dunque ciò che è più vecchio è sempre più vecchio di ciò che è più giovane?» «E allora?» [141b] «Ciò che diviene più vecchio di se stesso diviene nel contempo più giovane di se stesso, se è vero che deve esserci qualcosa di cui debba diventare più vecchio». «Come dici?» «Così: nulla può diventare differente da un'altra cosa che sia già differente, ma di ciò che è già differente esso è già differente, di ciò che è diventato differente, esso lo è diventato, di ciò che diverrà differente, lo diventerà, e di ciò che lo sta diventando, invece, non è né

divenuto, né si accinge a diventarlo, né è già differente, ma lo diventa e non può essere altrimenti». [141c] «È necessario». «Ma ciò che è più vecchio è differente dal più giovane, e a nient'altro». «È così». «Ciò che diviene più vecchio di se stesso è necessario che diventi nello stesso tempo più giovane di se stesso». «Mi pare». «Ma non può diventare per più tempo del suo tempo, né per minor tempo, ma per un tempo uguale al suo deve divenire ed essere, essere divenuto, e stare per essere». «Anche questo è necessario». «È necessario, a quanto pare, che quanto è nel tempo [141d] e di tale realtà prende parte, abbia ciascuno la stessa età di se stesso, e diventi più vecchio e nel contempo più giovane di se stesso». «Può darsi». «Ma all'uno non è possibile partecipare di nessuna di tali condizioni». «Non partecipa». E all'uno non è possibile partecipare del tempo, e neppure si trova in qualche tempo». «No di certo, come vuole il discorso».

«E allora? L'"era" e l'"è diventato" e il "diventava" non sembra indichino una partecipazione del tempo, e cioè la partecipazione al tempo passato?» «Certo». [141e] «E allora? Il "sarà", il "diventerà" e il "il sarà diventato" non indicano la partecipazione del tempo che verrà in seguito?» «Sì». «E l'"è", il "diventa" non appartengono al tempo presente?» «Certo». «Se l'uno in alcun modo partecipa di nessun tempo, non è mai diventato, mai diventava, mai era; ora non è diventato, non diventa, non è; e neppure in futuro diventerà, né sarà diventato, né sarà». «Verissimo». «Vi è un modo per cui possa partecipare all'essere, diverso da quelli suddetti?» «Non c'è». «Per nessuna ragione l'uno partecipa all'essere». «Pare di no». «Per nessuna ragione l'uno esiste». «Risulta di no». «Non è tale da essere uno: lo sarebbe ormai, se avesse esistenza e partecipasse all'essere; ma, pare, l'uno non è uno e non esiste, se si deve prestare fede a questo discorso». [142a] «Può darsi». «Ciò che non è, può possedere, questo non essere, qualcosa di suo, o proprio di lui stesso?» «E

come?» «Dunque non ha nome, né discorso, né scienza, né sensazione, né opinione». «Risulta di no». «Non si può nominarlo, né farlo oggetto di discorso, né di opinione, né di conoscenza, e nessuna delle cose che sono hanno sensazione di lui». «Pare di no». «Dunque è possibile che le cose stiano in questi termini intorno all'uno?» «Mi sembra di no».

[142b] «Vuoi che torniamo nuovamente dal principio all'ipotesi, nel caso che, tornando indietro, ci risulti qualcosa di diverso?» «Certo, lo voglio». «Dunque, se l'uno è, diciamo, bisogna convenire su ciò che ne consegue per esso, quale che sia ciò che ne consegue: non è così?» «Sì». «Considera la questione dal principio. Se l'uno è, è possibile che sia, senza partecipare dell'essere?» «Non è possibile». «Dunque anche l'essere dell'uno sarà, senza essere identico all'uno: infatti quell'essere non sarebbe il suo essere, né quello, [142c] l'uno, vi prenderebbe parte, ma sarebbe la stessa cosa affermare che l'uno è, e che l'uno è uno. Ora non è questa l'ipotesi, ovvero se l'uno è uno, che cosa ne consegue, ma se l'uno è: non è così?» «Certo». «Dunque l'"è" indica qualcos'altro rispetto all'uno?» «Necessariamente». «Se, in una parola, uno affermi che l'uno è, questa affermazione null'altro significherà se non che l'uno partecipa dell'essere?» «Certo». «Diciamo di nuovo quali saranno le conseguenze se l'uno è. Considera allora se necessariamente questa ipotesi non indichi che l'uno è tale da risultare composto di parti?» [142d] «Come?» «In questo modo: se l'"è" viene detto dell'uno che è, e l'"uno" di ciò che è uno, e l'essere e l'uno non sono l'identica cosa, ma appartengono a quella stessa cosa di cui abbiamo formulato l'ipotesi, l'uno che è, non è allora necessario che il tutto corrisponda all'uno che è, di cui l'uno e l'essere diventano delle parti?» «Necessariamente». «Diremo che l'una e l'altra di queste parti è soltanto parte, oppure dobbiamo chiamare la parte parte del tutto?» «Parte del tutto». «Ed è un tutto ciò

che è uno, e ha parti». «Certo». «E allora? L'una e l'altra di queste parti dell'uno che è, [142e] l'uno e ciò che è, fanno forse tutte e due difetto, ovvero l'uno della parte di ciò che è, e ciò che è della parte dell'uno? «Non può essere». «A sua volta anche l'una e l'altra delle parti contengono sia l'uno, sia ciò che è, e la parte più piccola è il risultato di due parti, e secondo lo stesso discorso è sempre così, qualsiasi parte venga ad essere, sempre contiene queste due parti: l'uno infatti contiene sempre ciò che è, e ciò che è l'uno: sicché è inevitabile che, [143a] sdoppiandosi continuamente, non sia mai uno». «Certamente». «Così l'uno che è non sarà infinito per estensione numerica?» «Pare».

«Avanti, guarda ancora di qui». «Dove?» «Diciamo che l'uno partecipa dell'essere, perciò è». «Sì». «E per questo motivo l'uno che è risultò molteplice». «Così». «E allora? L'uno preso in sé, che diciamo partecipare dell'essere, quando lo cogliamo con il pensiero, solo di per sé, senza ciò di cui diciamo che partecipi, si mostrerà come uno solo, oppure anche quello, preso da solo, coinciderà con i molti?» «Uno, se capisco». [143b] «Consideriamo: è necessario che altro sia il suo essere, altro sia esso come uno, se è vero che l'uno non corrisponde all'essere, ma come uno partecipa dell'essere». «È necessario». «Dunque, se è diverso l'essere, diverso è l'uno, e non in quanto uno l'uno è diverso dall'essere, né in quanto essere l'essere è altro dall'uno, ma in quanto diverso e in quanto altro sono diversi fra loro». «Certo». «Sicché il diverso non è identico né all'uno, né all'essere». «E come potrebbe?»

[143c] «E dunque? Se di essi scegliamo quelli che vuoi, o l'essere e il diverso, o l'essere e l'uno, o l'uno e il diverso, per ogni scelta che facciamo, non scegliamo due cose a cui giustamente si può dare il nome di "ambedue"?» «Come?» «Così: si può dire "essere"?» «Si può». «E a sua volta si può dire "uno"?» «Si può anche questo». «Non si sono detti l'uno

e l'altro?» «Sì». «Se dico "essere" e "uno", non li dico ambedue?» «Certo». «Dunque se dico "essere" e "diverso" o "diverso" e "uno", in questo modo, non li dico assolutamente in ogni caso ambedue?» «Sì». [143d] «Questi a cui abbiamo giustamente assegnato il nome di "ambedue", è possibile che siano ambedue, senza essere due?» «Non è possibile». «Per questi che sono due, vi è un espediente tale che non sia uno l'uno e l'altro di questi due?» «No nessuno». «Di questi, se è vero che ciascuno fa parte della diade, significa che ciascuno sarà anche uno». «Così risulta». «Se ciascuno di essi è uno, unendo un qualsiasi uno a una qualsiasi coppia, tutti insieme non danno luogo al tre?» «Sì». «Il tre non è dispari, e il due pari?» «Come no?» «E allora? Se vi è il due, [143e] non è necessario vi sia anche il due volte? E se c'è il tre, il tre volte, se è vero che al due appartiene il due volte l'uno, e al tre il tre volte l'uno?» «Necessariamente». «Essendoci il due e il due volte, non è necessario vi sia il due volte due? Ed essendoci il tre e il tre volte, non è necessario vi sia il tre volte tre?» «Come no?» «E allora? Essendoci il tre e il due volte, il due e il tre volte, non è necessario vi sia il due volte tre e il tre volte due?» «È assolutamente necessario». «Vi saranno numeri pari formati dal prodotto di numeri pari, e numeri dispari [144a] formati dal prodotto di numeri dispari, e numeri pari formati dal prodotto di numeri dispari, e numeri dispari formati dal prodotto di numeri pari». «È così». «E se le cose stanno così, credi rimanga qualche numero che non sia necessario che sia?» «Nient'affatto». «Se l'uno è, è necessario che anche il numero sia». «È necessario». «Ma se il numero esiste, allora vi saranno i molti, e una molteplicità infinita delle cose che sono: oppure il numero non diventa infinita molteplicità e non partecipa dell'essere?» «Certo». «Dunque se tutto il numero partecipa dell'essere, anche ciascuna parte del numero ne prenderà parte?» «Sì».

[144b] «L'essere si distribuisce in tutta la molteplicità delle

cose che sono e non manca a nessuna di esse, né alla più piccola, né alla più grande? O è assurdo affermare una cosa del genere? Infatti come l'essere può mancare alle cose che sono?» «Non può affatto». «L'essere si divide in parti che sono le più piccole possibili e in quelle più grandi possibili, di ogni sorta di cose, e più di tutte le altre cose esso si divide in parti, e le parti dell'essere sono infinite». [144c] «È così». «Sono moltissime le sue parti?» «Moltissime, senza dubbio». «E allora? Vi è qualcuna di esse che è parte dell'essere, e non è nessuna parte?» «E come potrebbe essere?» «Ma se, come credo, tale parte è, è necessario che essa sempre, finché essa sia, sia una, ed è impossibile che essa sia il nulla». «Necessariamente». «L'uno si unisce a ogni parte dell'essere, non tralasciando né la più piccola, né la più grande, né nessun'altra». «È così». «L'uno che è, è in ogni parte nella sua totalità? [144d] Presta attenzione a questo». «Presto attenzione e vedo che è impossibile». «Diviso allora in parti, se non tutto: in nessun altro modo l'uno sarà contemporaneamente presente in tutte le parti dell'essere, se non diviso». «Sì». «Ed è assai necessario che ciò che viene diviso risulta di tanti elementi quante sono le sue parti». «Necessariamente». «Poco fa non dicevamo il vero, asserendo che l'essere si divide in numerosissime parti. Infatti si divide in parti che non sono più numerose dell'uno, ma equivalenti, [144e] a quanto pare, dell'uno: infatti ciò che è non è privo dell'uno, né l'uno è privo di ciò che è, ma si equivalgono, poiché sono sempre due in ogni cosa». «Sembra così, certo». «L'uno stesso, una volta frazionato in parti dall'essere, è molti e infinitamente molteplice». «Così risulta». «Non solo ciò che è uno è molti, ma anche l'uno, preso in sé, diviso da ciò che è, per un'assoluta necessità». «Certo».

«E poiché le parti sono parti di un tutto, l'uno sarà, secondo il tutto, limitato: oppure le parti non sono comprese

dal tutto?» [145a] «Necessariamente». «Ma ciò che contiene sarà un limite». «Come no?» «L'uno che è in un certo senso è uno e molti, tutto e parti, limitato e infinitamente molteplice». «Così risulta». «Ma se è limitato, non ha anche punti estremi?» «Necessariamente». «E allora? Se è tutto, non avrà anche principio, mezzo, e fine? O qualcosa può essere tutto senza queste tre determinazioni? Anche se una qualsiasi di esse mancasse, potrà ancora essere tutto?» «Non potrà». «E l'uno avrà principio, a quanto sembra, [145b] e fine, e mezzo». «Potrà averli». «Ma il mezzo mantiene uguale distanza dai punti estremi: non in altro modo potrebbe essere mezzo». «No, infatti». «E di una certa forma, a quanto pare, essendo tale, l'uno prenderà parte, la quale è diritta, circolare, oppure risulta dalla mescolanza di entrambe». «Sì, vi prenderà parte».

«Avendo tali caratteristiche, non sarà esso sia in se stesso sia in altro?» «Come?» «Ciascuna delle parti è nel tutto, e nulla è fuori del tutto». «È così». «Tutte le parti sono contenute dal tutto?» [145c] «Sì». «L'uno è tutte le sue parti, né di più, né di meno di tutte le sue parti». «No, infatti». «Dunque l'uno non è anche il tutto?» «Come no?» «Se tutte le parti sono nel tutto, e l'uno è tutte le sue parti e il tutto in sé, tutte le parti sono comprese dal tutto, mentre l'uno sarà compreso dall'uno, e così l'uno in sé, ormai, sarà in se stesso». «Così risulta». «Ma il tutto non è nelle parti, né in tutte, né in qualcuna. [145d] Se fosse in tutte, necessariamente sarebbe anche in una; d'altra parte, non essendo in una, non potrà più essere in tutte. Se questa una è una fra tutte, e il tutto non è in questa una, come potrà essere ancora in tutte?» «In nessun modo potrà». «Né si trova in alcune delle parti: se il tutto fosse in alcune di esse, il più sarebbe nel meno, il che è impossibile». «Impossibile». «Non essendo il tutto in più parti, né in una sola, né in tutte le parti, non è necessario che sia in qualche altra parte oppure

in nessun luogo?» [145e] «Necessariamente». «Non essendo in nessun luogo, non sarebbe per nulla, mentre, essendo un tutto, dal momento che non è in se stesso, non è necessario che sia in altro?» «Certo». «L'uno, inteso come tutto, è in altro: inteso però come insieme di tutte le sue parti, si trova in se stesso. E così è necessario che l'uno sia in se stesso e in altro». «È necessario».

«Essendo generato in questo modo, non è necessario che si muova e stia fermo?» «Come?» «Sta fermo, in un certo senso, se è vero che esso è in se stesso: [146a] essendo in una posizione, e non muovendosi da quella, nella stessa posizione sarà, cioè in se stesso». «È così». «Ciò che è sempre nella stessa posizione, è necessario che sempre stia fermo». «Certo». «E allora? Ciò che è sempre in altro, non è necessario che, al contrario, mai si trovi nella stessa posizione, e non essendo mai nella stessa posizione, non è necessario dire che non sta fermo, e che dunque, non stando fermo, si muove?» «È così». «L'uno, essendo sempre in se stesso e in altro, di necessità sempre si muove e anche sta fermo». «Così risulta».

«E deve essere identico a se stesso, e diverso da se stesso, e, [146b] allo stesso modo, identico e diverso rispetto alle altre cose, se è vero che è oggetto anche delle condizioni di cui si è detto prima». «Come?» «Ogni cosa è in questo modo in relazione con ogni cosa, vale a dire è identica o è diversa: se non è né identica, né diversa, sarà parte di ciò con cui è in tale relazione, oppure sarà come un tutto in relazione con una parte». «Così risulta». «L'uno stesso è una parte di se stesso?» «Nient'affatto». «Esso non sarà come un tutto in relazione ad una sua parte, essendo una parte in relazione a se stesso». Non è possibile». [146c] «Ma l'uno è diverso dall'uno?» «No, certo». «Non sarà dunque diverso da se stesso». «No, senza dubbio». «Se esso non è diverso, né è tutto, né è parte in relazione a se stesso, non è ormai

necessario che esso sia identico a se stesso?» «Necessario». «E allora? Ciò che è altrove da sé, dal sé che è nello stesso luogo di se stesso, non è necessario che sia diverso da sé, se è vero che è anche altrove da sé?» «Mi sembra». «In questo modo apparve l'uno, essendo in se stesso e in altro nello stesso tempo». «Così risultò». «Così l'uno, a quanto pare, sarà, in questo modo, diverso da sé». «Pare». [146d] «E allora? Se qualcosa è diverso da qualcosa, non sarà diverso da ciò che è diverso?» «Necessariamente». «Dunque tutto quanto non è uno, non è tutto diverso dall'uno, e l'uno non è diverso da tutto quanto non è uno?» «Come no?» «L'uno sarà diverso dalle altre cose». «Diverso». «Presta attenzione: l'identico e il diverso, presi in sé, non sono opposti fra loro?» «Come no?» «Potrà mai l'identico essere nel diverso o il diverso nell'identico?» «Non potrà» «Se il diverso non sarà mai nell'identico, non vi è nulla, fra le cose che sono, in cui il diverso sia per alcun tempo: [146e] se infatti per un tempo qualsiasi il diverso fosse in qualcosa, per quel tempo il diverso sarebbe nell'identico. Non è così?» «È così». «Dal momento che il diverso mai si trova nell'identico, mai può trovarsi in alcune delle cose che sono». «Vero». «E il diverso non sarà né in ciò che non è uno, né nell'uno». «No, certo». «L'uno non sarà diverso dal non uno, e il non uno non sarà diverso dall'uno, rispetto al diverso». «No, infatti». «E non saranno diversi fra loro, per se stessi, non prendendo parte del diverso». [147a] «E come potrebbero?» «Se non sono diversi per se stessi, né per il diverso, non sfuggiranno ormai completanente al non essere diversi fra loro?» «Sfuggiranno». «Ma ciò che non è uno non prende parte neppure dell'uno: infatti non sarebbe non uno, ma uno». «Vero». «Neppure numero sarà ciò che non è uno: neppure così sarebbe assolutamente non uno, se avesse il numero».

«No, certo». «E allora? Ciò che non è uno è parte dell'uno? Oppure, se anche tale fosse, ciò che non è uno non

prenderebbe parte dell'uno?» «Prenderebbe parte». «Se l'uno è assolutamente uno, [147b] e ciò che non è uno non è uno, l'uno non sarà parte di ciò che non è uno, né un tutto composto di ciò che non è uno, come costituisse le sue parti: e a sua volta ciò che non è uno non sarà parte dell'uno, né sarà un tutto rispetto all'uno come parte». «No, infatti». «Ma dicevamo che le cose che non hanno né parte, né tutto, né diversità le une rispetto alle altre, saranno identiche fra loro». «Lo dicevamo, sì». «Diremo che anche l'uno, avendo tali relazioni con ciò che non è uno, sia identico a ciò che non è uno?» «Dobbiamo dirlo». «L'uno, a quanto pare, è diverso dalle altre cose e da se stesso, ed è identico a quelle e a se stesso». «Dal discorso c'è caso che risulti così».

[147c] «Ma è simile ed è dissimile a se stesso e alle altre cose?» «Forse». «Poiché appare diverso dalle altre cose, anche le altre cose saranno diverse da quello». «E allora?» «Non sarà diverso dalle altre cose così come anche le altre cose sono diverse da quello, né di più, né di meno?» «Perché infatti?» «Se non di più, né di meno, allora in modo simile». «Sì». «Come dunque l'uno è oggetto di condizione diversa rispetto alle altre cose – e lo stesso discorso vale anche per le altre cose nei suoi confronti – , così l'uno sarà oggetto di condizione identica alle altre cose e le altre cose proveranno condizione identica all'uno». [147d] «Come dici?» «Così: non usi ciascun nome per definire qualche cosa?» «Proprio così». «E allora? Pronunci lo stesso nome spesso o anche una volta sola?» «Sì». «Se lo pronunci una volta sola, chiami quella cosa che ha quel nome, se lo pronunci spesso non chiami quella cosa? Oppure, sia che tu pronunci lo stesso nome una volta sola, sia più volte, è assolutamente necessario che tu ti riferisca sempre alla stessa cosa?» «E allora?» «Non è anche il "diverso' un nome che definisce qualcosa?» «Certo». [147e] «Quando lo pronunci, sia che tu lo pronunci una volta sola, sia spesso, non lo attribuisci ad altra cosa, né

altra cosa nomini se non ciò cui appartiene quel nome». «Per forza». «Quando diciamo che "diverso" sono le altre cose dall'uno, e l'uno dalle altre cose, usando il nome del diverso due volte, non lo attribuiamo ad altra natura, ma a quella che sempre possedeva quel nome». «Certo». «Poiché l'uno è diverso dalle altre cose e le altre cose sono diverse dall'uno, [148a] in base a questa stessa diversità di cui essi sono oggetto, l'uno proverà non altra condizione, ma identica in relazione alle altre cose: e ciò che prova identica condizione è simile, non è vero?» «Sì». «Per il fatto che l'uno prova l'essere diverso rispetto alle altre cose, proprio per questo motivo, esso sarà in tutto simile a tutte le altre cose: preso nella sua totalità, è infatti diverso da tutte le altre cose». «Pare sia così». «Ma il simile è opposto al dissimile». «Sì». «E anche il diverso all'identico». «Anche questo è così». «Ma anche questo risultò, cioè che l'uno è identico alle altre cose». [148b] «Risultò». «L'essere identici alle altre cose è opposta condizione all'essere diversi dalle altre cose». «Certo». «Per il fatto di essere diverso, l'uno risultò simile». «Sì». «Per il fatto di essere identico, sarà dissimile, secondo quella condizione opposta a quella che lo rende simile. Il diverso non lo rendeva simile?» «Sì». «L'identico lo renderà dissimile, o non sarà opposto al diverso». [148c] «Pare». «L'uno sarà simile e dissimile in relazione alle altre cose, simile, per il fatto di essere diverso, dissimile, per il fatto di essere identico». «Anche tale proporzione, a quanto pare, ha validità». «Anche questa qui». «Quale?» «Per il fatto di essere oggetto dell'identica condizione, non è oggetto di una condizione differente, e non provando tale differente condizione, non sarà dissimile, e non essendo dissimile, sarà simile: in quanto però è oggetto dell'essere altro, è differente, ed essendo differente, è quindi dissimile». «Quello che dici è vero». «Poiché l'uno è identico e diverso rispetto alle altre cose, in entrambi i casi, e dunque nell'uno e nell'altro caso,

l'uno sarà simile [148d] e anche dissimile in relazione alle altre cose». «Certo». «Dunque, allo stesso modo, in relazione a se stesso: se è vero che ci risultò diverso da se stesso e identico a se stesso, in entrambi i casi, e dunque nell'uno e nell'altro caso, l'uno non si mostrerà simile e anche dissimile?» «Di necessità».

«E allora? Osserva come avviene il contatto che l'uno istituisce con se stesso e le altre cose, e il caso in cui tale contatto non si verifichi». «Sto osservando». «L'uno risultò essere totalmente in se stesso». «Giusto». «Dunque l'uno è anche nelle altre cose?» «Sì». «Per il fatto di essere nelle altre cose, ha contatti con le altre cose: [148e] per il fatto di essere in se stesso, è impedito di avere contatti con le altre cose, e avrà contatti con se stesso, essendo in se stesso». «Risulta così». «Così l'uno avrà contatti sia con se stesso, sia con le altre cose». «In questo modo avrà contatti». «E se si considera la cosa in questo modo? Non è vero che tutto ciò che sta per venire in contatto con qualcosa deve trovarsi subito dopo la cosa con cui sta per entrare in contatto, occupando la posizione che si trovi dopo quella in cui venga a trovarsi ciò che viene a contatto?» «Per forza». «E l'uno, se sta per entrare in contatto con se stesso, deve trovarsi subito di seguito a se stesso, occupando il luogo che venga immediatamente dopo quello in cui esso si trova». «Deve fare così, senza dubbio». «Se l'uno fosse due, potrebbe fare così, [149a] e trovarsi nel contempo in due luoghi: ma finché sarà uno, non è vero che non potrà?» «No, certo». «La medesima necessità non permette all'uno né di essere due, né di entrare in contatto con se stesso». «Sì, la medesima». «Ma non potrà essere neppure a contatto con le altre cose». «Perché?» «Perché, diciamo, ciò che sta per venire in contatto con qualcosa, ed è separato, deve stare immediatamente dopo la cosa con cui verrà in contatto, senza che una terza cosa si frapponga fra quelli». «Vero». «Bisogna

cioè che ci sia il numero minimo di due termini, se si vuole che ci sia un contatto». «È così». «Se a questi due termini se ne aggiunge di seguito un terzo, essi saranno tre, [149b] i contatti due». «Sì». «E così, aggiungendo sempre un termine, si ha anche un contatto, e accade che il numero di contatti sia inferiore di uno rispetto a ciò che è in contatto. In base al criterio per cui i primi due termini superarono i contatti, essendo il loro numero superiore ai contatti, per il medesimo criterio ogni numero che viene aggiunto in seguito supera tutti i contatti: e oramai, [149c] per quel che segue, tutto ciò che viene aggiunto al numero corrisponde nel contempo a un contatto aggiunto ai contatti». «Giusto». «Quale che sia il numero dei termini che vengono aggiunti, i contatti sono sempre inferiori di uno rispetto ad essi». «Vero». «Se vi è un solo termine, e non due, non vi sarà contatto». «Come potrebbe?» «Dunque, diciamo, le altre cose diverse dall'uno non sono uno, e non partecipano di quello, se è vero che sono altre cose». «No». «E il numero non è presente in queste altre cose, non essendo l'uno in esse». «E come potrebbe?» «Le altre cose non sono uno, né due, e non hanno alcun nome [149d] di alcun altro numero». «No». «L'uno è soltanto uno, e non sarà due». «Sembra di no». «Non vi è contatto, se non vi sono due termini». «Non è possibile». «Dunque l'uno non è a contatto con le altre cose, né le altre cose sono a contatto con l'uno, se è vero che non vi è contatto». «No, senza dubbio». «Così, in base a tutto ciò, l'uno è a contatto con le altre cose e con se stesso, e non è a contatto». «Mi pare».

«Esso, dunque, è anche uguale e disuguale, sia a se stesso, sia alle altre cose?» «Come?» «Se l'uno fosse maggiore o minore delle altre cose, [149e] e, a sua volta, le altre cose fossero maggiori o minori dell'uno, in quanto l'uno è uno e le altre cose sono altro rispetto all'uno, non saranno né maggiori, né minori fra loro, in virtù del loro stesso essere?

Ma se, oltre al fatto di essere tali, l'uno e l'altro avessero in sé l'uguaglianza, sarebbero uguali l'uno nei confronti dell'altro: se le altre cose avessero la grandezza e l'uno la piccolezza, oppure l'uno la grandezza e le altre cose la piccolezza, non è vero che la specie cui si aggiungesse la grandezza sarebbe maggiore, minore invece quella cui si aggiungesse la piccolezza?» «Di necessità». «Non vi sono allora queste due specie, grandezza e piccolezza? Se non vi fossero, non sarebbero opposte fra loro, e non sarebbero presenti nelle cose che sono». [150a] «E come potrebbero?» «Se nell'uno vi fosse la piccolezza, o sarebbe nel tutto, o in una sua parte». «Necessariamente». «E se fosse nel tutto? Non è vero che o essa si estenderebbe in ugual modo con l'uno per tutta la sua estensione, oppure cercherebbe di contenerlo?» «È chiaro». «Ma se la piccolezza avesse estensione equivalente a quello, non sarebbe uguale all'uno, e se lo contenesse, non sarebbe maggiore?» «Come no?» «È possibile che la piccolezza sia uguale o maggiore di qualcosa, e assuma le funzioni di grandezza e di uguaglianza, e non quelle proprie di se stessa?» [150b] «Impossibile». «La piccolezza non sarà nell'uno, preso nella sua totalità, ma, se è vero quel che si è detto, nella parte». «Sì». «Non però in tutta la parte: altrimenti, farà le stesse cose che farebbe nella totalità. Sarà uguale, o maggiore della parte in cui sempre viene ad essere». «Per forza». «La piccolezza non sarà mai presente in nessuna delle cose che sono, non trovandosi né in una parte, né nel tutto: e non vi sarà qualcosa di piccolo al di fuori della piccolezza in sé». «Pare di no». «E in esso non vi sarà la grandezza: potrebbe esserci infatti qualcos'altro di più grande oltre la grandezza stessa, [150c] vale a dire quello in cui la grandezza sarebbe presente, e in relazione a tale grandezza non ci sarebbe il piccolo il quale essa necessariamente supererebbe, se è vero che è grande. Questo è impossibile, dal momento che la piccolezza non è in nessun luogo».

«Vero». «Ma la grandezza in sé non è maggiore di nient'altro se non della piccolezza in sé, e la piccolezza di nient'altro è minore se non della grandezza in sé». «No, infatti». «E le altre cose non sono maggiori né minori dell'uno, non avendo grandezza né piccolezza, né queste due [150d] hanno in relazione all'uno la possibilità di superare e di essere superate, ma soltanto in relazione reciproca, e l'uno, a sua volta, non sarà maggiore, né minore di queste due, né delle altre cose, non avendo né grandezza, né piccolezza». «Risulta così». «Dunque, se l'uno non è maggiore né minore delle altre cose, non è vero che si troverà nella necessità di non poterle superare, né di essere da quelle superato?» «Necessariamente». «Dunque, è assolutamente necessario che ciò che non supera e non è superato si equivalga, ed equivalendosi, sarà uguale». «Come no?» [150e] «E anche l'uno in sé rispetto a se stesso si trova in tale relazione: non avendo in se stesso grandezza né piccolezza, non è superato e neppure supera se stesso, ma, equivalendosi, è uguale a se stesso». «Certo». «L'uno sarà uguale a se stesso e alle altre cose». «Così risultò». «E l'uno, essendo in se stesso, dall'esterno circonderà se stesso, e circondandolo, sarà maggiore di sé, [151a] se è circondato, invece, minore, e in tal modo l'uno sarà maggiore e minore di se stesso». «Sì». «Dunque non è necessario affermare anche questo, che nulla vi è al di fuori dell'uno e delle altre cose?» «Come no?» «Ma ciò che sempre è, deve sempre essere da qualche parte». «Sì». «E pertanto ciò che è in qualcosa, non sarà come un più piccolo in un più grande? Non diversamente si può sostenere che una cosa è in un'altra». «No, infatti». «Dal momento che non vi è nient'altro separato dalle altre cose e dall'uno, e poiché esse in qualcosa devono essere, non è ormai necessario che siano gli uni negli altri, vale a dire, le altre cose nell'uno e l'uno nelle altre cose, piuttosto che non essere in alcun luogo?» [151b] «Così risulta». «Se l'uno si trova

nelle altre cose, le altre cose saranno maggiori dell'uno, poiché lo contengono, mentre l'uno sarà minore delle altre cose, essendo contenuto: ma se le altre cose sono nell'uno, l'uno, secondo lo stesso ragionamento, sarà maggiore delle altre cose, e le altre cose saranno minori dell'uno». «Mi pare». «L'uno è dunque uguale, e maggiore, e minore di se stesso e delle altre cose». «Così risulta». «E se maggiore, minore, e uguale, sarà di misure uguali, più grandi e più piccole in relazione a sé e alle altre cose, e, [151c] dal momento che si tratta di misure, si dovrà parlare così anche di parti». «Come no?» «Essendo di misure uguali, più grandi e più piccole, anche rispetto al numero sarà più piccolo e più grande di se stesso e delle altre cose, e uguale a se stesso e alle altre cose, secondo lo stesso ragionamento». «Come?» «Esso sarà di misure più grandi di ciò di cui sarà maggiore, e quante più saranno le misure, tanto più saranno le parti: e lo stesso vale nel caso in cui sia più piccolo di qualcosa, e analogamente se fosse uguale a qualcosa». «È così». «Se quindi sarà maggiore, minore, e uguale rispetto a se stesso, non sarà forse anche di misure uguali, più grandi e più piccole rispetto a se stesso, e, [151d] se si parla di misure, anche di parti?» «Come no?» «Essendo di parti uguali a se stesso, sarà uguale a se stesso, in relazione al numero delle parti, mentre sarà più grande, se sarà di parti più grandi, e più piccolo, se sarà di parti più piccole». «Così risulta». «Dunque anche rispetto alle altre cose l'uno non si troverà in tale condizione? In quanto maggiore di esse, inevitabilmente sarà più grande di esse anche di numero; se risulta minore, sarà più piccolo; se risulta uguale, rispetto alla grandezza, non sarà anche per estensione numerica, uguale alle altre cose?» «Di necessità». «Così, a quanto pare, [151e] l'uno sarà uguale, più grande e più piccolo di numero rispetto a sé e alle altre cose». «Lo sarà».

«Ora, l'uno prende parte anche del tempo, ed è e diviene

più giovane e più vecchio di se stesso e delle altre cose, e non è né più giovane, né più vecchio di se stesso e delle altre cose, anche se prende parte del tempo?» «Come?» «Possiede l'essere, se l'uno è». «Sì». «E l'essere cos'altro è se non la partecipazione dell'essere con il tempo presente, così come [152a] l'"era" segnava l'unione con il tempo passato, mentre il "sarà' con il tempo futuro?» «È così». «Esso prende parte del tempo, se è vero che prende parte anche dell'essere». «Certo». «Dunque prende parte del tempo che procede?» «Sì». «Diventa sempre più vecchio di se stesso, se procede insieme al tempo». «Per forza». «Ora, non ricordiamo che ciò che è più vecchio diventa più vecchio se lo si mette in relazione con ciò che diviene più giovane?» «Sì». «Poiché l'uno diventa più vecchio di se stesso, diventerà più vecchio se lo si mette in relazione a se stesso che diviene più giovane?» [152b] «Di necessità». «In tal modo diventa più giovane e anche più vecchio di se stesso». «Sì». «Non è forse più vecchio quando viene ad essere nel tempo presente, in mezzo tra l'"era" e il "sarà"? Procedendo dall'"allora" al "poi", non potrà tralasciare l'"ora"». «No». «Dunque non smette di diventare più vecchio, allorquando s'imbatte nell'"ora", [152c] e non lo diviene, ma in quel momento non è già più vecchio? Procedendo innanzi non sarà mai colto dall'"ora". Ciò che procede si trova in una condizione tale da avere contatti con entrambi, con l'"ora" e con il "poi", poiché mentre abbandona l'"ora", coglie il "poi", e dunque viene a trovarsi tra l'uno e l'altro, fra il "poi" e l'"ora"». «Vero». «Se è inevitabile che tutto ciò che diviene non passi accanto all'"ora", dopoché si trovi proprio su quel punto, [152d] smette sempre di divenire, e allora rimane così come in quel momento per caso diveniva». «Così risulta». «E l'uno, qualora, diventando più vecchio, s'imbatta nell'"ora", smette di divenire e in quel momento è più vecchio». «Certo». «Di ciò di cui diventava più vecchio, di ciò è anche più vecchio:

diventava più vecchio di sé?» «Sì». «Ciò che è più vecchio è più vecchio di ciò che è più giovane?» «È così». «E l'uno è più giovane di sé, all orquando, diventando più vecchio, si imbatte nell'"ora"». «Per forza». «L'"ora" [152e] si trova sempre presso l'uno, in ogni aspetto dell'essere: infatti l'uno è sempre nell'"ora", ogni qualvolta che sia». «Come no?» «Dunque sempre l'uno è, e diviene più vecchio e più giovane di sé». «Pare così». «Esso è, o diviene, per un periodo di tempo più grande di se stesso, oppure per un periodo di tempo uguale?» «Per un periodo di tempo uguale». «Ma ciò che diviene, o è, per un uguale periodo di tempo, non ha la stessa età?» «Come no?» «Ciò che ha la stessa età non è né più vecchio, nè più giovane». «No, infatti». «L'uno, che diviene, ed è, per un periodo di tempo uguale a se stesso, non è e non diventa né più giovane, né più vecchio di se stesso». «Mi sembra di no». «E le altre cose?» «Non saprei dire». [153a] «Puoi dire questo, cioè che le cose che sono diverse dall'uno, se è vero che sono diverse, ma non "diverso", sono più di uno: se fossero "diverso", sarebbero uno, ma poiché sono diverse, sono più di uno, e hanno molteplicità». «Sì, hanno molteplicità». «Essendo molteplicità, prenderanno parte di un numero più grande dell'uno». «Come no?» «E allora? Diremo che, riguardo al numero, si generano e si sono generati prima i numeri più grandi o quelli più piccoli?» «Quelli più piccoli». «Per primo si genera il più piccolo: questo è l'uno. Non è vero?» [153b] «Sì». «L'uno è divenuto prima fra tutte le cose che hanno numero: anche tutte le altre cose contengono in sé il numero, se è vero che sono altre e non "altro"». «Sì, lo hanno». «Essendo divenuto, credo, per primo, prima delle altre cose è divenuto, mentre le altre cose dopo, e ciò che è divenuto dopo è più giovane di ciò che è divenuto prima: così le altre cose saranno più giovani dell'uno, e l'uno più vecchio delle altre cose». «Sarà così, infatti».

«E che dire di questo? Sarebbe possibile che l'uno fosse diventato contrario alla sua stessa natura, [153c] o è impossibile?» «Impossibile». «Ma l'uno risultò provvisto di parti, e se ha parti, ha anche principio, fine, e mezzo». «Sì». «E il principio non diviene prima di tutte le cose, sia dell'uno stesso, sia di ciascun'altra cosa, e dopo il principio non vi sono tutte le altre cose fino alla fine?» «E allora?» «E diremo che tutte queste altre cose sono parti del tutto e dell'uno, e che quello è divenuto tutto e uno contemporaneamente, alla fine». «Lo diremo». «La fine, credo, diviene per ultima, e l'uno, per natura, diviene insieme a questa: [153d] sicché, se è necessario che l'uno in sé non diventi contrario alla sua natura, divenendo insieme alla fine, diventerà ultimo, secondo natura, fra tutte le altre cose». «Così risulta». «L'uno è dunque più giovane delle altre cose, e le altre cose sono più vecchie dell'uno». «Così mi sembra». «E allora? Il principio, o qualsiasi altra parte dell'uno o di qualcosa, qualora sia parte, ma non

"parti", non è necessario che sia uno, essendo parte?» «Per forza». «Dunque l'uno diventerà insieme a ciò che diviene per primo e a ciò che diviene per secondo, [153e] e non manca in nessuna delle altre cose che divengono, quali che siano e a qualsiasi cosa si aggiungano, finché, attraversandole, arriva all'ultima, e diventa tutto e uno, e nel divenire né il mezzo, né il principio, né la fine, né nessun'altra cosa rimane priva». «Vero». «L'uno ha la stessa età di tutte le altre cose: sicché se l'uno in sé non si è generato contro natura, non sarà diventato né prima, né dopo le altre cose, ma nello stesso tempo. [154a] E analogamente l'uno non sarà né più vecchio, né più giovane delle altre cose, né le altre cose dell'uno: secondo il ragionamento precedente, sarebbe più vecchio ed anche più giovane, e, allo stesso modo, le altre cose con quello». «Certo». «Tale è e tale è diventato. Ma cosa si può dire intorno al fatto che esso

divenga più vecchio e anche più giovane delle altre cose, e le altre cose rispetto all'uno, e sul fatto che non diventi né più giovane, né più vecchio? Si possono dire circa il divenire le stesse cose che si dicevano a proposito dell'essere, o bisogna parlare diversamente?» «Non so che dire». [154b] «Io dico questo: se qualcosa è più vecchio di qualcos'altro, non potrà diventare ancora più vecchio della differenza di età che aveva non appena si generò, e ciò che è più giovane, a sua volta, non potrà divenire ancora più giovane: misure uguali aggiunte a misure disuguali, come il tempo o qualsiasi altra cosa, fanno sì che la differenza sia sempre uguale a quella che era la prima differenza». «Come no?» «Dunque, ciò che è più vecchio o più giovane di qualcosa non diventerà mai più vecchio, né più giovane di ciò che è più vecchio o più giovane, [154c] se è vero che vi è sempre la stessa differenza di età: ma uno è, ed è diventato più vecchio, mentre l'altro è più giovane, e non lo diventano». «Vero». «E l'uno che è non diventa mai né più vecchio, né più giovane delle altre cose che sono». «No, senza dubbio». «Considera se in questo modo le cose diventano più vecchie e più giovani». «Quale modo?» «Quel modo secondo cui l'uno risultò più vecchio delle altre cose, e le altre cose più vecchie dell'uno». «E allora?» «Quando l'uno è più vecchio delle altre cose, è divenuto per un periodo di tempo più grande delle altre cose». [154d] «Sì». «Presta di nuovo la tua attenzione: se a un periodo di tempo più grande e più piccolo aggiungiamo un uguale periodo di tempo, il periodo di tempo più grande differirà dal più piccolo in base a una parte uguale, o più piccola?» «Più piccola». «Dunque, quale che fosse la differenza inziale di età dell'uno rispetto alle altre cose, questa differenza l'uno non avrà anche in avvenire, ma ricevendo periodi di tempo uguali alle altre cose, sempre meno di prima differirà, in base all'età, da esse. O no?» «Sì». «Ciò che differisce meno di prima, in base all'età, [154e]

rispetto a qualcosa, non diventerà forse più giovane di quanto fosse in una circostanza precedente rispetto a ciò di cui, prima, era più vecchio?» «Più giovane». «Se quello è più giovane, le altre cose non diventeranno più vecchie di prima rispetto all'uno?» «Certo». «Ciò che è diventato più giovane diviene più vecchio rispetto a ciò che è divenuto prima ed è più vecchio; ma non è mai più vecchio, bensì diviene sempre più vecchio di quello: quello progredisce verso l'essere più giovane, l'altro verso l'essere più vecchio. [155a] Allo stesso modo il più vecchio diventa più giovane del più giovane. Procedendo essi nel senso opposto, diventano opposti fra loro: il più giovane diventa più vecchio del più vecchio, e il più vecchio diventa più giovane del più giovane. Diventano, ma non sono in grado di essere diventati: se fossero diventati, non diventerebbero più, ma sarebbero. Ora invece diventano più vecchi e più giovani l'uno dell'altro. L'uno diventa più giovane delle altre cose, poiché risultò essere più vecchio e divenuto prima, [155b] le altre cose diventano più vecchie dell'uno, poiché sono divenute dopo. Analogamente anche le altre cose hanno tale relazione rispetto all'uno, in quanto risultano più vecchie di quello e divenute prima». «Così risulta». «Dunque, in quanto nulla diviene né più vecchio, né più giovane di un'altra cosa, poiché sempre differiscono fra loro in base a un uguale numero, l'uno non diventerà più vecchio, né più giovane delle altre cose, né le altre cose dell'uno: d'altra parte, poiché ciò che è diventato prima differisce per necessità, [155c] in base a un sempre nuovo rapporto, da ciò che è divenuto dopo, e ciò che divenuto dopo da ciò che è divenuto prima, per questa ragione non è forse necessario che diventino più vecchi e più giovani l'uno dell'altro, ovvero le altre cose rispetto all'uno, e l'uno rispetto alle altre cose?» «Certo». «Secondo tutto questo discorso, l'uno in sé è, e anche diviene, più vecchio e più giovane di se stesso e delle altre cose, e non è e non diviene né più vecchio,

né più giovane di se stesso e delle altre cose». «È assolutamente così». «Dato che l'uno partecipa del tempo, e del divenire più vecchio e più giovane, [155d] non è allora necessario che esso prenda parte dell'"allora", del "poi", e dell'"ora", se è vero che prende parte del tempo?» «Per forza». «Dunque l'uno era, è, sarà, e diventava, diviene, diverrà?» «E allora?» «E ci sarebbe qualcosa, e c'era, c'è, o ci sarà, che si riferisce ad esso e che ad esso appartiene?» «Certo». «E ci potrà essere scienza, opinione, e sensazione di esso, se è vero che anche ora noi su di esso facciamo tutte queste riflessioni». «Dici bene». «E ad esso appartengono il nome e il discorso, e si può nominare e può essere materia di discorso: [155e] e tutto ciò che vi è di simile si verifica per le altre cose, e così anche per l'uno». «La questione sta assolutamente in questi termini».

«Dobbiamo ancora parlare della terza ipotesi. Se l'uno è, come abbiamo osservato, non è necessario che, essendo uno e molti, e non essendo né uno, né molti, e partecipando del tempo, in quanto è uno, partecipi talvolta dell'essere, e in quanto non lo è, qualche altra volta non partecipi dell'essere?» «Assolutamente». «Forse quando vi partecipa, potrà in quell'occasione non parteciparvi, o, quando non vi partecipa, potrà in quell'occasione parteciparvi?» «Non può». «In un tempo vi partecipa, e in un altro non vi partecipa: soltanto così potrà partecipare e non partecipare della medesima cosa». [156a] «Giusto». «Dunque non vi è il tempo in cui prende parte dell'essere, e il tempo in cui si allontana? Come potrà ora possederlo, ora non possederlo, se non prendendolo e lasciandolo?» «In nessun altro modo». «Non chiami "divenire" il prendere parte all'essere?» «Proprio così». «È "perire" l'abbandonare l'essere?» «Certo». «L'uno, a quanto pare, ricevendo e lasciando l'essere, diviene uno e perisce». [156b] «Per forza». «Poiché è uno e molti, e diviene e perisce, non è vero che, qualora divenga uno,

perisce il suo essere molti, mentre, quando diviene molti, perisce il suo essere uno?» «Certo». «Divenendo uno e molti, non è necessario che si separi e si ricongiunga?» «Assolutamente necessario». «E nel caso diventi dissimile e simile, non è necessario che renda se stesso simile e dissimile?» «Sì». «E qualora diventi maggiore, minore, e uguale, necessariamente si accrescerà, decrescerà, sarà equivalente?» «È così». [156c] «E quando l'uno muovendosi si ferma, e stando fermo si muta in movimento, ciò non può verificarsi in nessuna frazione di tempo». «Come potrebbe?» «Se prima sta fermo e poi si muove, o prima si muove e poi sta fermo, non sarà in grado di provare tali condizioni senza mutamento». «Come potrebbe?» «Non vi è nessun tempo in cui alcunché possa muoversi e stare fermo contemporaneamente». «No, certo». «Ma neppure muta senza il mutare». «Non è verosimile». «E quando muta? Né stando fermo, né muovendosi, muta, e neppure quando è nel tempo». [156d] «No, certo». «Ma dunque esiste questa cosa singolare in cui l'uno è allorquando muta?» «Cos'è?» «L'istante. Pare che l'istante indichi una cosa del genere, vale a dire quel punto da cui qualcosa si muove verso l'una o l'altra condizione. Non infatti dall'essere in quiete, che persiste ancora nella sua condizione di immobilità, ha origine il mutamento, né dal moto ancora in movimento: ma questa singolare natura dell'istante risiede in un punto mediano, fra il moto e la quiete, e non è in alcun tempo, [156e] e nell'istante e dall'istante ciò che è in moto si muta verso l'essere in quiete, e ciò che è in quiete si muta verso l'essere in moto». «Può darsi». «E l'uno, se è vero che sta fermo e si muove, si muterà nell'una e nell'altra condizione – solo in questo modo prenderà parte dell'una e dell'altra condizione – e mutando muta all'istante, e quando muta, non è in nessun tempo, e allora non si muoverà, né starà fermo». «No, infatti». «Così avviene anche per gli altri mutamenti, nel

caso in cui dall'essere passi al perire, o dal non essere al divenire: [157a] allora si viene a trovare in mezzo ad alcuni generi di moto e di quiete, e non è forse vero che in quel momento non è, e neppure non è, non diviene, e neppure perisce?» «Mi pare». «Analogamente, anche quando dall'uno procede verso i molti, e dai molti perviene all'uno, non è uno, né molti, e non avviene separazione, né ricongiunzione. E quando procede dal simile verso il dissimile, e dal dissimile verso il simile, in quel momento non è né simile, né dissimile, né rende se stesso simile, né dissimile: e [157b] procedendo dal piccolo al grande, e all'uguale, e ai suoi opposti, in quel momento non è né piccolo, né grande, né uguale, né potrà accrescersi, né decrescere, né essere equivalente». «Non pare». «Di tutte queste condizioni farà esperienza l'uno, se esso è». «Come no?»

«Non bisognerebbe prendere in esame quali sono le condizioni che le altre cose è opportuno che provino, se l'uno è?» «Sì, bisogna». «Allora dobbiamo dire: se l'uno è, quali condizioni proveranno inevitabilmente le altre cose diverse dall'uno?» «Diciamolo». «Dunque, se è vero che le altre cose sono diverse dall'uno, le altre cose non sono l'uno: non sarebbero, infatti, diverse dall'uno». [157c] «Giusto». «Tuttavia le altre cose non sono completamente prive dell'uno, ma in un certo senso vi prendono parte». «Come?» «In quanto le altre cose diverse dall'uno hanno parti, sono altre cose: se infatti non avessero parti, sarebbero assolutamente uno». «Giusto». «Parti, diciamo, di ciò che sia un tutto». «Lo diciamo». «Ma il tutto è un uno che scaturisce necessariamente dai molti, e di questo tutto saranno parti le parti: ciascuna delle parti, infatti, non deve essere parte dei molti, ma del tutto». «Come è possibile questo?» «Se qualcosa fosse parte dei molti, [157d] fra i quali essa si venisse a trovare, sarebbe certamente parte di se stessa, cosa che è impossibile, e sarebbe parte di ciascuna delle altre cose,

se è vero che è parte di tutte. Se non è parte di una sola cosa, sarà parte di tutte le altre cose, fatta eccezione per questa, e così non sarà parte di ciascuna, e non essendo parte di ciascuna, non sarà parte di nessuno dei molti. Non essendo parte di nessuno di questi, è impossibile che sia qualcosa di ciò di cui è nulla, né parte, né qualsiasi altra cosa». «Così risulta». «Non dei molti, né dei tutti, la parte è parte, ma di un certo carattere distintivo, e di un certo uno che chiamiamo "tutto", [157e] e si tratta di un uno generato in modo compiuto e risultante da tutti gli elementi, e di questo soltanto la parte sarà parte». «Certo». «Se le altre cose hanno parti, prenderanno parte del tutto e dell'uno». «Certo». «Le altre cose diverse dall'uno saranno di necessità un tutto uno, compiuto, dotato di parti». «Di necessità». «E lo stesso vale per ciascuna parte: è necessario che anche questa partecipi dell'uno. [158a] Dire infatti che ciascuna di queste parti è una parte, significa affermare che ciascuna è una, separata dalle altre e presa di per sé, se è vero che ciascuna parte sarà una parte». «Giusto». «Ed è evidente che potrà prendere parte dell'uno, in quanto è diversa dall'uno: in caso contrario, non vi parteciperebbe, ma sarebbe l'uno stesso. Ora è impossibile essere uno se non all'uno stesso». «Impossibile». «È necessario che il tutto e la parte prendano parte dell'uno. Il tutto sarà un uno di cui parti sono le parti; mentre ciascuna parte del tutto, quale che sia, sarà una parte del tutto». [158b] «E così». «Ciò che partecipa dell'uno non vi prenderà parte essendo diverso dall'uno?» «Come no?» «Molte saranno le cose diverse dall'uno: se infatti le cose diverse dall'uno non fossero né uno, né più di uno, nulla sarebbero». «No, certo».

«Dal momento che sono più di uno quelle cose che partecipano dell'uno come parte e dell'uno come tutto, non è necessario siano molteplici e infinite queste cose che prendono parte dell'uno?» «Come?» «Osserva. Esse, allorquando partecipano dell'uno, vi prendono parte non

essendo uno e non partecipandovi?» «È chiaro». [158c] «Non è dunque molteplicità in cui l'uno non è?» «Sì, lo è». «E allora? Se volessimo con il pensiero sottrarre da tale molteplicità la parte più piccola che riusciamo a sottrarre, non sarebbe necessario che anche la parte che abbiamo separato, se è vero che non prende parte dell'uno, sia molteplicità e non uno?» «Per forza». «Dunque analizzando sempre in questo modo quella natura, presa di per sé, diversa dalla specie dell'uno, quale che sia la parte di essa che noi sempre osserviamo, non sarà infinita e molteplice?» «Assolutamente». «Non appena ciascuna parte diviene parte, [158d] esse saranno già fornite di un limite le une verso le altre e verso il tutto, e il tutto verso esse». «Senza dubbio». «Alle altre cose diverse dall'uno avviene che, per la comune partecipazione dell'uno e di se stesse, a quanto pare, si generi qualcosa di diverso in loro stesse che procura un limite fra loro: la loro natura, invece, procura a ciascuna, presa di per sé, infinitezza». «Così risulta». «Così le altre cose diverse dall'uno, sia come tutto sia come parti, sono infinite e partecipano pure del finito». «Certo».

[158e] «Dunque sono anche simili e dissimili fra loro e a se stesse queste cose?» «Come?» «Per il fatto che sono tutte infinite secondo la loro natura, proverebbero, per questa ragione, le medesime condizioni». «Certo». «E poiché tutte partecipano del finito, anche per questa ragione tutte proverebbero la medesima condizione». «Come no?» «In quanto provano la condizione dell'essere finiti e infiniti, essi provano tali condizioni che sono fra loro opposte». [159a] «Sì». «Ciò che è opposto è dissimile al massimo grado». «E allora?» «Secondo l'una e l'altra condizione, esse saranno simili a se stesse e fra loro: ma, se si prendono ambedue insieme, nell'uno e nell'altro modo, sono opposte e dissimili al massimo grado». «Può darsi». «Così le altre cose, prese in se stesse, saranno simili e dissimili a se stesse e fra loro».

«Sono così». «E tali cose saranno identiche e diverse le une dalle altre, e in moto e in quiete, e non sarà difficile trovare che le altre cose diverse dall'uno provano tutte le opposte condizioni, se è vero che esse sembrarono provare queste condizioni». [159b] «Quello che dici è giusto».

«Dunque, se lasciassimo ormai queste cose, come chiare, potremmo considerare di nuovo se l'uno è: e allora le altre cose diverse dall'uno non si pongono in questi termini, oppure possono stare soltanto in questi termini?» «Certo». «Ripetiamo da capo: se l'uno è, di quali condizioni devono essere oggetto le altre cose diverse dall'uno?» «Diciamolo». «Dunque l'uno non è separato dalle altre cose, e le altre cose non sono separate dall'uno?» «E perché?» «Perché oltre a questi non vi è altro che sia altro dall'uno e altro dalle altre cose: [159c] è stato detto tutto quando si è detto "l'uno" e le "altre cose"». «Sì, tutto». «Non vi è più nulla di diverso da questi, in cui l'uno e le altre cose siano come in qualcosa di identico». «No». «Non sono mai nell'identico l'uno e le altre cose». «Non pare». «Sono separati?» «Sì». «Diciamo che non ha parti ciò che è veramente uno». «E come potrebbe?» «L'uno non sarà nelle altre cose né come tutto, né come parti di esso, se è separato dalle altre cose e non ha parti». «E come potrebbe?» [159d] «In nessun modo le altre cose parteciperanno dell'uno, né partecipando delle sue parti, né del tutto». «Pare di no». «In alcun modo le altre cose sono uno, né contengono in sé alcun uno». «No, certo». «E le altre cose non corrispondono neppure ai molti: ciascuna di esse sarebbe una parte del tutto, se fossero molti. Ma né uno, né molti, né tutto, né parti sono le cose diverse dall'uno, dato che in alcun modo partecipano dell'uno». «Giusto». «Né due, né tre sono le altre cose diverse dall'uno, e neppure il due e il tre sono in esse, se è vero che comunque esse sono private dell'uno». [159e] «È così».

«E non sono simili né dissimili rispetto all'uno le altre

cose, e in esse non vi è somiglianza e dissomiglianza: se fossero simili e dissimili, o avessero in sé somiglianza e dissomiglianza, le altre cose diverse dall'uno avrebbero due specie opposte fra loro in se stesse». «Così risulta». «È impossibile che partecipi di due cose ciò che non partecipa neppure dell'uno». «Impossibile». «Le altre cose non sono né simili, né dissimili, né tutte e due le cose insieme. [160a] Essendo simili o dissimili prenderebbero parte di una delle due specie, essendo tutte e due le cose insieme, prenderebbero parte delle due specie opposte: e ciò risultò impossibile». «Vero».

«Esse non sono identiche né diverse, né in moto né in quiete, né in divenire né soggette a perire, né maggiori né minori, e neppure uguali: e non provano nessun'altra condizione di questo genere. Se infatti le altre cose ammettessero di provare un qualcosa di questo genere, parteciperebbero dell'uno, del due, del tre, del pari e del dispari, dei quali risultò impossibile [160b] che prendessero parte, in quanto completamente privi dell'uno». «Verissimo». «Così, se l'uno è, l'uno è tutto, e non è uno, sia in relazione a sé, sia allo stesso modo in relazione alle altre cose». «Senza dubbio».

«Bene. Non dobbiamo considerare, dopo ciò, qual è la necessaria conseguenza che deriva, se l'uno non è?» «Sì, dobbiamo». «Cosa significa questa ipotesi: "se l'uno non è"? Differisce in qualcosa da questa: "se il non uno non è"?» «Vi è differenza, senza dubbio». «Vi è solo differenza, o addirittura dire [160c] "se il non uno non è" è tutto il contrario dell'affermazione "se l'uno non è"?» «Tutto il contrario». «Se qualcuno dicesse "se la grandezza non è" o "se la piccolezza non è" o qualcos'altro del genere, non sarà chiaro che per ciascuna di queste affermazioni dirà qualcosa di diverso dicendo ciò che non è?» «Certo». «Dunque anche adesso sarà chiaro che ciò che non è si dice di qualcosa di

diverso dalle altre cose, quando si afferma "se l'uno non è": e sappiamo a cosa si allude?» «Lo sappiamo». «Prima di tutto si allude a qualcosa di conoscibile, in secondo luogo a qualcosa di diverso dalle altre cose, nel caso in cui si dica "uno" e gli si aggiunga vuoi l'essere, vuoi il non essere: [160d] non si conosce di meno che cosa si intende quando si parla di non essere, e perché è differente dalle altre cose. O no?» «Di necessità». «Dunque occorre parlare da capo, e vedere qual è la necessaria conseguenza che deriva, se l'uno non è. Innanzitutto bisogna concedergli, a quanto pare, che vi sia scienza di esso, o non si avrà neppure conoscenza di quello che si afferma, quando si dice "se l'uno non è"». «Vero». «Dunque non si deve dire che anche le altre cose sono diverse dall'uno, oppure non si può nemmeno affermare che quello è diverso dalle altre cose?» «Certo». «E deve avere la diversità, oltre la scienza. [160e] Non si allude alla diversità delle altre cose, quando si afferma che l'uno è diverso dalle altre cose, ma alla diversità dell'uno». «Così risulta». «E ciò che non è uno partecipa di queste proprietà: "di quello", "di qualcosa", "di questo", "a questo", "di queste cose" e di tutte le altre simili: non si potrebbe parlare dell'uno e neppure di ciò che è diverso dall'uno, né a quello o di quello sarebbe qualcosa, né qualcosa si potrebbe dire, se esso non prendesse parte del "di qualche cosa" né di queste altre proprietà». «Giusto». «Se è vero che non è, l'uno non può essere, ma nulla impedisce che partecipi di molte cose, [161a] anzi è necessario, se è vero che l'uno, proprio quello e non un altro, non è. Se non è l'uno, se non è quello, ma ci si riferisce a un'altra cosa, allora non si può proferire parola: ma se si sceglie come presupposto che l'uno, proprio quello e non altro, non è, è necessario che quello prenda parte sia del "di quello", sia di molte altre proprietà». «Assolutamente».

«Esso ha dissomiglianza in relazione alle altre cose: infatti queste, essendo diverse dall'uno, saranno anche di specie

differente». «Sì». «Le cose di specie differente non sono di altra specie?» «Come no?» «Le cose di altra specie non sono dissimili?» [161b] «Sì, lo sono». «Se dunque sono dissimili in relazione all'uno, è chiaro che le cose dissimili saranno dissimili in relazione al dissimile». «È chiaro». «Anche l'uno avrà la dissomiglianza, rispetto alla quale le altre cose sono dissimili da esso». «Così pare». «E se ha dissomiglianza rispetto alle altre cose, non è necessario che abbia somiglianza rispetto a sé?» «Come?» «Se l'uno avesse dissomiglianza dall'uno, il discorso non verterebbe intorno all'uno, né vi sarebbe un'ipotesi intorno all'uno, ma intorno ad altra cosa diversa dall'uno». «Certo». [161c] «Però non deve avvenire così». «No, certo». «Pertanto l'uno deve avere somiglianza con se stesso». «Sì».

«E non è neppure uguale alle altre cose: se infatti fosse uguale, l'uno già sarebbe, e sarebbe simile ad esse secondo il principio dell'uguaglianza. Ma entrambi questi casi non si possono verificare, se è vero che l'uno non è». «Impossibile che si verifichino». «Poiché non è uguale alle altre cose, non è necessario che anche le altre cose non siano uguali a quello?» «Per forza». «Ciò che non è uguale non è vero che è disuguale?» «Sì». «Ciò che è disuguale non è disuguale rispetto al disuguale?» «Come no?» «E l'uno non partecipa forse della disuguaglianza, [161d] rispetto alla quale le altre cose sono da esso disuguali?» «Vi partecipa». «Ma grandezza e piccolezza fanno parte della disuguaglianza». «Sì». «Forse grandezza e anche piccolezza si trovano in tale uno?» «Può darsi». «Grandezza e piccolezza sono sempre separate l'una dall'altra». «Certo». «In mezzo a esse c'è sempre qualcosa». «Sì». «Puoi dire che in mezzo a esse vi sia qualcos'altro se non l'uguaglianza?» «No, è questa». «Se in qualcosa vi è grandezza e piccolezza, vi sarà anche l'uguaglianza che sta in mezzo a queste due». [161e]

«Così risulta». «L'uno che non è, a quanto pare, partecipa

dell'uguaglianza, della grandezza, e della piccolezza». «Pare che sia così».

«E deve partecipare anche dell'essere». «Come?» «Deve essere così come diciamo: se non fosse così, non diremmo la verità affermando che l'uno non è; ma se diciamo cose vere, è chiaro che parliamo di cose che sono. O non è così?» «È così». «Dato che affermiamo di dire cose vere, dobbiamo anche affermare che diciamo cose che sono». [162a] «Per forza». «Dunque è, pare, l'uno che non è: se infatti non sarà uno che non è, ma dall'essere si scioglierà verso il non essere, sarà direttamente ciò che è». «Certo». «E deve avere, come legame che lo lega al non essere, l'essere che non è, se vuole non essere, come ciò che è avrà, per essere in modo compiuto, il non essere che non è. Così ciò che è, nel modo più assoluto sarà, e ciò che non è non sarà; partecipando, ciò che è, dell'essere peculiare dell'essere ciò che è, e non dell'essere peculiare di ciò che non è, [162b] se vuole essere in modo compiuto; mentre, partecipando, ciò che non è, non dell'essere peculiare del non essere ciò che non è, ma dell'essere peculiare dell'essere ciò che non è, se anche ciò che non è vuole a sua volta non essere in modo compiuto». «Verissimo». «Dato che ciò che è partecipa del non essere, e ciò che non è dell'essere, anche l'uno, dato che non è, è necessario partecipi dell'essere in relazione al non essere». «Per forza». «E l'uno risulta dotato di essere, se non è». «Risulta così». «E anche del non essere, se è vero che non è». «Come no?»

«Ciò che si trova in un determinato modo può non essere più così, senza però mutare da questa condizione?» «Non può». «Tutto ciò che sia in un determinato modo e non sia più in quel determinato modo [162c] indica mutamento». «Come no?» «Mutamento è movimento: o come diremo?» «Movimento». «E l'uno non risultò forse dotato di essere e di non essere?» «Sì». «Dunque risulta essere in un determinato

modo e non più in quel determinato modo». «Pare così». «E ciò che non è uno risulta essere in movimento, se è vero che si muta dall'essere al non essere». «Può darsi». «Ma se non è in nessuna parte dell'essere, come in effetti non è, se appunto non è, non potrà passare da un luogo ad un altro». «Come potrebbe infatti?» «Non potrà muoversi [162d] mediante trasferimenti». «No, infatti». «Non potrà neppure volgersi nello stesso luogo: in nessun luogo, infatti, ha contatti con l'identico. Ciò che è identico è, mentre è impossibile che ciò che non è si venga a trovare in qualcosa fra le cose che sono». «Impossibile». «L'uno che non è non potrebbe volgersi in ciò in cui non è». «No, certo». «E l'uno non può diventare altro rispetto a se stesso, né l'uno che è, né l'uno che non è: il discorso non verterebbe più sull'uno, se esso diventasse altro rispetto a se stesso, ma verterebbe su qualcos'altro». «Giusto». «Se non diventa altro, né si volge nello stesso luogo, e neppure si muta, forse potrebbe muoversi ancora in qualche modo?» [l62e] «Come?» «Ciò che è immobile è inevitabile sia in quiete, e ciò che è in quiete inevitabilmente starà fermo». «Di necessità». «L'uno che non è, pare, sta fermo e anche si muove». «Pare così». «E se si muove, è assolutamente necessario che diventi altro rispetto a sé: [163a] quanto più una cosa si muove, tanto più non si trova più nella condizione in cui era, ma in una condizione diversa». «È così». «L'uno, muovendosi, diviene anche altro rispetto a sé». «Sì». «E se in nessun modo si muove, in nessun modo diventerà altro rispetto a sé». «No». «Nella misura in cui ciò che non è uno si muove, diviene altro rispetto a sé: se invece non si muove, non diviene altro». «No». «L'uno che non è diviene altro rispetto a sé e non lo diviene». «Così risulta». «Ciò che diviene altro rispetto a sé non è necessario che divenga diverso da prima, che perisca rispetto alla precedente condizione: [163b] e ciò che non diviene altro, non è necessario che né diventi, né

perisca?» «Per forza». «E l'uno che non è, divenendo altro da sé, diviene e anche perisce, mentre, non divenendo altro da sé, non diviene, né perisce e così l'uno che non è diviene e anche perisce, e non diviene e non perisce». «No, certo».

«Torniamo da capo per vedere se tali questioni ci risultano come adesso, o in modo diverso». «Sì, bisogna farlo». «Dunque, se l'uno non è, [163c] diciamo, quali sono le necessarie conseguenze per esso?» «Sì». «Quando di una cosa diciamo che "non è", non si vuole indicare nient'altro se non l'assenza di essere da parte di questa cosa di cui diciamo "non è"?» «Nient'altro». «Forse, quando diciamo che qualcosa non è, diciamo che sotto un certo aspetto non è, e sotto un altro aspetto è? Oppure questo "non è" appena detto indica semplicemente che in nessun modo e per nessuna ragione al mondo ciò che non è può essere, e neppure partecipa dell'essere?» «Semplicissimo: è così». «Ciò che non è, dunque, non potrà essere, né in modo diverso potrà affatto prendere parte dell'essere». «No». [163d] «Il divenire e il perire saranno forse altro se non il partecipare dell'essere, da una parte, e il perderlo, dall'altra?» «Nient'altro». «In quanto qualcosa non partecipa affatto dell'essere, non potrebbe riceverlo, né perderlo». «E come potrebbe?» «All'uno, dato che in nessun modo è, non è possibile possedere l'essere, né lasciarlo, né in alcun modo prendervi parte». «È verosimile». «E ciò che non è uno non perisce né diviene, se appunto non partecipa in nessun modo dell'essere». «Pare di no». «E non diviene altro da sé in alcun modo: [163e] dovrebbe infatti divenire e perire ormai, se provasse questa condizione». «Vero». «Se non diventa altro da sé, non è necessario che neppure si muova?» «È necessario». «E non diremo che sta fermo ciò che non è in nessun luogo: ciò che sta fermo deve necessariamente essere sempre in uno stesso luogo». «Nello stesso luogo: e come no?» «Così dobbiamo dire che ciò che non è non sta mai fermo, né in moto». «Infatti». «Ma esso

non possiede neppure qualcuna delle cose che sono: se partecipasse di questa cosa, prenderebbe già parte dell'essere». [164a] «Chiaro». «E non possiede grandezza, né piccolezza, né uguaglianza». «No». «E non avrà somiglianza né diversità, né rispetto a sé, né rispetto alle altre cose». «Non risulta». «E allora? Vi è un modo per cui le altre cose possano appartenere ad esso, se nulla può appartenergli?» «No». «Né simili, né dissimili rispetto ad esso, né identiche, né diverse sono le altre cose». «No». «E allora? Il "di quello", o l'"a quello", il "qualcosa", il "questo", il "di questo", il "di un altro", l'"ad un altro", l'"allora", il "poi", l'"ora", [164b] o la scienza, l'opinione, la sensazione, il discorso, il nome, o qualcos'altro fra le cose che sono, potranno riguardare ciò che non è?» «No». «E così l'uno, non essendo, non ha alcun modo di essere». «Mi pare non abbia alcun modo».

«Diciamo ancora quali sono le condizioni di cui sono inevitabilmente oggetto le altre cose, se l'uno non è». «Diciamolo». «Innanzitutto devono essere altre: se infatti non fossero altre, non si potrebbe parlare delle altre cose». «È così». «Se esiste un discorso intorno alle altre cose, le altre cose sono diverse. Oppure quando usi le definizioni di "altro" e "diverso" non ti riferisci alla stessa cosa?» [164c] «Proprio così». «Diciamo che il diverso è diverso dal diverso, e l'altro è altro dall'altro?» «Sì». «E riguardo alle altre cose, se vogliono essere altre cose, vi è un qualcosa di cui saranno altre». «Di necessità». «Cosa potrà essere? Le altre cose non saranno altre dall'uno, poiché esso non è». «No, infatti». «Dunque le altre cose sono altre l'una rispetto all'altra. È la possibilità che rimane ancora loro, oppure non sono altre rispetto a nessuna cosa». «Giusto». «In base a singoli gruppi sono altre l'una rispetto all'altra: non potrebbero esserlo invece in base all'uno, non essendoci uno. Ciascun gruppo di esse, a quanto pare, [164d] è infinito e molteplice, anche se si volesse prendere quello che sembra il più piccolo: così come

in sogno, dormendo, qualcosa, invece di uno, come era apparso, all'improvviso appare molti, e invece di piccolissimo appare di proporzioni enormi, nel suo frazionarsi in piccole parti». «Giustissimo». «In base a tali gruppi, le altre cose saranno altre fra loro, se sono altre anche se non vi è l'uno». «Senza dubbio». «Dunque vi saranno molti gruppi, e ciascuno apparirà come uno, pur non essendo uno, se appunto l'uno non sarà?» «È così». «E sembrerà che siano numerabili, [164e] se ciascuno sembra essere uno, essendo in realtà molti». «Certo». «In essi appaiono numeri pari e numeri dispari, ma non lo sono veramente, se appunto l'uno non ci sarà». «No, certo». «E anche uno piccolissimo, diciamo, sembrerà essere in essi: e questo apparirà come molti e come grandi rispetto a ciascuno dei molti come se fossero piccoli». [165a] «Come no?» «E ciascun gruppo sarà ritenuto uguale ai molti e piccoli: non potrebbe passare, in apparenza, dal maggiore al minore, prima di sembrare giungere in ciò che è nel mezzo, e ciò sarebbe parvenza di uguaglianza». «È verosimile». «E non sembrerà che un gruppo sia fornito di limite verso un altro gruppo, pur non avendo esso stesso, rispetto a sé, principio, né limite, né mezzo?» «In che modo?» «Perché sempre, quando si colga con il pensiero qualcuno di essi, come qualcuno di essi dotato di essere, prima del principio appare sempre un altro principio, [165b] e dopo la fine rimane sempre un'altra fine, e in mezzo altre cose più a metà del mezzo, e più piccole, e ciò avviene per il fatto di non poter cogliere ciascun uno di essi, dato che l'uno non è». «Verissimo». «Si sminuzza necessariamente in frazioni di parti sempre più piccole, credo, ciò che uno intenda cogliere con il pensiero: infatti si coglierebbe sempre la massa senza l'uno». «Certo». «A chi osserva tale oggetto da lontano e con la vista offuscata, non è forse necessario che esso appaia come un uno, [165c] ma a chi osserva da vicino e presta un'acuta attenzione, ciascun

gruppo appare come molteplice e infinito, se appunto manca dell'uno che non è?» «È più che necessario». «Così infinite e finite, e uno e molti, devono apparire le altre cose, prese singolarmente, se l'uno non è, ma le altre cose diverse dall'uno sono». «Devono». «E non sembreranno simili e dissimili?» «Come?» «Come le raffigurazioni prospettiche: a chi è lontano appaiono come tutt'uno e sembrano oggetto di un'identica proprietà, e simili». «Certo». [165d] «Ma a chi si avvicina sembrano molte e diverse, e per questa parvenza di diversità, appaiono di diversa natura e dissimili rispetto a sé». «È così». «Ed è necessario che gli stessi gruppi appaiano simili e dissimili, rispetto a sé e fra loro». «Certo». «E dunque anche identici e diversi fra loro, e a contatto e separati rispetto a sé, e mossi secondo ogni tipo di movimento e fermi in ogni modo, e in divenire e nell'atto di perire, e nessuno dei due casi, e ogni altra cosa di questo genere che ormai possiamo agevolmente passare in rassegna se vi sono i molti senza che vi sia l'uno». [165e] «Verissimo».

«Torniamo ancora una volta da capo e diciamo che cosa necessariamente saranno le altre cose diverse dall'uno se l'uno non è». «Diciamolo». «Le altre cose non saranno uno». «Già, come potrebbero?» «E neppure molti: se fossero molti, in essi vi sarebbe anche l'uno. Se nessuno di essi è uno, tutti sono nulla, sicché non saranno neppure molti». «Vero». «Poiché l'uno non è nelle altre cose, le altre cose non sono né molti, né uno». «No, infatti». «E non appaiono né uno, né molti». [166a] «E perché?» «Perché le altre cose non hanno alcuna partecipazione con nessuna delle cose che non sono, in alcun modo, né alcuna delle cose che non sono si trova presso alcuna delle altre cose. Ciò che non è non ha parte alcuna». «Vero». «E non vi è opinione di ciò che non è, presso le altre cose, né parvenza, e ciò che non è non potrà affatto diventare oggetto di opinione, in nessun modo, in relazione alle altre cose». «No, certo». «Se l'uno non è,

neppure qualcuna delle altre cose viene pensata come uno e molti: [166b] senza l'uno è impossibile pensare ai molti». «Impossibile». «Se l'uno non è, le altre cose non sono, né si possono pensare come uno e molti». «Pare di no». «Né simili, né dissimili». «No». «Né identiche, né diverse, né in contatto, né separate, né tutto quanto prima si è passato in rassegna come apparenza, nessuna di queste cose sono né appaiono le altre cose, se l'uno non è». «Vero». «Se dunque in sintesi dicessimo [166c] che se l'uno non è, nulla è, diremmo in modo giusto?» «Certo». «Si dica dunque questo, e si dica anche che, a quanto pare, che l'uno sia, o che non sia, esso stesso e le altre cose, rispetto a sé e fra di loro, sono tutto, in relazione ad ogni aspetto dell'essere, e non sono, e appaiono e non appaiono». «Verissimo».

1. Città sulle coste dell'Asia Minore.

2. Nulla sappiamo di questo Cefalo che con il suo racconto dà l'avvio al dialogo: non va confuso con il padre dell'oratore Lisia, in casa del quale si svolge la *Repubblica*. Adimanto e Glaucone sono fratelli di Platone.

3. Secondo marito di Perictione, madre di Platone, da cui nacque l'Antifonte di cui Cefalo chiede notizie.

4. Figlio di Isoloco e discepolo di Zenone.

5. Zenone (490-445 a.C.) fu uno dei massimi esponenti della scuola eleatica fondata da Parmenide (515-450 a.C.). Parmenide, che guiderà la discussione nella seconda parte del dialogo, sosteneva che l'essere fosse unico, indivisibile e immutabile.

6. Antifonte, padre di Pirilampe.

7. Villaggio dell'Attica.

8. Solenni celebrazioni quinquennali in onore di Atena.

9. Quartiere di Atene, diviso in due dalle mura fatte costruire da Temistocle.

10. Si allude al grande filosofo Aristotele (384-322 a.C.), assai giovane nel periodo in cui si svolge il dialogo. Come ricorda Platone, egli fece parte del governo dei Trenta tiranni, personaggi politici di tendenze oligarchiche che nel 404 si erano impadroniti del potere ad Atene, rovesciando la democrazia.

11. Queste argomentazioni sono strettamente connesse con il cosiddetto

argomento del terzo uomo formulato probabilmente per la prima volta dal filosofo megarico Polisseno e ripreso in seguito da Aristotele *(Metaphysica* 990b, 15; 1038b, 30; 1059b, 2): al di là dell'uomo particolare (l'uomo singolo come Socrate o Platone) e di quello ideale (l'idea in sé di uomo) si dà l'esistenza, appunto di un terzo uomo, e così all'infinito.

12. Poeta lirico del VI secolo a.C. Per la citazione, cfr. Ibico, fr. 6, 5-7 Page.

Φίληβος / Filebo

All'interno della discussa cronologia degli scritti platonici, il Filebo *viene generalmente collocato fra le opere della vecchiaia che furono scritte con buona probabilità dopo il suo secondo viaggio in Sicilia (366-365 a.C.). A conferma di questa tesi si può citare, dal punto di vista contenutistico, la ripresa delle teorie pitagoriche sul numero cui si fa cenno nella prima parte del dialogo, e che sarebbero la chiara testimonianza delle suggestioni esercitate sul filosofo dalle comunità pitagoriche dell'Italia meridionale con le quali venne a contatto nel corso del suo primo viaggio in Italia (387 a.C.); mentre, dal punto di vista dello stile, si potrà osservare l'uso frequente, nel corso del dialogo, di locuzioni avverbiali di vario genere, criterio, quest'ultimo, che spesso si è adottato per stabilire la posteriorità di uno scritto platonico rispetto ad un altro.*

Il Filebo *si presenta dunque come una lunga indagine mirata alla ricerca e alla definizione del vero Bene per gli esseri viventi: e questo vero Bene, come più volte ripete il Socrate protagonista del dialogo, non riguarda soltanto una determinata condizione dell'anima, ma la stessa condotta della vita umana. L'indagine si snoda attraverso un attento esame delle realtà che in misura diversa concorrono a determinare l'esistenza del Bene: l'intelligenza, la scienza, la mente, ma soprattutto il piacere.*

Il dialogo si apre proprio con la riflessione sul piacere: Protarco, difendendo le tesi di Filebo, sostiene che il vero Bene consiste nel piacere, mentre Socrate è convinto che «l'attività

dell'intelligenza, della mente, e altre cose affini, come l'opinione giusta e i veritieri ragionamenti siano migliori e preferibili al piacere» (11b).

Ora, che cosa si intende quando si parla di piacere e di intelligenza? Socrate riconosce quanto sia difficile giungere a una definizione di queste realtà, che, pur appartenendo ciascuna a un proprio unico genere, si manifestano sotto molteplici aspetti, dissimili e talvolta opposti fra loro.

Le considerazioni iniziali sulla commistione di unità e molteplicità all'interno di tutte le cose dotate di esistenza inducono Socrate a una necessaria digressione metodologica: dopo aver colto l'essenza delle cose, non ci si può rivolgere direttamente alla natura dell'infinito che è contenuto in esse ma neppure alla natura del finito. Occorre invece procedere per gradi dall'unità alla molteplicità, attraverso successive divisioni e intervalli numerici (ed ecco la ripresa delle teorie pitagoriche di cui si diceva all'inizio), perché soltanto un'analisi di questo tipo – in cui il numero riconduce la molteplicità a un insieme ordinato – ci permette di spiegare adeguatamente la coesistenza di unità e di molteplicità.

Ma come si inserisce questa digressione nel dibattito in corso? Per Socrate non ci sono dubbi: anche il Bene, come le altre realtà dotate di esistenza, è il risultato di una commistione di piacere, da un lato, e di scienza e di intelligenza dall'altro.

Una prima difficoltà è stata risolta: nessuna di queste due realtà, presa singolarmente, può considerarsi il vero Bene, in quanto una vita piacevole privata dell'intelligenza non consentirebbe di avere neppure coscienza del godimento, mentre una vita dotata di sola intelligenza sarebbe più affine all'esistenza degli dèi piuttosto che a quella degli uomini. Così alla vita "mescolata" di piacere e di intelligenza spetterà il «premio della vittoria», il secondo posto andrà alla scienza, mentre il piacere scivolerà molto più in basso del terzo posto. Si possono ora distinguere in quattro generi tutte le realtà dotate

di esistenza: il genere dell'infinito (che ammette le determinazioni "più"e "meno", suscettibili, appunto, di essere aumentate o diminuite all'infinito), il genere del finito (che ammette le determinazioni opposte, come "uguale" e "doppio" e, naturalmente, la misura e il numero), il genere misto di finito e infinito, e infine il genere della causa, la quale, come è responsabile della generazione delle cose che sono fornite di essere, così è anche la responsabile di tale mescolanza. In base a questa classificazione il piacere appartiene al genere dell'infinito, mentre la mente a quello della causa.

Ma non è sufficiente stabilire che il piacere partecipa, insieme all'intelligenza, della natura del vero Bene, bensì occorre anche vedere quali sono i piaceri che vi partecipano. La lunga e dettagliata analisi dei piaceri prende le mosse dai piaceri e dai dolori dell'anima, che si distinguono per la loro purezza da quelli corporali e che altro non sono che un'attesa – dolce o dolorosa – delle gioie e dei dolori futuri. Essi possono essere dei falsi e dei veri piaceri, e, a questo riguardo, Socrate può stabilire una corrispondenza con le vere e le false opinioni. Ma gli esempi di falsi piaceri (e di falsi dolori) dell'anima sono numerosi e Socrate ne enumera alcuni: un caso riguarda l'intensità del piacere, per cui alcuni piaceri sembrano più intensi di quanto in realtà non lo siano; un altro caso è rappresentato da quelli che pensano che il piacere consista nell'assenza di dolore. Socrate confuta tutte queste tesi: i piaceri più veri dell'anima sono quelli più intensi e sono preceduti da intensi desideri, ed essi si osservano quindi con maggiore evidenza nel corso di gravi malattie. Dopo i piaceri dell'anima si passa a trattare i piaceri e i dolori "misti" e si esaminano le diverse combinazioni possibili: i piaceri del corpo si possono infatti mescolare con i dolori del corpo, e i piaceri e i dolori dell'anima si possono mescolare con i dolori e i piaceri del corpo, o, ancora, i piaceri dell'anima si possono mescolare con i dolori dell'anima. A questo punto Socrate può finalmente

inserire nella trattazione, il concetto di piacere puro, ovvero di quei piaceri che non sono mescolati come gli altri al «doloroso bisogno», cioè alla necessità di essere soddisfatti: fra questi piaceri intellettuali rientrano i piaceri della conoscenza e quelli estetici che derivano dalla contemplazione delle figure geometriche perfette, dei bei colori, dei bei suoni, e via dicendo. E tuttavia il piacere, come si è detto, non è da solo il vero Bene: il Bene corrisponde all'essere, alla sostanza, mentre il piacere si identifica con il generarsi, e, come sappiamo, il generarsi è in funzione dell'essere e non viceversa.

Come i piaceri puri si distinguono da quelli misti, così tra le scienze si può operare una prima distinzione fra "arti" meno dotate di precisione come la musica o l'auletica che si basano sulla congettura, e quelle dotate di più precisione e che dispongono anche di strumenti per misurare, come l'arte di costruire le case o le navi; per arrivare ad una successiva distinzione fra arti pure, come l'arte del calcolo puro che adoperano i filosofi, e quelle meno pure, come l'arte del calcolo, applicato, per esempio, all'attività del commercio. Superiore a tutte le scienze è comunque la dialettica, ovvero quella più alta forma di conoscenza intorno a ciò che rimane sempre identico a se stesso.

Una volta condotta l'indagine sugli elementi costitutivi della mescolanza, occorre stabilire in base a quale criterio essi si fondono dando così vita al sommo Bene. Non soltanto allora rientreranno in questa commistione le scienze e i piaceri puri, ma anche scienze applicate come la musica, la medicina, e via dicendo, perché, se si conoscesse soltanto l'idea divina della sfera e del regolo, e non la sfera e il regolo che appartengono alla nostra esperienza umana e che si adoperano nelle costruzioni delle case, e se in generale ci si limitasse alla conoscenza delle scienze pure, ci troveremmo in una situazione ridicola e non riusciremmo neppure più a trovare la via di casa.

Ormai Socrate e Protarco si trovano davanti alla porte della

casa del Bene: il criterio in base al quale si attua la mescolanza che porta al sommo Bene è la proporzione, la giusta misura, che insieme alla bellezza e alla verità è dunque il tratto distintivo del vero Bene. Ma bellezza, proporzione e verità sono anche i parametri che servono a stabilire una scala di valori rappresentati nel Bene e che vengono espressi schematicamente negli ultimi paragrafi del dialogo: il primo posto spetta allora alla giusta misura in base alla quale sono mescolati gli elementi costitutivi del Bene, il secondo posto è riservato a ciò che contiene la perfezione e deriva da questa proporzione, il terzo alla mente e all'intelligenza (che come si è visto sono causa di questa mescolanza), il quarto alle scienze pure e alle corrette opinioni, il quinto ai piaceri puri. Giunto alla «sesta sentenza» Socrate vorrebbe riprendere per la terza volta la discussione per portarla compiutamente a termine e potersene così tornare a casa. C'è spazio per un rapido riepilogo in cui Socrate sembra fare una piccola concessione ai suoi amici: anche il piacere che viene inseguito dalla maggior parte degli «animali irragionevoli» potrebbe essere in qualche maniera utile al nostro vivere.

Filebo e Protarco sono d'accordo, anche se questi punti potrebbero essere ulteriormente perfezionati. Ma qui il dialogo si chiude.

Enrico Pegone

SOCRATE [11a] Considera, Protarco,[1] quale discorso stai per ricevere adesso da Filebo e con quale nostro discorso dovrai contendere, qualora le parole dette non rispecchiassero il tuo pensiero. [11b] Vuoi che li riassumiamo per sommi capi tutti e due?

PROTARCO Sì, certamente.

SOCRATE Dunque Filebo afferma che per tutti i viventi il bene consiste nel godimento, nel piacere, nella voluttà, e in tutto ciò che rientra in questo genere di cose. La ragione della nostra controversia consiste allora nel fatto che non queste realtà, ma che l'attività dell'intelligenza, della mente, e della memoria, e altre cose affini, come l'opinione giusta e i veritieri ragionamenti, siano migliori e preferibili al piacere per tutti quanti hanno la possibilità di prenderne parte: [11c] ed è proprio questa possibilità che rappresenta per tutti quelli che stanno vivendo o vivranno il vantaggio senz'altro più significativo. Non è dunque in questi termini che noi discutiamo, Filebo, uno da una parte e l'altro dall'altra?

FILEBO Certamente, Socrate.

SOCRATE E tu, Protarco, accetti questo discorso che ti è stato appena consegnato?

PROTARCO Non posso farne a meno: infatti il nostro bel Filebo vi ha rinun ciato.

SOCRATE Ma non si deve ad ogni costo arrivare alla verità in tali questioni?

PROTARCO [11d] Sì, è necessario.

SOCRATE Coraggio, mettiamoci inoltre d'accordo su questo punto.

PROTARCO Quale punto?

SOCRATE Sul fatto che adesso ognuno di noi due cercherà di mettere in luce un certo stato e una certa disposizione dell'anima che sia in grado di rendere felice la vita a tutti gli uomini. Non è così?

PROTARCO Sì, è così.

SOCRATE E voi non sostenete che questa disposizione risieda nel godere, mentre noi nell'attività dell'intelligenza?

PROTARCO Sì, le cose stanno così.

SOCRATE E che dire se un'altra, migliore di queste, si manifestasse? [11e] E se risultasse più affine al piacere, non dovremmo entrambi ritenerci vinti da un tipo di vita che è stabilmente organizzata in base a quel criterio? E la vita del piacere non supererebbe [12a] quella dell'intelligenza?

PROTARCO Sì.

SOCRATE Se invece fosse affine all'intelligenza, l'intelligenza vincerebbe il piacere, e questo sarebbe vinto? siete d'accordo, o no?

PROTARCO Mi sembra di sì.

SOCRATE E tu, Filebo, che dici?

FILEBO Per quanto mi riguarda sono e sarò sempre dell'avviso che il piacere vince sempre in ogni caso: e sarai tu stesso, Protarco, a riconoscerlo.

PROTARCO Ora che hai rimesso nelle nostre mani la discussione, Filebo, non sei più padrone di consentire o meno con Socrate.

FILEBO [12b] Quello che dici è vero. Ma mi voglio discolpare e ora invoco come testimone la dea stessa.

PROTARCO E noi possiamo essere tuoi testimoni di ciò, ossia che stavano proprio in questi termini i concetti che stai esprimendo. Ma sulle questioni che verranno dopo queste, Socrate, che Filebo sia d'accordo o no, noi tenteremo di portarle ad una conclusione.

SOCRATE Sì, bisogna provare partendo proprio da quella divinità che costui afferma che venga chiamata Afrodite,[2] mentre il suo nome più appropriato sarebbe piacere.

PROTARCO Verissimo.

SOCRATE [12c] Il timore che nutro nei confronti dei nomi degli dèi, Protarco, non è umanamente intuibile, ma va al di là di ogni comprensibile paura. E ora la nomino con quell'appellativo che le è caro, ovvero con il nome di Afrodite: quanto al piacere, so che esso si manifesta sotto svariate forme, e, come dicevo, da esso noi dobbiamo muoverci per riflettere e considerare sulla sua natura. Si tratta infatti di un'unica realtà, se si ascolta semplicemente il nome, ma in realtà assume svariate forme e in un certo senso differenti le une dalle altre. Fa' attenzione: diciamo solitamente che gode l'uomo intemperante, [12d] ma che gode anche chi è temperante, proprio grazie al suo essere temperante. Ed ancora: gode lo sciocco sazio delle sue sciocche opinioni e delle sue sciocche speranze, ma gode anche chi è intelligente, proprio grazie all'esercizio della sua intelligenza. E allora chi dicesse che gli uni e gli altri di questi piaceri sono fra loro simili, non farebbe a buon diritto la figura di uno che non ha compreso nulla?

PROTARCO Essi infatti derivano da opposte circostanze, Socrate, ma non sono in se stessi opposti fra loro. Come il piacere non potrebbe essere fra tutte le cose più simile al piacere, [12e] cioè identico a se stesso?

SOCRATE E il colore, mio caro, al colore: secondo questo criterio il colore sarà indifferentemente un tutt'uno, eppure tutti sappiamo quale differenza passi tra nero e bianco e quanto siano al massimo grado opposti. E così una figura rispetto alla figura: secondo la specie si classifica come un tutt'uno, ma per quanto riguarda il rapporto tra le sue parti, [13a] alcune risultano opposte al massimo grado le une alle altre, altre contengono innumerevoli differenze, e via così.

Sicché non credere a questo discorso per cui tutto ciò che è opposto al massimo grado può essere ricondotto all'unità. Temo che troveremo alcuni piaceri opposti ad altri.

PROTARCO Può darsi. Ma come potrà questa asserzione indebolire il mio discorso?

SOCRATE Il fatto è che tu chiami queste realtà che sono eterogenee con diverso nome da come si dovrebbero chiamare, potremmo dire: ad esempio dici che sono buone tutte le cose piacevoli. ora nessun discorso mette in dubbio che siano piacevoli le cose piacevoli: [13b] benché di queste la maggior parte siano malvagie e alcune poche buone, come diciamo, tuttavia tu le chiami tutte quante buone, e soltanto se ti si costringesse con il ragionamento ammetteresti che sono dissimili. Cos'è questa identica proprietà che si trova ugualmente nelle cose malvagie e in quelle buone e che ti consente di affermare che tutti i piaceri sono un bene?

PROTARCO Come dici, Socrate? Credi che si potrà essere d'accordo con te, una volta stabilito che il piacere è il bene, e tollerare che tu dica [13c] che alcuni piaceri sono buoni e altri malvagi?

SOCRATE Almeno ammetterai che alcuni sono dissimili e addirittura opposti fra loro.

PROTARCO Ma non in quanto piaceri.

SOCRATE Siamo di nuovo condotti allo stesso discorso, Protarco: non diremo che c'è differenza tra piacere e piacere, ma che sono tutti simili, e gli esempi che abbiamo appena formulato non ci condizionano affatto, ci lasceremo persuadere e parleremo come le persone più sciocche fra tutte e [13d] nello stesso tempo le più sprovvedute nel fare discorsi.

PROTARCO Come parli?

SOCRATE Dico che, imitandoti e difendendo le tue posizioni, se avrò il coraggio di affermare che ciò che è più

dissimile è fra tutte le cose ciò che è più simile a quel che è più dissimile, riuscirò ad affermare gli identici concetti che sostieni tu, e noi sembreremo più sprovveduti del lecito, e il nostro ragionamento andrà a incagliarsi. Ricominciamolo da capo, e può darsi che tornando al punto di partenza potremmo forse trovare un accordo.

PROTARCO [13e] E come? Dillo.

SOCRATE Supponi che io al contrario venga interrogato da te, Protarco.

PROTARCO Su che cosa?

SOCRATE Sull'intelligenza, e sulla scienza, e sul pensiero, e su tutto quanto in principio considerai e chiamai con il nome di beni. se venissi interrogato sul perché essi sono un bene, non subiranno questo stesso destino che subì il tuo discorso?

PROTARCO Come?

SOCRATE Tutte le scienze insieme sembreranno essere molte, ma alcune di esse sono dissimili l'una dall'altra: quando ve ne fossero anche di opposte, [14a] sarei degno di discorrere adesso, se, proprio per timore di ciò, affermassi che non esiste alcuna scienza dissimile ad un'altra? E dopo il nostro discorso non finirebbe per andare in rovina, come un mito, mentre noi cerchiamo di scamparla con un bel silenzio?

PROTARCO Ma tutto ciò non deve accadere, tranne di essere salvati. Mi fa piacere ciò che vi è di uguale nel tuo e nel mio discorso: vi siano pure molti e dissimili piaceri, molte e differenti scienze.

SOCRATE [14b] Non nascondiamoci la differenza che passa tra la mia e la tua concezione del bene, anzi, troviamo il coraggio di metterla in pubblico: chissà che messe in qualche modo alla prova non siano in grado di indicarci se si deve affermare che il piacere è il bene, o l'intelligenza, oppure un'altra cosa ancora. Ora non ci importa di gareggiare sulla

questione che ho posto per vedere se vincerà la mia o la tua tesi, ma dobbiamo noi due allearci alla più pura verità.

PROTARCO Sì, dobbiamo.

SOCRATE [14c] Rendiamo questo discorso ancora più saldo mediante alcune asserzioni di fondo.

PROTARCO Quale discorso?

SOCRATE Quello che procura a tutti gli uomini dei fastidi, ad alcuni per loro esplicita volontà e ad altri, qualche volta, loro malgrado.

PROTARCO Parla più chiaramente.

SOCRATE Parlo del discorso in cui proprio adesso ci siamo imbattuti e che è per sua natura singolare. Affermare che la molteplicità è unità e che l'unità è molteplicità è davvero singolare, ed è facile entrare in disaccordo con chi stabilisce una o l'altra.

PROTARCO Dici come se si affermasse che io, Protarco, che per natura sono uno, [14d] sono anche molti, e che a loro volta questi molti io sono opposti fra loro, volendo considerare il grande e il piccolo, il pesante e il leggero, e molte altre proprietà ancora.

SOCRATE TU, Protarco, hai indicato quanto è noto tra le stravaganze di questo ragionamento intorno all'uno e ai molti, e siamo tutti d'accordo, mi sembra, che non ci si deve occupare di simili ragionamenti, e che si tratta di giochi da ragazzi, esercizi vani, e che costituiscono, quando si decida di assumerli, un grave ostacolo al ragionamento. E neppure questo atteggiamento bisogna prendere in esame, qualora, [14e] determinando con il ragionamento le membra e nel contempo le parti di ciascuno, e accordandosi sul fatto che tutto ciò corrisponde a quell'unità, ci si rimproveri di aver rasentato il ridicolo, dal momento che si affermano delle mostruosità sostenendo che l'unità coincide con la molteplicità e con l'infinito, e la molteplicità con l'unità.

PROTARCO E tu, Socrate, quali altre affermazioni fai sulle quali non ci sia ancora un accordo e che riguardino questo stesso discorso?

SOCRATE [15a] Mi riferisco al caso, figliolo, in cui si ponga l'unità non tra le cose che nascono e muoiono, come abbiamo detto prima. A questo proposito, quando si parli di una unità concepita in modo simile, come abbiamo detto adesso, si è d'accordo che non ci sia bisogno di confutare. Ma qualora si cerchi di considerare come uno un uomo, uno un bue, e uno il bello, e uno il buono, allora intorno a queste unità, e ad altre simili, il difficile tentativo di suddividere diventa una controversia.

PROTARCO E come?

SOCRATE [15b] Per prima cosa si deve accettare il principio secondo il quale alcune di queste unità esistano veramente. In seguito si deve esaminare come queste unità, ammettendo che per ciascuna si tratta di un'unica entità sempre uguale a sé stessa e che non accoglie in sé né nascita né corruzione, possa tuttavia mantenersi saldamente come una unità. Dopo di ciò si deve considerarla sia divisa nelle cose che sono generate e infinite, divenendo molteplice, sia nella sua interezza e separata da sé stessa, cosa che fra tutte sembrerebbe la più impossibile, ovvero che sia una e identica nell'uno e nei molti contemporaneamente. Questa mancanza di accordo intorno a tale specie di unità e di molteplicità [15c] e non intorno a quell'altra, o Protarco, è causa di ogni difficoltà, mentre se ci si intendesse bene, tutto sarebbe più agevole.

PROTARCO Dunque, bisogna che noi, Socrate, adesso ci occupiamo innanzitutto di questo punto?

SOCRATE Direi di fare così.

PROTARCO Supponi allora che tutti quanti noi conveniamo con te riguardo a questo ragionamento: quanto a

Filebo, la cosa più prudente sarebbe che tu non lo agiti mentre se ne sta tranquillo, interrogandolo in questa circostanza.

SOCRATE [15d] E sia. Da dove dunque comincerà questa battaglia lunga e varia sulle cose che ci dividono? Da questo punto?

PROTARCO Da quale punto?

SOCRATE Diciamo che l'identità tra unità e molteplicità, riconosciuta dai nostri discorsi, ritorna ovunque, in ciascuna delle affermazioni che da sempre vengono pronunciate, sia anticamente, sia ora. E questo non ha mai cessato, né comincia ora, ma, per quel che mi sembra, si tratta di una proprietà dei nostri stessi discorsi, immortale e imperitura: e ogni volta che il giovane per la prima volta lo gusta, rallegrandosi come se avesse scoperto un tesoro di saggezza, [15e] è inebriato dal piacere e si diverte a muovere ogni discorso ora volgendolo da una parte e impastandolo in un'unità, ora tornando di nuovo indietro e dividendolo in parti, trascinando soprattutto se stesso nella difficoltà, in primo luogo, e in secondo luogo portandosi sempre dietro chi è con lui, più giovane o più vecchio o coetaneo che sia, senza risparmiare né il padre, né la madre, né alcun altro di quelli che gli prestano ascolto, [16a] e poco ci manca che non risparmi nessun essere vivente non solo fra gli uomini, dato che non risparmierebbe neppure un barbaro, se solo potesse trovare da qualche parte un interprete.

PROTARCO Socrate, non vedi quanti siamo, e che siamo tutti giovani, e non temi che con l'aiuto anche di Filebo noi ti assaliamo, se tu eventualmente ci insulti? Pure comprendiamo ciò che dici, e se esiste un modo e un mezzo che consenta a questa nostra confusione di lasciare pacificamente il discorso, e di trovare una strada migliore di questa, [16b] tu questo fine devi perseguirlo, e noi ti terremo dietro, per quanto ci è possibile: non è infatti un'impresa da

poco il discorso che stiamo facendo, Socrate.

SOCRATE No davvero, o figli, come dice di chiamarvi Filebo. In realtà non esiste strada più bella di quella che io da sempre amo, e che spesso sfuggendomi, mi ha lasciato solo e senza risorse.

PROTARCO E qual è questa strada? Non hai che da dirlo.

SOCRATE [16c] Mostrarla non è molto difficile, ma è seguirla che diviene assai difficile. Tutto quanto è stato scoperto che riguardava l'arte, emerse sempre grazie a questa strada. presta attenzione alla strada di cui parlo.

PROTARCO Avanti, dillo.

SOCRATE Un dono degli dèi agli uomini, così mi è apparso, da un punto indefinito del cielo divino venne scagliato, grazie anche a un certo prometeo,[3] insieme ad un fuoco luminosissimo. E gli antichi, che erano migliori di noi e abitavano più vicino agli dèi, tramandarono questa tradizione, per cui le cose che sempre si dice che siano e che sono costituite dall'uno e dalla molteplicità contengono in sé il seme della finitezza e dell'infinitezza. Dunque dobbiamo, [16d] essendo le cose ordinate sempre in questo modo, cercare ogni volta di stabilire un'unica idea riguardo a ogni cosa – e infatti troveremo che essa vi è insita – e quando la si ottenga, dobbiamo considerare la seconda dopo la prima, se in qualche modo ve ne sono due, altrimenti tre o un altro numero, e parimenti ricondurre di nuovo ciascuna di quelle all'unità, finché ci si renda conto che l'unità originaria non è solo unità, molteplicità e infinitezza, ma che ha anche una struttura: e non dobbiamo attribuire l'idea di infinitezza alla moltitudine prima di aver osservato tutta la sua struttura numerica che sta in mezzo tra l'infinitezza e l'unità. [16e] Allora si può finalmente permettere che ciascuna delle unità si divida all'infinito. E dunque gli dèi, come dicevo, ci affidarono il compito di esaminare, apprendere, e insegnare l'uno all'altro. Ma gli uomini saggi del nostro tempo

unificano e moltiplicano [17a] così come viene – molto più rapidamente o più lentamente del necessario –, e dopo l'unità si dirigono direttamente verso l'infinitezza, ed evitano tutto ciò che sta in mezzo, e per queste ragioni si distingue nei discorsi che facciamo tra noi quello di stampo dialettico da quello di stampo eristico.

PROTARCO Alcuni concetti credo di averli appresi, o Socrate, ma per quanto riguarda altri ho ancora bisogno di ascoltare piu chiaramente le cose che dici.

SOCRATE Quello che dico si manifesta con evidenza nelle lettere dell'alfabeto, e lo puoi comprendere in quelle nozioni che hai appreso [17b] quand'eri bambino.

PROTARCO E come?

SOCRATE La voce che mi esce dalla bocca è una, ed è anche infinita e per così dire molteplice, la voce di tutti e quella di ognuno.

PROTARCO E che significa?

SOCRATE Ci sono due motivi per i quali non siamo per nulla sapienti, vale a dire perché non conosciamo la sua infinitezza e neppure la sua unità: ma per quanto riguarda la sua intensità e qualità, questo lo conosciamo bene perché consente a ciascuno di noi di poter scrivere le lettere dell'alfabeto.

PROTARCO Verissimo.

SOCRATE E lo stesso discorso riguarda anche chi compone musica.

PROTARCO E come?

SOCRATE [17c] Anche per quel che riguarda quell'arte la voce è una sola.

PROTARCO E come no?

SOCRATE Stabiliamo allora due toni, uno grave e l'altro acuto; mentre il terzo è un tono medio. Va bene?

PROTARCO È così.

SOCRATE Ma non puoi ancora ritenerti un esperto di musica solo perché sei in possesso di queste nozioni, e, d'altra parte, se non le conoscessi saresti assolutamente un inetto in questo campo.

PROTARCO Non c'è dubbio.

SOCRATE Ma, o amico, dopo che avrai appreso quanti sono, secondo il numero, [17d] e quali sono gli intervalli della voce riguardanti il tono più acuto e quello più grave, e i confini di questi intervalli, e quanti accordi risultano da essi – gli antichi, dopo averli studiati li consegnarono a noi, che veniamo dopo di loro, e li chiamarono "armonie", e osservarono che anche nei movimenti del corpo umano vi sono altri fenomeni di questo genere che, misurati per mezzo dei numeri, affermano di dover chiamare "ritmi" e "metri" e allo stesso tempo comprendere che in questo modo si deve condurre l'analisi intorno all'uno e ai molti – qualora, dicevo, tu abbia appreso questi concetti in questa maniera, [17e] allora diventi sapiente, e quando attraverso questo tipo di analisi conquisterai un'altra delle qualsivoglia unità, allora sarai diventato consapevole di quel che stai ricercando: ma l'infinità di ciascuna cosa e la molteplicità di infinito che vi è all'interno di ciascuna di esse ti rende ogni volta incapace di pensare, e non ti consente di essere illustre e stimato, quando tu non sia mai stato in grado di scorgere in nessuna cosa nessun numero.

PROTARCO Filebo, mi sembra che Socrate abbia appena detto delle parole bellissime.

FILEBO [18a] Sì, anch'io ho la stessa impressione. Ma perché mai il discorso appena fatto si rivolgeva a noi e cosa intendeva dire?

SOCRATE Proprio questo Filebo ha chiesto direttamente a noi, Protarco.

PROTARCO Certamente. E dunque rispondigli.

SOCRATE Lo farò dopo aver spiegato ancora un poco queste cose. Come quando si comprenda un'unità qualsiasi, dicevamo, non si deve rivolgere direttamente lo sguardo alla natura dell'infinito, ma ad un intervallo numerico, così anche al contrario, qualora si sia costretti ad afferrare per prima cosa l'infinito, [18b] non si deve guardare direttamente all'unità ma esaminare il numero – in quanto ciascuno contiene una certa molteplicità – e terminare l'analisi giungendo all'uno dai molti. Ritorniamo di nuovo a quello che si diceva prima riguardo alle lettere dell'alfabeto.

PROTARCO E come?

SOCRATE Dopo che un dio o un uomo divino capì che la voce è infinita – in Egitto questi fu un certo Teuth,[4] racconta la tradizione, il quale per primo capì che le vocali, nell'infinitezza della voce, non sono una ma più e che ci sono altri elementi che non appartengono alla voce [18c] ma al suono, e che anche queste si possono quantificare numericamente, allora separò una terza classe di lettere che noi ora chiamiamo consonanti mute –, dopo di ciò separò le consonanti mute dalle consonanti sino a giungere all'unità, e allo stesso modo fece con le vocali e quelle di suono intermedio, finché, conosciuto il loro numero, diede a ciascuna e a tutte il nome di "lettera": osservando che nessuno di noi neppure una lettera di per sé potrebbe apprendere senza conoscere tutte le altre, e ragionando su questo legame che permette a ciascuna di essere una, [18d] ma che le unisce tutte insieme, unì ad esse i meccanismi della grammatica dando loro questo nome.

FILEBO Ancor più chiaramente di quegli altri concetti ho compreso questi nelle loro reciproche relazioni, Protarco. Ora rimane però una piccola questione in sospeso nel discorso, la stessa di prima.

SOCRATE Vuoi sapere che cosa c'entrino queste cose con

il discorso che stiamo portando avanti?

FILEBO Certo, questo è quello che cerchiamo di scoprire già da un po' di tempo, io e Protarco

SOCRATE O forse, pur trovandovi già su quel punto, voi, come dici, continuate già da tempo [18e] a cercarlo.

FILEBO E come?

SOCRATE Non riguardava il nostro discorso fin dall'inizio l'intelligenza e il piacere, per stabilire quale dei due fosse da preferirsi?

FILEBO E come no?

SOCRATE E noi affermiamo che sia l'una che l'altro sono una unità.

FILEBO Certamente.

SOCRATE E proprio questo ci domanda il discorso che abbiamo fatto prima, vale a dire come è possibile che in ciascuno di essi vi sia l'unità e la molteplicità, e come non sia direttamente infinito, [19a] ma come ciascuno sia dotato di un intervallo numerico prima di diventare infinito?

PROTARCO Non è domanda di poco conto, Filebo. Non so come abbia fatto Socrate a menarci tutt'attorno per poi collocarci su di essa. Vedi chi di noi due può rispondere alla domanda ora posta. Forse è ridicolo il fatto che io, che sono completamente subentrato al tuo posto nel discorso per il fatto che non ero in grado di rispondere alle domande poste adesso, di rimando ti ordini di rispondere: ma sarebbe ancora più ridicolo, credo, il fatto che nessuno di noi due fosse in grado di rispondere. [19b] Vedi un po' che potremo fare. Mi sembra che adesso Socrate ci interroghi sulle forme del piacere, se ve ne sono oppure no, e quante e quali. E così, secondo gli stessi criteri, riguardo all'intelligenza.

SOCRATE Quello che dici è verissimo, figlio di Callia. Se non sapessimo fare questo a proposito dell'unità, del simile, e dell'identico, e dell'opposto, secondo quanto ci ha indicato il

discorso precedente, nessuno di noi sarebbe affatto degno di essere stimato.

PROTARCO [19c] Mi sembra che le cose stiano all'incirca così, Socrate. Ma se per un saggio è opportuno conoscere tutte le cose, mi sembra d'altro canto che la seconda via da percorrere consista nel non nascondersi a sé stessi. cosa significa quello che ho appena detto? Te lo spiegherò. Tu, Socrate, hai lasciato in consegna a noi tutti questa intima conversazione e te stesso sulla scelta dei beni umani più convenienti. Avendo Filebo affermato che essi consistono nel piacere e nella dolcezza e nella gioia e in altre tali cose di questo genere, tu hai risposto a queste asserzioni che non sono questi, [19d] ma quelli che spesso e volentieri ricordiamo a noi stessi, e facendo una cosa giusta, affinché, posti innanzi alla memoria, siano messi gli uni e gli altri alla prova. Tu dici, mi sembra, che il bene che sarebbe meglio ritenere superiore al piacere è il pensiero, la scienza, la facoltà di giudizio, l'arte, e tutto quanto è connaturato a queste cose, e che sono queste che si devono procurare, non le altre. Avendo esposto nel corso della disputa queste due opposte posizioni, scherzando ti minacciammo [19e] che non ti avremmo fatto andare a casa, prima che si fosse adeguatamente definito un termine per questi discorsi, e tu, consentendo, hai fatto dono di te stesso per quest'impresa, e noi, come i bambini, diciamo che non si può sottrarre quel che è stato donato per una giusta causa. Lascia dunque perder l'atteggiamento che hai nei nostri confronti circa le cose appena dette.

SOCRATE Di quale atteggiamento parli?

PROTARCO [20a] Metterci in difficoltà e farci domande cui non saremmo in grado di darti una risposta esauriente sul momento. Non crediamo che questa difficoltà che riguarda noi tutti sia per noi la fine delle questioni che ora stiamo trattando, ma quel che noi non siamo in grado di fare, lo devi

fare tu: lo hai promesso. Decidi tu stesso riguardo a queste cose se tu debba definire la specie del piacere e della scienza oppure lasciare perdere tutto, se tu in altra maniera sei in grado e se vuoi mostrare diversamente i termini della controversia nella quale siamo impegnati.

SOCRATE [20b] Nulla di terribile debbo ancora aspettarmi, dopo che hai detto queste parole. L'aver detto: «se vuoi» annulla in ogni caso la paura. Inoltre mi pare che uno degli dèi abbia consegnato a noi un ricordo.

PROTARCO Come e di che cosa si tratta?

SOCRATE Avendo un tempo ascoltato alcuni discorsi – in sogno o da sveglio – ora mi tornano alla mente a proposito del piacere e dell'intelligenza, secondo cui nessuno dei due corrisponde al bene, ma che vi è una terza cosa ancora, diversa da questi, e migliore di entrambi. Bene: se questo si mostrerà ora a noi nella sua evidenza, [20c] il piacere smetterà di vincere: e il bene di conseguenza non si identificherebbe più con esso. Va bene?

PROTARCO Sono d'accordo.

SOCRATE Secondo me, non saremo più obbligati a procedere alla suddivisione delle specie del piacere. Andando innanzi, questo sarà ancora più chiaro.

PROTARCO Dopo aver parlato così bene, spiegaci anche.

SOCRATE Prima ci accorderemo su alcune piccole cose.

PROTARCO E quali?

SOCRATE [20d] Il destino assegnato al bene dev'essere compiuto oppure no?

PROTARCO Tra tutte le cose dev'essere il più compiuto, Socrate.

SOCRATE E perché? Il bene è autosufficiente?

PROTARCO E come no? Proprio in questa particolarità esso si distingue fra tutte le cose che sono.

SOCRATE Questo, io penso, intorno al bene si deve assolutamente dire: che tutto ciò che è conoscibile lo desidera e lo brama ardentemente, volendo prenderlo e procacciarselo per sé, senza preoccuparsi delle altre cose, fatta eccezione per quelle che portano al compimento di un bene.

PROTARCO Non si può obiettare a queste asserzioni.

SOCRATE [20e] Esaminiamo e valutiamo la vita del piacere e quella dell'intelligenza, tenendole separate.

PROTARCO Come dici?

SOCRATE Non vi sia l'intelligenza nella vita del piacere, né piacere nella vita dell'intelligenza. Bisogna che uno non abbia più bisogno dell'altro, se uno dei due è un bene: e se uno dei due mostrasse di aver bisogno dell'altro, [21a] questo non si potrebbe più considerare ciò che per noi è realmente un bene.

PROTARCO E come potrebbe?

SOCRATE Proviamo a dimostrare queste cose su di te?

PROTARCO Sì, va bene.

SOCRATE Rispondi.

PROTARCO Dimmi.

SOCRATE Accetteresti tu, Protarco, di vivere tutta la vita godendo dei più grandi piaceri?

PROTARCO E perché no?

SOCRATE E riterresti di aver ancora bisogno di qualcosa, se fossi nel pieno del loro possesso?

PROTARCO Nient'affatto.

SOCRATE Pensaci bene. Dell'intelligenza e del pensiero e del ragionare, [21b] tutte cose necessarie e di quant'altre cose sono ad esse connaturate, tu non avresti bisogno?

PROTARCO E perché mai? Con la possibilità di godere avrei già tutto.

SOCRATE E se vivessi sempre così, potresti sempre godere

per tutta la vita dei più grandi piaceri?

PROTARCO E perché no?

SOCRATE Ma se tu non avessi pensiero, e memoria, e scienza, e vera opinione, non saresti innanzitutto costretto a ignorare proprio questo, se godi oppure no, essendo appunto privo di intelligenza?

PROTARCO Necessariamente.

SOCRATE [21c] E, analogamente, non essendo fornito di memoria, è inevitabile che non potresti ricordare di aver mai goduto, e non ti rimane neppure il più piccolo ricordo del piacere giunto in questo momento: e ancora, non essendo fornito di vera opinione, non puoi immaginare di godere mentre stai godendo, e se sei privo della facoltà di calcolo non ti sarà possibile calcolare per quanto tempo ancora potrai godere. sarai allora costretto a vivere non la vita che è propria di un uomo, ma quella di un mollusco o di quegli animali marini che vivono nelle conchiglie. È così, oppure possiamo pensare [21d] ad altre cose opposte a queste?

PROTARCO E come?

SOCRATE Una vita così è per noi preferibile?

PROTARCO Questo discorso mi ha momentaneamente gettato in una completa afasia.

SOCRATE Non arrendiamoci ancora, ma analizziamo com'è la vita quando prendiamo parte dell'intelligenza.

PROTARCO Di quale vita parli?

SOCRATE Poniamo il caso che uno di noi accettasse l'idea di vivere provvisto completamente dell'intelligenza e del pensiero, della scienza e della memoria nel suo insieme, [21e] senza prender parte, né molto, né poco al piacere, e neppure al dolore d'altra parte, rimanendo così del tutto indifferente a siffatte passioni.

PROTARCO Né l'una né l'altra vita fra queste che mi hai

prospettato sceglierei, e neanche a un altro la questione apparirebbe in modo diverso, io credo.

SOCRATE [22a] E cosa pensi di una vita che unisca insieme l'una e l'altra, Protarco, e risulti dalla comune mescolanza di ambedue?

PROTARCO Mescolata, vuoi dire, di piacere, di pensiero e di intelligenza?

SOCRATE Proprio di questi elementi intendevo dire.

PROTARCO Ognuno sceglierà per primo questo tipo di vita piuttosto che uno che contenga qualsivoglia delle altre due. Proprio così, e non uno sì, e uno no.

SOCRATE Comprendiamo ora qual è il seguito per noi della discussione che è ora in corso?

PROTARCO Ma certamente. Sarebbe a dire che si presentano tre tipi di vita, [22b] e due di questi non sono assolutamente convenienti, né preferibili da parte di nessun uomo o essere vivente.

SOCRATE E per questi non è già forse chiaro che né l'uno né l'altro contiene in sé il principio del bene? Sarebbero infatti – l'uno e l'altro – autosufficienti, perfetti, e preferibili da parte di tutti gli esseri vegetali e animali, per i quali sarebbe possibile vivere per sempre la vita in questo modo: e se qualcuno di noi scegliesse diversamente, sceglierebbe contro natura, intendo dire contro la natura di ciò che sarebbe davvero da preferirsi, involontariamente, a causa dell'ignoranza, o per una necessità non certo felice.

PROTARCO Quello che dici mi pare verosimile.

SOCRATE [22c] Allora mi sembra che si sia sufficientemente trattato che non si deve identificare la dea di Filebo con il bene.

FILEBO E neppure la tua mente corrisponde al bene, ma sarà soggetto alle medesime accuse.

SOCRATE La mia mente può darsi, ma non la mente vera e insieme divina, credo: per essa le cose stanno in modo diverso. Non entrerei in discussione per l'assegnazione del premio della vittoria alla vita che ha come fondamento comune la mente, mentre vorrei discutere sul fatto che noi dobbiamo vedere e considerare, riguardo al secondo posto, che cosa dovremo fare. [22d] Può darsi che di questa vita comune noi individuiamo uno la ragione nella mente, e l'altro nel piacere, e così il bene non coinciderebbe con nessuno di questi due, può darsi invece che la causa del bene risieda nell'uno e nell'altro. E su questo punto sarei disposto ancor più a scontrarmi con Filebo per il fatto che, all'interno di questa vita che contiene tali mescolanze, qualsiasi cosa essa assuma rendendola così preferibile e nel contempo buona, non sarebbe più affine e più simile al piacere ma alla mente, e secondo questo discorso [22e] non si potrebbe verosimilmente affermare che al piacere tocca il primo posto e neppure il secondo: si colloca ben oltre il terzo posto, se devo adesso affidarmi alla mia mente.

PROTARCO Ma, Socrate, adesso mi sembra che il piacere sia per te precipitato, come se fosse stato colpito dagli attuali ragionamenti. Dopo aver combattuto per la vittoria, giace sconfitto. Quanto alla mente, [23a] mi sembra, bisogna dire che prudentemente non contese il possesso per il primo posto: altrimenti le sarebbe toccata la stessa sorte. Privato del secondo posto, il piacere sarebbe del tutto disonorato dinanzi ai suoi amanti, dal momento che quelli non lo considerebbero più ugualmente affascinante.

SOCRATE E allora? Non sarebbe meglio lasciarlo perdere ormai, e non farlo soffrire, caricandolo di un'ulteriore e più sottile prova, e confutandolo?

PROTARCO Non stai dicendo nulla, Socrate.

SOCRATE [23b] Ho forse detto un concetto impossibile a dirsi, vale a dire che il piacere soffra?

PROTARCO Non soltanto questo, ma anche non sai che nessuno di noi ti lascerà andare, prima che tu abbia compiutamente svolto tali questioni con il ragionamento.

SOCRATE Oh, Protarco, che lungo discorso rimane! Non è certamente facile farlo ora! E infatti mi sembra che necessitiamo di altri mezzi perché la mente si diriga verso il secondo posto, quasi avessimo altre armi diverse dai discorsi che si sono fatti prima. Può darsi che alcuni siano identici. O no?

PROTARCO E come no?

SOCRATE [23c] Cerchiamo di stare in guardia nel gettare le basi di questo discorso.

PROTARCO E quale base?

SOCRATE Tutte le cose che ora sono nel tutto dividiamole in due parti, o, se vuoi, in tre.

PROTARCO Puoi spiegare in che modo?

SOCRATE Prendiamo alcuni concetti dei discorsi che ora facevamo.

PROTARCO E quali?

SOCRATE Dicevamo che il dio ha indicato l'infinito delle cose, ma anche il confine.

PROTARCO Certamente.

SOCRATE Stabiliamo che questi due siano due generi, e che vi sia un terzo genere [23d] – un'unità anch'essa – che nasce dalla commistione di questi due. Mi sembra però di essere alquanto ridicolo dividendo e contando secondo i generi.

PROTARCO Che dici, o carissimo?

SOCRATE Mi sembra che ci vorrà ancora un quarto genere.

PROTARCO E di quale parli?

SOCRATE Guarda alla causa della commistione di questi

gli uni verso gli altri, e aggiungi questo quarto genere a quei tre.

PROTARCO E non avrai bisogno di un quinto che possa operare una separazione?

SOCRATE Può darsi, ma non credo per ora: se ce ne sarà bisogno, [23e] avrai la bontà di lasciarmi perseguire anche il quinto.

PROTARCO E come?

SOCRATE Innanzitutto avendo determinato tre generi dei quattro, facciamo un esperimento con due di questi, dopo che abbiamo osservato che l'uno e l'altro si dividono e si lacerano in molte parti, per riportarli successivamente entrambi all'unità, e ragioniamo sul fatto che ciascuno di essi sono unità e molteplicità.

PROTARCO Se parlassi in modo ancora più chiaro intorno a queste cose, potrei seguirti.

SOCRATE [24a] Dico che i due generi che sottopongo all'esame sono gli stessi di un attimo fa, poiché l'uno contiene l'infinito, l'altro il finito. Tenterò allora di spiegare come l'infinito corrisponde alla molteplicità. Quanto al finito, ci attenda un momento.

PROTARCO Sì, ci aspetta.

SOCRATE Presta attenzione. È difficile e controverso il problema su cui chiedo la tua attenzione, tuttavia rifletti. pensa innanzitutto se potessi mai concepire un confine per il "più caldo" e per il "più freddo", oppure se il

"più" e il "meno" che sono insite nella loro genesi, [24b] finché vi saranno insite, impediranno che vi sia una fine: se vi fosse una fine, anche questi due sono finiti.

PROTARCO Quello che dici è verissimo.

SOCRATE Nel "più caldo" e nel "più freddo" vi è sempre il "più" e il "meno", noi affermiamo.

PROTARCO Certamente.

SOCRATE Sempre dunque il ragionamento ci indica che questi due non hanno una fine, ma essendo tutti e due senza un limite sono del tutto infiniti.

PROTARCO Sono assolutamente d'accordo, Socrate.

SOCRATE Allora, caro Protarco, hai capito bene e mi hai ricordato [24c] che anche questo "assolutamente" che hai appena fatto risuonare e l'"un poco" hanno la stessa validità del "più" e del "meno". Dove quei due si inseriscono, non lasciano che ciascuna cosa venga quantificata, ma introducendo di continuo l'"assolutamente" e l'"un poco" o il contrario in ogni questione rendono il concetto di "maggiore" e di "minore", e però non ci permettono di quantificare. In base a quanto ora detto, se non annullano la quantità, ma lasciano che essa e il grado di misurabilità si inseriscano nelle postazioni dei "più" [24d] e dei "meno", dell'"assolutamente" e dell'"un poco", questi scorrono via dal posto in cui erano. Non avrebbero più ragione di esistere né il concetto di "più caldo", né quello di "più freddo", se assumessero connotazione quantitativa: infatti il "più caldo"procede di continuo innanzi e non si ferma, e parimenti il "più freddo", mentre la quantità sta ferma e non avanza. Dunque, in base a questo ragionamento, il "più caldo", insieme al suo opposto, sarebbero l'infinito.

PROTARCO Mi sembra così, Socrate. Come dicevi, si tratta di concetti difficili da seguire. Ma se colui che interroga e colui che è interrogato [24e] li dicono ancora una volta e poi ancora una volta, potremmo far vedere di essere sufficientemente in sintonia.

SOCRATE Dici bene, e allora cerchiamo di fare così. Adesso rifletti se questo potremo indicarlo come indice della natura dell'infinito, per non dilungarci trattando ogni aspetto.

PROTARCO Quale indice?

SOCRATE Tutto quello che ci sembrerà diventi "più" e "meno", e che accoglie il "fortemente" e il "dolcemente", il "troppo" e tutte le altre cose simili, [25a] tutto questo va posto nella classe dell'infinito come in quella dell'unità, secondo il discorso di prima, per cui tutto ciò che era lacerato e diviso bisognava radunarlo, conferendogli, per quanto possibile, un'unica natura, se ricordi.

PROTARCO Ricordo.

SOCRATE Dunque ciò che non accoglie queste cose, vale a dire tutto quello che accoglie il contrario di esse, per prima cosa "l'uguale" e "l'uguaglianza", e dopo di questo "l'uguale" e il "doppio", e tutto quello che è numero in relazione al numero [25b] e misura in relazione alla misura, se considerassimo tutto questo all'interno del finito, ci sembrerà di agire bene?

PROTARCO Benissimo, Socrate.

SOCRATE E sia. Quale forma diciamo che abbia questo terzo genere mescolato con gli altri due?

PROTARCO Lo dirai tu a me, come credo.

SOCRATE No, sarà un dio, se mai un dio porge orecchio alle mie preghiere.

PROTARCO Prega e pensaci.

SOCRATE Ci penso: e mi sembra che adesso uno di essi ci sia diventato amico.

PROTARCO [25c] Come puoi affermarlo e quale prova ne adduci?

SOCRATE Te lo spiegherò chiaramente: e tu seguimi con il ragionamento.

PROTARCO Dimmi pure.

SOCRATE Abbiamo appena parlato di ciò che è più caldo e di ciò che è più freddo. Giusto?

PROTARCO Certamente.

SOCRATE Aggiungi a quelli ciò che è "più secco" e il "più umido", e il "maggiore" e il "minore", e ciò che è "più veloce" e "più lento", e "più grande" e "più piccolo" e quanto abbiamo prima raccolto in unità nella natura che accoglie in sé il "più" e il "meno".

PROTARCO [25d] Alludi alla natura dell'infinito?

SOCRATE Certo. Dopo di ciò in essa mischiavi la stirpe del finito.

PROTARCO E quale?

SOCRATE Alludo a quel genere del finito che ora non abbiamo riunito, dovendo invece farlo così come avevamo fatto con la natura dell'infinito raccogliendola in uno. Ma forse anche ora si farà la stessa cosa, se, radunando quei due, anch'essa diventerà evidente.

PROTARCO Di quale parli e cosa intendi dire?

SOCRATE Si tratta del genere di ciò che è "uguale" e di ciò che è "doppio" e di quanto fa smettere che le cose siano opposte [25e] fra di loro e avverse, rendendole misurabili e concordi, introducendo in esse il numero.

PROTARCO Capisco. Mi sembra che tu sostieni che, mescolando questi elementi di cui abbiamo parlato, derivi l'origine di nuove realtà per ciascuna di queste mescolanze.

SOCRATE Mi pare che hai inteso perfettamente.

PROTARCO Dimmi allora.

SOCRATE Forse nelle malattie la corretta unione di questi elementi dà origine alla stirpe della salute?

PROTARCO [26a] Ma certamente.

SOCRATE E in ciò che è acuto e in ciò che è grave, in ciò che è veloce e in ciò che è lento – che sono tutti infiniti – non vi sono forse questi stessi elementi? E non portano a a compimento l'infinito rendendo nel contempo pienamente

compiuta la musica?

PROTARCO Benissimo.

SOCRATE Trovandosi questa mescolanza anche nel freddo dell'inverno e nel caldo dell'estate, sottrae ciò che è eccessivo e infinito, e realizza ciò che è moderato e proporzionato.

PROTARCO E allora?

SOCRATE [26b] Allora le stagioni e quanti sono i beni in nostro possesso non scaturiscono da queste cause, vale a dire dalla mescolanza dell'infinito e di ciò che è finito?

PROTARCO E come no?

SOCRATE E tralascio innumerevoli altre cose, quali la bellezza e la forza che si trovano con la salute e altre varie e splendide qualità che si trovano nell'anima. Questa era la dea,[5] caro Filebo, che vedendo violenza e malvagità insite in tutte le cose e osservando che in esse non vi era limite al piacere e all'abbondanza, stabilì una legge e un ordinamento che contenessero un limite: e tu affermi che fece solo danni, [26c] mentre al contrario io sostengo che essa è stata motivo di salvezza. E a te, Protarco, cosa sembra?

PROTARCO Queste affermazioni mi sembrano assennate, Socrate.

SOCRATE Dunque ho parlato di tutti questi tre generi, se hai capito.

PROTARCO Sì, credo di aver capito. Mi sembra che tu affermi che uno è l'infinito, ma uno è anche il secondo, ovvero il finito, nelle cose che sono. Quanto al terzo, non ho perfettamente capito che cosa volevi dire.

SOCRATE La quantità di ciò che trae origine dal terzo genere, o carissimo, ti sconvolge. Eppure molte erano le stirpi che offriva l'infinito, [26d] tuttavia una volta contrassegnate con il genere del più e del suo contrario apparvero come un unità.

PROTARCO Vero.

SOCRATE E non ci procurava fastidi né il fatto che l'infinito avesse molti aspetti né che fosse uno per natura.

PROTARCO E come no?

SOCRATE Non avremmo affatto potuto. Ma tu devi affermare che ho definito questo terzo genere – considerando l'unità come un tutto che deriva da questi elementi – come ciò che dà origine alla sostanza e che è costituito dalle misure che realizzano il finito.

PROTARCO Ho capito.

SOCRATE [26e] Ma oltre a questi tre generi, dicevamo allora che bisognava prenderne in considerazione un quarto: si tratta di una ricerca comune. considera se ti sembra che sia necessario che tutte le cose che sono generate siano generate per una causa.

PROTARCO Sì, mi sembra: come potrebbe generarsi separata da questa?

SOCRATE Dunque la natura di "ciò che agisce" non differisce per nulla dalla causa se non per il nome, e "ciò che agisce" e "ciò che è causa" si potrebbero definire giustamente definire una unità?

PROTARCO Giustamente.

SOCRATE [27a] Scopriremo che "ciò che subisce" e "ciò che è generato" non differiscono affatto, se non nella definizione, come abbiamo appena detto. oppure no?

PROTARCO È così.

SOCRATE E dunque il "ciò che agisce" è, secondo natura, la guida, mentre "ciò che subisce" segue ed è generato dopo di quello?

PROTARCO Certamente.

SOCRATE Altra e non identica cosa è la causa in relazione a ciò che è asservito alla causa del divenire.

PROTARCO E allora?

SOCRATE Forse tutti e tre i generi non ci hanno presentato le cose generate e tutte quelle che da esse derivano?

PROTARCO Certo.

SOCRATE [27b] Non diciamo che è proprio questo quarto genere che modella tutte queste cose, vale a dire la causa, essendo stato sufficientemente chiarito che esso è altro rispetto a quelle?

PROTARCO Sì, è altra cosa.

SOCRATE Sarebbe corretto, ora che abbiamo distinto i quattro generi, contarli uno dopo l'altro, per ricordare ciascuno nella sua unità.

PROTARCO E allora?

SOCRATE Dico che il primo è il genere dell'infinito, il secondo del finito, poi dalla loro mescolanza nasce il terzo, che è l'essere generato: ma se dico che la causa di questa mescolanza e della genesi dell'essere [27c] è il quarto genere non sbaglio in qualcosa?

PROTARCO E come?

SOCRATE Avanti, allora! Dopo questi problemi quale discorso affrontiamo e con quali intenzioni giungiamo sin qui? Non erano forse queste? Ricercavamo se il secondo posto si dovesse assegnare al piacere o all'intelligenza. Non era così?

PROTARCO Sì, è così.

SOCRATE E forse ora, operate queste separazioni, non potremmo onorevolmente portare a termine la contesa sul primo e sul secondo, questioni su cui prima abbiamo avuto una controversia?

PROTARCO Forse.

SOCRATE [27d] Avanti! Abbiamo stabilito che la vita

mista di piacere e di intelligenza vinceva. Era così?

PROTARCO Sì.

SOCRATE Allora vediamo qual è questa vita e a quale genere appartiene.

PROTARCO E come no?

SOCRATE Diremo che è parte del terzo genere, credo: infatti non risulta dalla mescolanza di due elementi, ma da tutti gli elementi infiniti legati dal finito, sicché questo tipo di vita che riporta la vittoria potremmo a ragione considerarlo parte del terzo genere.

PROTARCO Giustissimo.

SOCRATE [27e] Ebbene: e che dici della tua vita, Filebo, che è piacevole ed è priva di questa mescolanza? In quali generi tra quelli enunciati potremmo correttamente considerarla? Ma rispondimi a quest'altra domanda prima di rivelarlo.

PROTARCO Dimmi.

SOCRATE Piacere e dolore contengono in sé una limitazione oppure sono fra quelle cose che accolgono il "più" e il "meno"?

FILEBO Certo, sono tra le cose che accolgono il "più", Socrate: poiché il piacere non sarebbe completamente un bene, se non fosse generato infinito, sia riguardo l'estensione, sia riguardo il "più".

SOCRATE [28a] E neppure il dolore corrisponderebbe totalmente al male, Filebo: sicché noi due dobbiamo considerare se ci sia qualcosa di diverso dalla natura dell'infinito che procuri ai piaceri una parte di bene. E questi due appartengano pure per te al genere delle cose infinite: quanto invece all'intelligenza, alla scienza, al pensiero, in quale dei generi che abbiamo detto prima, cari Protarco e Filebo, possiamo ora situarli senza compiere empietà? Non mi sembra infatti di poco conto il rischio che corriamo

rispondendo correttamente o no alla domanda ora posta.

FILEBO [28b] Tu onori il tuo dio, Socrate.

SOCRATE E tu, amico, la tua divinità. In ogni caso noi dobbiamo rispondere alla domanda che è stata posta.

PROTARCO Socrate ha ragione, Filebo, e gli si deve ubbidire.

FILEBO Ma prima non hai scelto di parlare in vece mia, Protarco?

PROTARCO Certo. Ma ora mi trovo in difficoltà e ho bisogno, Socrate, che proprio tu diventi il nostro portavoce, perché noi non pronunciamo qualche parola stonata, commettendo mancanze nei confronti del tuo atleta.

SOCRATE [28c] Bisogna obbedire, Protarco: e infatti non ordini nulla di difficile. Ma in effetti forse ti ho turbato con questo gioco da fanciulli del rendere onore alla divinità, come dice Filebo, benché ti volessi domandare a quale genere appartenesse la mente e la scienza?

PROTARCO Senz'altro, Socrate.

SOCRATE È facile: tutti i sapienti, e loro sì che venerano effettivamente se stessi, affermano concordemente che la mente è per noi il re del cielo e della terra. E forse hanno ragione. Se vuoi, faremo un'analisi più approfondita proprio su questo stesso genere.

PROTARCO [28d] Parla come credi, senza calcolare la lunghezza del discorso e senza farti degli scrupoli per noi, Socrate, dal momento che non ci darai fastidio.

SOCRATE Dici bene. Cominceremo formulando di nuovo la domanda in questo modo.

PROTARCO Come?

SOCRATE Dobbiamo forse dire, Protarco, che la potenza dell'irrazionale guidi senza alcun progetto o direzione tutte le cose – e ciò che si definisce il tutto – oppure, al contrario,

come dicevano quelli prima di noi, che vi è una mente e un'intelligenza meravigliosa che è ordinata e che fa da guida?

PROTARCO [28e] Niente di queste cose, carissimo Socrate: anzi, quello che stai dicendo ora non mi sembra neppure permesso dalla legge divina. Affermare però che la mente ordina tutte le cose è degno dello spettacolo del cosmo, e del sole, e della luna e degli astri e di tutte le loro orbite, e io non potrei parlare diversamente su di essi, né avere diversa opinione.

SOCRATE Allora vuoi che anche noi accordandoci con i nostri antenati [29a] conveniamo che le cose stanno proprio così, e non solo riteniamo di dover sostenere senza rischi affermazioni di altri, ma anche corriamo tutti insieme il pericolo e ci esponiamo alla critica, quando arrivi uno straordinario personaggio a dirci che le cose non stanno così ma sono ingovernabili?

PROTARCO E perché non dovrei volere?

SOCRATE Avanti, presta attenzione al discorso che si fa ora incontro a noi e che riguarda queste cose.

PROTARCO Parla.

SOCRATE Per quanto riguarda gli elementi che compongono la natura di tutti i corpi degli esseri viventi, noi possiamo riconoscere il fuoco e l'acqua, l'aria e la terra[6] – secondo quell'esclamazione che dicono che sia pronunciata da chi viene colto in una tempesta – i quali vengono a trovarsi all'interno della struttura.

PROTARCO [29b] Certo. Siamo effettivamente in balia di una tempesta per le difficoltà che vi sono nei discorsi che stiamo facendo.

SOCRATE Coraggio, per ciascuno di questi elementi che sono in noi presta attenzione a questo fatto.

PROTARCO Quale?

SOCRATE Al fatto che ciascuno di essi si trova in noi in

minima quantità, ed è quasi nullo, e non si presenta mai in nessun caso da solo, e il suo valore non corrisponde adeguatamente alla sua natura. cogliendo quello che dico in un solo elemento fai per tutti gli altri le medesime considerazioni. Prendiamo l'esempio del fuoco che è in noi, ma che è anche nel tutto.

PROTARCO Ebbene?

SOCRATE [29c] In noi è presente in quantità minima, ed è senza vigore e insignificante, mentre preso nel tutto è meraviglioso in tutta l'estensione, la bellezza e la forza che gli sono proprie.

PROTARCO Ciò che dici è vero.

SOCRATE E allora? Il fuoco che è in tutte le cose si nutre e si genera e si accresce ad opera di questo fuoco, vale a dire dal fuoco che è dentro di noi, oppure al contrario il mio e il tuo e quello degli altri esseri viventi ottiene tutte queste cose da quello?

PROTARCO Quanto domandi non è degno di risposta.

SOCRATE [29d] Giusto. Tu dirai, credo, le stesse cose a proposito della terra che si trova negli esseri viventi, quella di qui e quella che è nel tutto, e di tutti gli altri elementi sui quali ti interrogai poco fa. Rispondi così?

PROTARCO E chi mai sembrerebbe sano di mente se desse una risposta diversa?

SOCRATE Nessuno, certo. Ma seguimi su quel che viene dopo. Osservando che tutti quegli elementi di cui si è appena detto sono mescolati in un'unità, non li chiamammo con il nome di corpo?

PROTARCO E dunque?

SOCRATE [29e] Capisci che si tratta della stessa cosa anche a proposito di quello che chiamiamo cosmo: infatti sarebbe in egual modo un corpo, risultante dall'unione di questi elementi.

PROTARCO Quello che dici è giustissimo.

SOCRATE Il nostro corpo si nutre interamente da quel corpo, oppure dal nostro quello si nutre, e riceve e possiede quanto si è detto adesso di quegli elementi?

PROTARCO Anche quest'altra domanda non è degna di risposta.

SOCRATE [30a] E che? E questa è degna? Cosa dici?

PROTARCO Dimmi quale.

SOCRATE Non diremo che il nostro corpo possiede l'anima?

PROTARCO È chiaro che lo diremo.

SOCRATE Da dove, caro Protarco, l'avrebbe ricevuta, se il corpo del tutto non fosse animato e non avesse caratteristiche identiche a questo e addirittura del tutto più belle?

PROTARCO È chiaro, da nessuna altra parte, Socrate.

SOCRATE Non crediamo, Protarco, che di quei quattro generi – il finito e l'infinito e la loro mescolanza, e il genere della causa [30b] che è quarto e si trova in tutte le cose – proprio quest'ultimo che procura l'anima e origina l'esercizio del corpo e la scienza medica per il corpo malato e in altri casi ristora e cura, sia definito come la sapienza totale e dalle svariate forme, mentre di questi stessi elementi che sono in tutto il cielo, in parti enormi, e ancora nella loro bellezza e allo stato puro, per questi non abbia escogitato la natura di ciò che è più bello e più onorevole.

PROTARCO [30c] Ma un ragionamento di questo tipo non avrebbe alcun valore.

SOCRATE Se allora questo discorso non si può fare, seguendo l'altro discorso che spesso abbiamo fatto, potremmo dire meglio che esiste nel tutto un immenso infinito, e una sufficiente quantità di finito, e una causa non

di poco valore che li sovrintende, che dispone e ordina gli anni, le stagioni e i mesi, e che sarebbe giusto definire "mente" e "sapienza".

PROTARCO Giustissimo.

SOCRATE Ma la sapienza e la mente senza l'anima mai potrebbero esistere.

PROTARCO No, certo.

SOCRATE [30d] Dirai che all'interno della natura di Zeus vi sono un'anima e una mente regali, in virtù del potere della causa, e altri elementi positivi negli altri dèi, e lo dici nella maniera che è più gradita a ciascuno.

PROTARCO Certo.

SOCRATE Non penserai che noi abbiamo pronunciato invano questo discorso, Protarco, ma è una conferma di quelli che già anticamente rivelavano come la mente guidi sempre il tutto.

PROTARCO Certo.

SOCRATE E ha fornito alla mia ricerca una risposta, e cioè che la mente [30e] appartiene a quel genere detto della causa del tutto. Hai già ora la risposta.

PROTARCO La posseggo, e mi basta. Eppure mi hai risposto in modo enigmatico.

SOCRATE Talvolta il gioco, Protarco, rappresenta una pausa nella fatica della riflessione.

PROTARCO Dici bene.

SOCRATE [31a] Ora, amico, a qual genere appartenga e quale sia la sua forza, lo abbiamo dimostrato in modo abbastanza preciso.

PROTARCO Certo.

SOCRATE E analogamente ci è chiaro ormai il genere del piacere.

PROTARCO Certamente.

SOCRATE Riguardo alla mente e al piacere dobbiamo anche ricordare che la prima è affine alla causa e appartiene in definitiva al suo genere, mentre il piacere è infinito e appartiene a un genere che non ha e non avrà in sé e da sé principio, né mezzo né fine.

PROTARCO [31b] E come non ricordarlo?

SOCRATE Occorre vedere, dopo di ciò, dove si trova ciascuno dei due, e in quale condizione dell'animo si generano, qualora si generino. Innanzi tutto il piacere: come abbiamo esaminato per primo il genere cui appartiene, così condurremo per prima questa indagine. E però non potremo mai esaminarlo adeguatamente, se la nostra analisi sarà separata da quella sul dolore.

PROTARCO Se dobbiamo prendere questa strada, prendiamola.

SOCRATE Abbiamo, tu e io, la stessa opinione sulla loro origine?

PROTARCO [31c] Quale opinione?

SOCRATE Mi sembra che dolore e piacere appartengano per natura al genere misto.

PROTARCO Ricordaci, caro Socrate, che cosa mai vuoi intendere per quel "misto" di cui si è parlato.

SOCRATE Lo farò per quanto mi sarà possibile, carissimo.

PROTARCO Dici bene.

SOCRATE Per "misto" alludevamo al terzo genere fra i quattro detti.

PROTARCO Intendi dire ciò che dicevi che stava dopo l'infinito e il finito, in cui avevi posto la salute e l'armonia?

SOCRATE [31d] Dici benissimo. Presta attenzione quanto più puoi.

PROTARCO Dimmi pure.

SOCRATE Voglio dire che, spezzandosi l'armonia che si

trova in noi, esseri viventi, avviene da quel momento la dissoluzione della nostra natura e contemporaneamente la nascita della sofferenza.

PROTARCO Quello che dici mi sembra verosimile.

SOCRATE Quando invece questa armonia torna di nuovo a riunirsi e rientra nella sua natura si deve dire che ha origine il piacere, se proprio dobbiamo fornire una breve e veloce spiegazione intorno a questioni di grandissima importanza.

PROTARCO [31e] Credo che sia giusto quello che tu dici, Socrate: ma proviamo a spiegare queste cose in modo ancora più chiaro.

SOCRATE Non è dunque più facile riflettere su quegli esempi noti a tutti e di evidenza scontata?

PROTARCO E quali esempi?

SOCRATE La fame: non è dissoluzione e dolore?

PROTARCO Certamente.

SOCRATE Ma il mangiare, poiché mi riporta di nuovo alla sazietà, è piacere?

PROTARCO Sì.

SOCRATE Anche la sete è corruzione e dolore, ma è piacere la possibilità che il liquido ha di ristabilire nuovamente [32a] l'umidità là dove c'era aridità. E quella separazione e dissoluzione contro natura, ovvero la sensazione di caldo soffocante, è dolore, mentre il ritorno secondo natura a una temperatura più fresca è piacere.

PROTARCO Certamente.

SOCRATE E il congelamento contro natura dell'umidità animale è dolore: mentre la strada che secondo natura porta a quella medesima condizione di prima e alla separazione di ciò che era congelato è piacere. In una parola, considera se ti pare logico il ragionamento per cui il genere che nasce

animato secondo natura dall'infinito [32b] e dal finito, come dicevo anche prima, qualora questo si corrompa, questa corruzione sia dolore, mentre se ritorna alla sua essenza primitiva, tale ritorno sia considerato piacere.

PROTARCO Sia pure così. Mi sembra che questo discorso abbia una sua logica.

SOCRATE Dobbiamo supporre allora che vi sia un unico genere del dolore e anche del piacere in queste due diverse disposizioni?

PROTARCO Supponiamolo.

SOCRATE Tieni presente che all'anima appartengono, in relazione all'attesa di questi due fenomeni, [32c] sia la dolce ed intrepida speranza prima delle cose piacevoli, sia la paura e il dolore prima di eventi dolorosi.

PROTARCO Questa è un'altra forma di piacere e di dolore e consiste nella separazione dell'anima dal corpo durante l'attesa di qualche evento.

SOCRATE Hai inteso nel modo giusto. E in queste specie del dolore e del piacere che, secondo la mia opinione, nascono entrambe pure e a quanto pare non mescolate, risulterà evidente che il genere che riguarda il piacere [32d] o può desiderarsi nella sua interezza, oppure dobbiamo applicare tale considerazione a qualche altra delle specie citate, mentre per il piacere e il dolore, come per il caldo e il freddo e tutte le sensazioni di questo tipo, ora sono desiderabili, ora no, non essendo dei beni, anche se talvolta alcuni di essi lo diventano quando accolgono la natura dei beni.

PROTARCO Quello che dici è verissimo, ovvero che quel che stiamo ora perseguendo deve prendere questa direzione.

SOCRATE Prima di tutto facciamo insieme questa considerazione: se è vero ciò che si diceva, [32e] cioè che la sofferenza consiste nella corruzione degli elementi naturali e

il piacere consiste invece nel loro riaggregarsi, riflettiamo allora sulla circostanza in cui non avvenga né corruzione né aggregazione, cioè sulla condizione in cui si troverà ciascuno degli esseri mortali quando le cose stiano in questi termini. Rispondi facendo molta attenzione: non sarà dunque assolutamente inevitabile che ogni essere vivente, nell'ultima fase descritta, non soffra né goda, né molto né poco?

PROTARCO Sì, è inevitabile.

SOCRATE E questa non è forse una nostra terza disposizione, [33a] oltre a quello di chi prova godimento e a quello di chi prova sofferenza?

PROTARCO E allora?

SOCRATE Avanti, e cerca di ricordartelo: non è cosa di poco conto, volendo dare una valutazione del piacere, ricordarsi se questa terza disposizione è in noi oppure no. Se vuoi, diciamo qualcosa su di essa.

PROTARCO Di' tu che cosa vuoi dire.

SOCRATE Per chi preferisce la vita dell'intelligenza, tu credi che nulla impedirebbe di vivere in questo modo.

PROTARCO [33b] Stai parlando di quella condizione per cui non si prova piacere né dolore?

SOCRATE A suo tempo si disse, quando si misero a confronto i tipi di vita, che assolutamente non doveva godere né molto né poco chi aveva scelto la via del pensiero e dell'intelligenza.

PROTARCO Sì, abbiamo detto effettivamente così.

SOCRATE Le cose allora stanno così per chi fa quella scelta: e non c'è nulla di insensato, visto che tra tutte le vite è la più divina.

PROTARCO Ma non risponde al vero pensare che gli dèi provino sia il godimento sia il suo contrario.

SOCRATE Certo, non risponde al vero. È sconveniente che

vi sia in essi l'una o l'altra di queste condizioni. Ma questo punto sarà ancora preso in esame in seguito, [33c] qualora mostri un nesso con il nostro discorso, e lo accosteremo alla mente come pretesto per il secondo posto, se non siamo in grado di farlo per il primo.

PROTARCO Quello che dici è verissimo.

SOCRATE E per quel che riguarda quest'altro genere dei piaceri, quello che dicevamo che appartiene all'anima, trae completamente origine dalla memoria.

PROTARCO E come?

SOCRATE Bisogna innanzitutto capire che cos'è mai la memoria, per quel che mi sembra, e può essere che prima ancora della memoria dobbiamo sapere che cos'è la percezione se in qualche modo si vorranno chiarire le cose su cui stiamo discutendo.

PROTARCO Come dici?

SOCRATE [33d] Tra i vari patimenti che riguardano ogni volta il corpo, tieni presente che alcuni si estinguono nel corpo prima di arrivare all'anima, lasciandola così indifferente, altri, attraversando sia il corpo sia l'anima, introducono nell'uno e nell'altra come una scossa particolare per ognuno di essi e comune ad entrambi.

PROTARCO Teniamolo a mente.

SOCRATE Parliamo correttamente se affermiamo che quei patimenti che non attraversano entrambi si celano alla nostra anima, mentre non si celano quelli che li attraversano?

PROTARCO [33e] E come no?

SOCRATE Ma non pensare assolutamente che io sostenga che questo celarsi è il luogo dove si origina l'oblio: poiché l'oblio è l'uscita di memoria, e la memoria, in quello che ho detto adesso, non è stata ancora generata. E parlare della perdita di ciò che non è e non è ancora stato generato è sbagliato. sei d'accordo?

PROTARCO E allora?

SOCRATE Allora cambia solo i nomi.

PROTARCO E come?

SOCRATE Invece di “celarsi all’anima”, qualora essa risulti indifferente alle scosse del corpo, chiama “insensibilità” quel fenomeno che [34a] adesso hai chiamato dimenticanza.

PROTARCO Ho capito.

SOCRATE Quando l’anima e il corpo si vengono a trovare in una comune disposizione e in un movimento comune essi si muovono, questo movimento potrai definirlo senza paura di sbagliare con il nome di “sensazione”.

PROTARCO Quello che dici è verissimo.

SOCRATE Non abbiamo ormai appreso quello che intendiamo definire “sensazione”?

PROTARCO E allora?

SOCRATE Dicendo che la memoria è la salvezza della sensazione, secondo la mia opinione diremmo bene.

PROTARCO [34b] Giusto.

SOCRATE Ma non diciamo che il ricordo differisce dalla memoria?

PROTARCO Forse.

SOCRATE E non lo diciamo a questo proposito?

PROTARCO Quale?

SOCRATE Quando l’anima afferra quanto può essa stessa in sé stessa, senza il corpo, quello che provava una volta insieme al corpo, diciamo che allora essa ha un ricordo. o no?

PROTARCO Certamente.

SOCRATE E qualora essa, dopo aver perduto la memoria sia di una sensazione sia di qualcosa che aveva appreso, successivamente la richiami di nuovo in sé stessa, [34c] anche tutto ciò lo chiamiamo con il nome di ricordo.

PROTARCO Quello che dici è giusto.

SOCRATE È questo è il motivo per cui si è detto ciò.

PROTARCO E quale?

SOCRATE Perché noi comprendessimo ancora meglio e il più chiaramente possibile il piacere dell'anima separato dal corpo e nello stesso tempo il desiderio: attraverso le cose dette, mi sembra che questi due concetti possano essere messi in luce.

PROTARCO Diciamo allora, Socrate, quello che viene dopo.

SOCRATE Bisognerebbe fare una ricerca dicendo molto sulla genesi del piacere e su tutte le forme che esso assume. [34d] Prima ancora ci sembra però che bisogna capire che cosa è mai e dov'è che si genera il desiderio.

PROTARCO Cominciamo la nostra analisi: non perderemo nulla.

SOCRATE Questo perderemo, Protarco: scoprendo quel che ora andiamo cercando perderemo la difficoltà che riguarda queste stesse questioni.

PROTARCO Hai detto bene. Cerchiamo di passare a quel che viene dopo queste cose.

SOCRATE Non dicevamo forse che fame e sete e molte altre condizioni simili [34e] sono dei desideri?

PROTARCO Assolutamente sì.

SOCRATE E a quale identità rivolgiamo la nostra attenzione per chiamare con un solo nome queste cose così differenti fra loro?

PROTARCO Per Zeus, non è facile a dirsi, Socrate, eppure si deve.

SOCRATE Riprendiamo di là, da quegli stessi punti.

PROTARCO Da dove?

SOCRATE Ogni volta che diciamo: «Ho sete» diciamo

qualcosa?

PROTARCO E come no?

SOCRATE È come se dicessi: «C'è un vuoto»?

PROTARCO Sì, e allora?

SOCRATE E dunque la sete non è desiderio?

PROTARCO Sì, di bevanda.

SOCRATE [35a] Di bevanda o della soddisfazione di un bisogno che la bevanda procura?

PROTARCO Della soddisfazione che procura la bevanda, credo.

SOCRATE Allora chi di noi è vuoto ha verosimilmente un desiderio che si muove nell'opposta direzione rispetto a ciò che sta provando: vale a dire che chi è vuoto vuole riempirsi.

PROTARCO Chiarissimo.

SOCRATE E allora? E allora chi in un primo tempo è vuoto, sia con la sensazione, sia con la memoria potrebbe stabilire da qualche parte un contatto con la soddisfazione di qualcosa, di cui mai né nel tempo presente né prima fece esperienza?

PROTARCO E come potrebbe?

SOCRATE [35b] D'altra parte se uno desidera qualcosa, di quella cosa ha desiderio, noi solitamente diciamo.

PROTARCO E come no?

SOCRATE E non si ha desiderio di ciò che si sta provando: aver sete è una sensazione di vuoto e il suo desiderio è quello di riempirlo.

PROTARCO Certo.

SOCRATE Un qualcosa che appartiene a quelli che hanno sete avrebbe allora contatto con il desiderio di riempimento.

PROTARCO È inevitabile.

SOCRATE Ed è impossibile che questo qualcosa sia un

corpo perché in un certo senso è vuoto.

PROTARCO Certo.

SOCRATE Resta l'anima che potrebbe avere un contatto con il desiderio di riempimento, [35c] ed è chiaro che è possibile tramite la memoria: con quale altro mezzo potrebbe stabilire un contatto?

PROTARCO Praticamente con nient'altro.

SOCRATE Comprendiamo allora la conclusione che possiamo tirare da questi discorsi?

PROTARCO Quale?

SOCRATE Questo discorso non ci dice che il desiderio sia proprio del corpo.

PROTARCO Perché?

SOCRATE Perché mostra che i tentativi di ogni essere vivente vanno sempre in direzione opposta alle condizioni in cui si trovano.

PROTARCO Certo.

SOCRATE E l'impeto che si muove in direzione opposta rispetto alle passioni sarebbe in grado di dimostrare che la memoria è all'opposto delle passioni.

PROTARCO Certo.

SOCRATE [35d] Dimostrando che la memoria sospinge verso la cosa desiderata il discorso ha rivelato che ogni impulso e desiderio e principio direttivo di ogni essere vivente è proprio dell'anima.

PROTARCO Giustissimo.

SOCRATE Dunque è ragionevole convincersi che il nostro corpo non avverta affatto sete, fame e altre simili esigenze.

PROTARCO Verissimo.

SOCRATE E a questo proposito facciamo anche queste considerazioni: mi sembra che il discorso voglia chiarirci un certo aspetto della vita proprio su questo punto.

PROTARCO [35e] Su quale punto e di quale vita stai parlando?

SOCRATE Dell'essere pieno e dell'essere vuoto e di tutto ciò che riguarda la salvezza e la distruzione degli esseri viventi, e se – trovandoci in una di queste due disposizioni – ora proviamo dolore, ora godiamo, secondo i mutamenti di condizione.

PROTARCO È così.

SOCRATE E che succede quando ci si trovi in mezzo a queste?

PROTARCO Come in mezzo?

SOCRATE Quando un tale soffre per una condizione, si ricorda dei piaceri che, se fossero presenti, farebbero cessare la sofferenza, benché a questo punto non sia ancora soddisfatto. E allora? [36a] Diciamo o non diciamo che questi si trova a metà strada fra due opposte condizioni?

PROTARCO Diciamolo.

SOCRATE Sarà in grado di soffrire o godere totalmente?

PROTARCO Sì, per Zeus, ma soffrendo di due specie di dolori: una sofferenza fisica, per quanto riguarda il corpo, e un desiderio dell'attesa per quanto riguarda l'anima.

SOCRATE Cosa dici, Protarco, quando parli di due specie di dolori? Forse avviene che uno di noi, quando è vuoto, ora si trova nella evidente speranza di essere soddisfatto, [36b] ora al contrario non nutre più speranze?

PROTARCO Certamente.

SOCRATE E a te non pare che chi ha speranza di essere soddisfatto gode per il fatto di ricordare questa soddisfazione, ma nel contempo, poiché è vuoto, soffre trovandosi in questa situazione?

PROTARCO È inevitabile.

SOCRATE Allora l'uomo e gli altri esseri viventi provano

piacere e dolore contemporaneamente.

PROTARCO Può darsi.

SOCRATE E che dire quando, essendo vuoto, uno dispera di ottenere una qualche soddisfazione? Non si verifica allora quella doppia condizione del dolore, che tu hai appena finito di individuare e che hai appunto ritenuto [36c] doppia?

PROTARCO Verissimo, Socrate.

SOCRATE Ci serviremo dell'osservazione di queste due opposte condizioni per questo scopo.

PROTARCO Quale?

SOCRATE Diremo che questi piaceri e questi dolori sono veri o falsi, oppure che alcuni sono veri e altri no?

PROTARCO E come sarebbero, Socrate, i falsi piaceri e i falsi dolori?

SOCRATE E come, Protarco, potrebbero essere vere o false, le paure, o le attese, oppure le opinioni?

PROTARCO [36d] Potrei convenire con te sulle opinioni, ma non sulle altre cose.

SOCRATE Come dici? Rischiamo di risvegliare un discorso non di poco conto.

PROTARCO Quello che dici è vero.

SOCRATE Ma se questo discorso aiuta a chiarire i punti già trattati, o figlio di quel grande uomo, conviene prenderlo in esame.

PROTARCO Certamente.

SOCRATE E allora si devono salutare gli altri punti prolissi del ragionamento e tutto ciò che vada oltre quello che ci interessa.

PROTARCO Perfetto.

SOCRATE [36e] Dimmi: c'è un fatto che mi stupisce di continuo e che riguarda queste stesse difficoltà che ora ci siamo messi davanti. Come dici? Non sono alcuni falsi e altri

veri, i piaceri?

PROTARCO E come no?

SOCRATE E né in veglia né in sogno, come dici, né in momento di follia, né nella demenza, non vi è alcuna persona cui sembrerebbe di godere, senza in realtà godere affatto, o cui sembrerebbe di soffrire, senza soffrire veramente.

PROTARCO Tutti abbiamo capito, Socrate, che le cose stanno proprio così.

SOCRATE Allora è giusto? Oppure dobbiamo cercare di capire se queste parole sono giuste oppure no?

PROTARCO Direi che dobbiamo cercare di capire.

SOCRATE [37a] Specifichiamo ancora più chiaramente quelle parole che abbiamo appena detto sul piacere e sull'opinione. consiste in qualche cosa per noi il possedere opinioni?

PROTARCO Sì.

SOCRATE E anche il provare piacere?

PROTARCO Sì.

SOCRATE E anche l'oggetto della nostra opinione consiste in qualche cosa?

PROTARCO E come no?

SOCRATE E ciò per cui prova piacere l'oggetto del piacere?

PROTARCO Certamente.

SOCRATE Allora ciò che congettura opinioni, le congetturi giustamente o no, non annulla la possibilità stessa di congetturarle.

PROTARCO [37b] E come no?

SOCRATE E così ciò che prova piacere, sia giusto o no tale piacere, è chiaro che non annullerà mai la possibilità di provare piacere.

PROTARCO Sì, le cose stanno così.

SOCRATE Dobbiamo cercare di capire perché siamo soliti considerare l'opinione ingannevole e veritiera, mentre il piacere sempre vero, quando in realtà l'attività del congetturare opinioni e il provare piacere sono toccati da una sorte simile.

PROTARCO Sì, dobbiamo capire.

SOCRATE [37c] Tu dici che dobbiamo capire perché ciò che è falso e ciò che è vero s'insinua nell'opinione e non solo nasce un'opinione in virtù di queste ragioni, ma una ben determinata fra le due?

PROTARCO Sì.

SOCRATE Dobbiamo inoltre convenire anche su questo punto, se per noi è possibile attribuire del tutto la qualità alle cose, mentre soltanto il piacere e il dolore non sono entrambi definibili secondo questo criterio?

PROTARCO È chiaro.

SOCRATE E questo non è affatto difficile da vedere, ovvero dar loro una definizione qualitativa. prima abbiamo detto che i dolori e i piaceri sono grandi e piccoli, e che proprio così sono caratterizzati gli uni e gli altri.

PROTARCO [37d] Sì, è così.

SOCRATE Se si aggiunge la malvagità a una di tali cose, Protarco, diremo che l'opinione è malvagia e malvagio è anche il piacere?

PROTARCO Certamente, Socrate.

SOCRATE E che succede se si aggiunge la rettitudine o il suo opposto a una di esse? Non diremo che è giusta quell'opinione, qualora contenga in sé la rettitudine, e così anche il piacere?

PROTARCO Necessariamente.

SOCRATE [37e] Se l'oggetto dell'opinione fosse sbagliato,

non dobbiamo accordarci sul fatto che l'opinione quando sbaglia non è giusta, né esercita correttamente la sua facoltà dell'opinare?

PROTARCO E come no?

SOCRATE E allora? Se osserviamo che un dolore o un piacere sbagliano in ciò per cui sono dolore e piacere, attribuiremo ad essi la definizione di "giusto", o "utile", o qualcun'altra ancora fra queste definizioni positive?

PROTARCO Non è possibile, se è vero che il piacere potrà sbagliare.

SOCRATE E spesso il piacere sembra accompagnarsi in noi non con una giusta opinione, ma con una menzognera.

PROTARCO E come no? Per quel che riguarda l'opinione, Socrate, [38a] in questo caso noi diciamo che è falsa, mentre per quel che riguarda il piacere, nessuno si sognerebbe di considerarlo falso.

SOCRATE Ma tu, Protarco, difendi con ardore il discorso che stiamo facendo sul piacere.

PROTARCO Nient'affatto, dico soltanto quel che sento dire.

SOCRATE Non vi è alcuna differenza per noi, o amico, tra il piacere che è accompagnato dall'opinione retta e dalla scienza, e il piacere accompagnato dalla falsità e dall'ignoranza che spesso si insinua in ciascuno di noi?

PROTARCO [38b] Certamente la differenza non è di poco conto.

SOCRATE Andiamo a vedere la loro differenza.

PROTARCO Conducimi dove ti sembra meglio.

SOCRATE Ti conduco in questa direzione.

PROTARCO Quale direzione?

SOCRATE L'opinione, diciamo, è per noi falsa e anche vera?

PROTARCO Lo è.

SOCRATE E il piacere e il dolore seguono spesso queste opinioni vere e false di cui abbiamo parlato.

PROTARCO Certamente.

SOCRATE Ma la nostra opinione e il tentativo di averne una non deriva ogni volta dalla memoria e dalla percezione?

PROTARCO [38c] Certamente.

SOCRATE Crediamo allora che questo sia l'atteggiamento da assumere intorno a queste cose?

PROTARCO E quale?

SOCRATE Non diresti che a chi veda da lontano una cosa che non vede con chiarezza spesso capiti di voler dare un giudizio su quello che vede?

PROTARCO Lo direi.

SOCRATE E dopo questo fatto non ci si interrogherà così?

PROTARCO Come?

SOCRATE «Che cos'è mai questa cosa che compare immobile davanti alla roccia e sotto un albero?». [38d] Ti sembra che un tale potrà parlare così a se stesso vedendo cose di tal genere apparire ai suoi occhi?

PROTARCO E allora?

SOCRATE E allora dopo di ciò quel tale, quasi dandosi una risposta, direbbe questo, che si tratta di un uomo. Dice bene?

PROTARCO Certamente.

SOCRATE E andando fuori dal seminato forse aggiungerebbe che quello che ha visto è una statua, opera di pastori.

PROTARCO Certamente.

SOCRATE [38e] E se accanto a lui ci sia qualcuno, ripeterà ad alta voce al vicino quelle stesse cose che ha detto a se stesso: e il discorso diventerà così quel che allora

chiamavamo “opinione”?

PROTARCO E allora?

SOCRATE Se invece fosse solo, pensando tra sé questa cosa, camminerebbe per molto tempo portandosela con sé.

PROTARCO Certamente.

SOCRATE E allora su questo punto la pensi come me?

PROTARCO Quale punto?

SOCRATE Talvolta mi sembra che la nostra anima assomigli a un libro.

PROTARCO E come?

SOCRATE [39a] Mi sembra che la memoria, combinandosi insieme alle sensazioni, e quelle disposizioni dell’anima, che si verificano in questa situazione, talvolta scrivano quasi delle parole nella nostra anima: e quando viene scritto il vero, accade che in noi vi siano opinioni vere e veri discorsi, ma se questo scrivano che è dentro di noi scrive il falso, deriveranno cose opposte alla verità.

PROTARCO [39b] Certo, mi pare sia così, e accetto le tue parole.

SOCRATE Devi però ammettere che anche un altro artefice si trova in quel caso nelle nostre anime.

PROTARCO E chi è?

SOCRATE Un pittore, che dopo lo scriba ritrae nell’anima una rappresentazione di quelle cose che sono state dette.

PROTARCO Come e in quale momento diciamo che vi sia questo artefice?

SOCRATE Quando, conducendo lontano dalla vista o da qualche altra sensazione l’oggetto delle opinioni e dei discorsi di un tempo, uno vede dentro di sé [39c] le immagini di ciò che è stato pensato o detto. Non avviene forse così dentro di noi?

PROTARCO Ma certamente.

SOCRATE E le rappresentazioni delle opinioni e dei discorsi veritieri sono veritiere, e false le rappresentazioni dei discorsi e delle false opinioni?

PROTARCO Certamente.

SOCRATE Se le cose che abbiamo detto sono giuste, facciamo ancora a questo proposito una considerazione.

PROTARCO Quale?

SOCRATE Voglio dire se è necessario che noi facciamo tali esperienze limitatamente al presente e al passato, e non nel futuro.

PROTARCO È sempre uguale in ogni tempo.

SOCRATE [39d] Non si è detto prima che i piaceri e i dolori che provengono dall'anima stessa vengono prima dei piaceri e dei dolori determinati dal corpo, sicché ci accade di provare in anticipo la gioia e il dolore per il tempo che verrà?

PROTARCO Verissimo.

SOCRATE Forse le rappresentazioni scritte e quelle disegnate che poco fa supponevamo che fossero dentro di noi sono valide per il tempo passato e quello presente [39e] e non per quello futuro?

PROTARCO Assolutamente sì.

SOCRATE Dici «assolutamente sì» perché tutte queste cose sono speranze rivolte al futuro, e noi, in fondo, per tutta la vita siamo carichi di speranza?

PROTARCO Proprio così.

SOCRATE Avanti, oltre alle cose già dette, rispondi anche a questa domanda.

PROTARCO Quale?

SOCRATE Un uomo giusto, e pio, e assolutamente buono non è forse gradito agli dèi?

PROTARCO E allora?

SOCRATE Come allora? E uno ingiusto e assolutamente

malvagio non è [40a] all'opposto dell'altro?

PROTARCO E come no?

SOCRATE E ogni uomo non è carico di molte speranze, come abbiamo detto poco fa?

PROTARCO E come no?

SOCRATE Vi sono discorsi in ciascuno di noi che chiamiamo con il nome di speranze?

PROTARCO Sì.

SOCRATE E anche le immagini che ci si rappresenta: sovente si crede di avere abbondanti ricchezze, e oltre a queste molti piaceri. E così uno si vede raffigurato mentre gode intensamente di tutto questo.

PROTARCO [40b] E come no?

SOCRATE Diciamo allora che di queste raffigurazioni ai buoni si presentano quelle veritiere in virtù della loro amicizia con gli dèi, mentre ai malvagi tutto l'opposto, oppure no?

PROTARCO Possiamo assolutamente dirlo.

SOCRATE Allora la raffigurazione dei piaceri è nondimeno presente anche nei malvagi, ma si tratta di piaceri fallaci.

PROTARCO E allora?

SOCRATE [40c] Fra gli uomini i malvagi godono di una gran quantità di piaceri fallaci, mentre i buoni di quelli veritieri.

PROTARCO Quanto dici è necessariamente vero.

SOCRATE A quanto ora diciamo, nell'anima umana vi sono piaceri fallaci che imitano in modo ridicolo quelli veri, e così i dolori.

PROTARCO Sì, vi sono.

SOCRATE L'attività del congetturare opinioni, per chi congettura opinioni, è sempre un'attività reale, ma talvolta non riguarda né le cose che sono, né quelle che sono state, né

quelle che saranno.

PROTARCO Certamente.

SOCRATE [40d] E questo è ciò che determina, io credo, l'opinione fallace e il fallace congetturare. O no?

PROTARCO Sì.

SOCRATE E che allora? Non si deve per forza stabilire una corrispondenza fra i dolori e i piaceri e quelle opinioni?

PROTARCO E come?

SOCRATE Dicendo cioè che chi generalmente gode – non importa quanto e come – può provare sempre effettivo godimento anche se talvolta non per le cose che sono né per quelle che sono state, e anzi, più spesso ancora, gode per cose che non saranno mai.

PROTARCO [40e] Sì, Socrate, è necessario stabilire così.

SOCRATE Lo stesso discorso non va forse fatto per il timore e il coraggio e tutti gli altri stati d'animo di questo genere, e cioè che anche tutti questi talvolta sono fallaci?

PROTARCO Ma certamente.

SOCRATE E allora? Possiamo dire che una cosa sono le opinioni malvagie e giuste, un'altra quelle fallaci?

PROTARCO Sì, sono altra cosa.

SOCRATE E, credo, anche per quanto riguarda i piaceri, riteniamo che non vi sia altra maniera possibile di considerarli malvagi, se non attraverso il loro essere fallaci.

PROTARCO [41a] Ma tu hai detto tutto l'opposto, Socrate. Infatti non si dovrebbero affatto considerare malvagi i dolori e i piaceri secondo il criterio della falsità, ma piuttosto quando essi si incontrano con un'altra grande e ben estesa forma di malvagità.

SOCRATE Dei piaceri malvagi e di come la malvagità li renda tali, diremo tra poco, se ci parrà opportuno. Di quei piaceri, invece, che in altra maniera sono considerati fallaci,

bisogna dire che sono molti, [41b] e spesso si trovano e nascono dentro di noi. Forse ci serviremo proprio di questo fatto per giudicarli.

PROTARCO E come no? Ammesso che ve ne siano di fallaci.

SOCRATE Ma certo che ci sono, Protarco, almeno secondo me. In ogni caso, fino a quando questo dato di fatto si trova in noi, è impossibile che sia inconfutabile.

PROTARCO Bene.

SOCRATE Facciamoci attorno a questo discorso, come degli atleti.

PROTARCO Andiamo.

SOCRATE Stiamo dicendo quel che dicevamo poco fa, se ricordiamo: [41c] e cioè che qualora i desideri di cui s'è parlato sono in noi, allora il corpo, per le condizioni in cui viene a trovarsi, si divide e si separa dall'anima.

PROTARCO Sì, lo ricordiamo, lo si disse prima.

SOCRATE E non era l'anima che desiderava condizioni opposte a quelle del corpo, mentre il corpo procurava la sofferenza o, attraverso una determinata disposizione, un certo piacere?

PROTARCO Era certamente così.

SOCRATE Pensa a quel che avviene in questi casi.

PROTARCO Dillo tu.

SOCRATE [41d] Accade allora, qualora si verifichi ciò, che dolori e piaceri stiano vicino, e le loro relative percezioni, benché opposte, stiano una vicino all'altra, cosa che si è appena dimostrata.

PROTARCO Sì, si è appena dimostrato.

SOCRATE E prima non si è detto e stabilito di convenire anche su questo?

PROTARCO Che cosa?

SOCRATE Che questi due, ovvero il dolore e il piacere, accolgono il “più” e il “meno”, e che appartengono entrambi all’infinito.

PROTARCO Sì, si è detto. E allora?

SOCRATE Qual è il criterio per giudicare rettamente queste cose?

PROTARCO [41e] Dove e come?

SOCRATE Se decidendo di giudicare queste cose si voglia distinguere ogni volta quale fra queste è in relazione all’altra maggiore e quale minore, quale è di più e quale è più intensa, ovvero il dolore in relazione al piacere, e il dolore in relazione al dolore, e il piacere in relazione al piacere.

PROTARCO Sì, è proprio così, questo è proprio il nostro intendimento nel giudicare.

SOCRATE E allora? Se nella vista, il vedere da lontano o da vicino [42a] una grandezza altera la verità e fa in modo che si congetturino opinioni fallaci, non accade lo stesso nei dolori e nei piaceri?

PROTARCO Certamente, Socrate.

SOCRATE L’affermazione che abbiamo fatto adesso va nel senso opposto di quella fatta un momento fa.

PROTARCO A quale alludi?

SOCRATE Allora le opinioni false e quelle vere riempivano i dolori e i piaceri delle disposizioni che esse portavano con sé.

PROTARCO [42b] Verissimo.

SOCRATE Adesso, mutando i piaceri e i dolori ogni volta per il fatto che li si osserva da lontano e da vicino, e messi contemporaneamente uno in relazione all’altro, i piaceri sembrano più grandi e più intensi accanto al dolore, e i dolori, accanto ai piaceri, sembrano trovarsi nella situazione opposta.

PROTARCO È necessario che le cose stiano in questi termini per le ragioni che hai detto.

SOCRATE Quanto più entrambi appaiono più grandi o più piccoli di quelli che sono, separando da ciascuno dei due ciò che appare ma che non è, [42c] non dirai che l'elemento che appare sia veridico, né oserai mai affermare che la parte di piacere e dolore che si basa su questa apparenza sia giusta e vera.

PROTARCO No, certamente.

SOCRATE Dopo queste cose vedremo se in questa direzione ci imbattiamo in piaceri e dolori ancora più falsi di questi che si manifestano e sono negli animali.

PROTARCO A quali alludi? E come può essere?

SOCRATE Si è detto spesso che, poiché la natura di ogni cosa si corrompe, accade che i dolori e le sofferenze, e i lamenti e tutto ciò che ha simili denominazioni, [42d] si verificano sia tramite aggregazione, sia tramite scomposizione, sia attraverso il pieno, sia attraverso il vuoto, sia per accrescimento, sia per deperimento.

PROTARCO Sì, si è detto più volte.

SOCRATE Quando avviene una ricomposizione nella propria natura, ammettiamo che il piacere consiste in questa ricomposizione.

PROTARCO Giusto.

SOCRATE Che cosa succede se nel nostro corpo non avviene nulla di questo?

PROTARCO E questo potrebbe mai accadere, Socrate?

SOCRATE [42e] Quello che tu domandi, Protarco, non c'entra nulla con il discorso.

PROTARCO E perché?

SOCRATE Perché non mi impedisci di riproporti la mia domanda.

PROTARCO Quale?

SOCRATE Se non accadesse quel che ho illustrato, Protarco, ti dirò: «Che cosa mai necessariamente ce ne deriverebbe?».

PROTARCO Se il corpo non è messo in agitazione in nessuna delle due direzioni, volevi dire?

SOCRATE Esattamente.

PROTARCO È chiaro questo fatto, Socrate, che in questo caso particolare né il piacere, né il dolore avrebbero mai origine.

SOCRATE [43a] Dici benissimo. Ma, credo, vuoi dire questo, che sempre una di queste condizioni si verifica di necessità in noi, come dicono i saggi: tutto scorre dall'alto al basso e viceversa.

PROTARCO Così dicono, e non mi pare che parlino in modo sconsiderato.

SOCRATE E come potrebbero, visto che sconsiderati non sono? Ma voglio sottrarmi a questo discorso che ci assalta. Penso di fuggire in questa direzione, e tu fuggi con me.

PROTARCO Dimmi per dove.

SOCRATE Diciamo a costoro: le cose stiano dunque così. [43b] E tu invece rispondi se tutte le cose che provano gli esseri animati, queste le senta chi le subisce, e a noi non sfugga né la crescita, né alcuna altra cosa di quelle che proviamo. O è tutto il contrario?

PROTARCO È tutto il contrario. Tutte queste cose ci sfuggono.

SOCRATE Dunque quello che abbiamo detto poco fa non è stato detto bene, e cioè che i mutamenti dall'alto al basso e viceversa producono i dolori e i piaceri.

PROTARCO E allora?

SOCRATE [43c] Detta così, l'affermazione risulterà

migliore e inattaccabile.

PROTARCO E come?

SOCRATE Dire che i grandi mutamenti ci procurano dolori e piaceri, mentre quelli contenuti e di poco valore non portano assolutamente in nessuna di queste due direzioni.

PROTARCO E questo modo di dire è più giusto dell'altro, Socrate.

SOCRATE Se le cose stanno così, ritornerebbe di nuovo quel tipo di vita di cui si è parlato un momento fa.

PROTARCO Quale?

SOCRATE Quella che dicevamo che fosse priva di dolori e di gioie.

PROTARCO Quello che dici è verissimo.

SOCRATE Da ciò deriva che poniamo tre tipi di vita per noi, uno dolce, l'altro luttuoso, [43d] e un altro ancora che non è nessuno dei due. Oppure come diresti a questo proposito?

PROTARCO Non direi diversamente che in questo modo, e cioè che tre sono i tipi di vita.

SOCRATE E il non provare dolore sarà identico al provare piacere?

PROTARCO E come no?

SOCRATE Quando senti dire che la migliore fra tutte le cose consiste nel trascorrere senza dolore tutta la vita, che cosa mai credi che quel tale voglia dire?

PROTARCO Mi sembra che con il termine "dolce" voglia definire il non provare dolore.

SOCRATE [43e] Di tre cose che noi abbiamo, quelle che vuoi, supponi, per usare i nomi più belli, che la prima sia oro, la seconda argento, la terza nessuna di queste due.

PROTARCO Supponiamo.

SOCRATE La cosa che non è nessuna di questi, potrebbe

essere l'una e l'altra, ovvero oro e argento?

PROTARCO E come?

SOCRATE Non potendo correttamente affermare che la vita di mezzo è dolce o luttuosa nello stesso tempo, se lo si pensasse, sarebbe un'opinione sbagliata, né lo si direbbe a ragione, se lo si dicesse, secondo un corretto ragionamento.

PROTARCO E come infatti?

SOCRATE [44a] Ma, amico, sappiamo che ci sono persone che dicono e pensano in questo modo.

PROTARCO Certamente.

SOCRATE Crederanno di godere allorquando non soffrono?

PROTARCO Di certo lo dicono.

SOCRATE Dunque pensano di godere in quel momento: infatti non lo direbbero.

PROTARCO Può darsi.

SOCRATE E avranno opinioni fallaci sul godimento, se per l'appunto la natura del non provare dolore è ben separata da quella del godere?

PROTARCO Sì, sono separati.

SOCRATE Dobbiamo forse convincerci che tre sono i tipi di vita di cui s'è detto poco fa, [44b] oppure solo due, ovvero il dolore che è un male per gli uomini e la liberazione dai dolori, e definire col nome di "piacevole" quest'ultima cosa che di per sé è un bene?

PROTARCO Perché ci dobbiamo porre questa domanda, Socrate? Non capisco.

SOCRATE Allora in realtà non riconosci i nemici del nostro Filebo, Protar co?

PROTARCO Di chi stai parlando?

SOCRATE Parlo di coloro che abilmente parlano delle cose della natura e dicono che i piaceri non esistono affatto.[7]

PROTARCO E allora?

SOCRATE [44c] Dicono che tutti quelli che gli amici di Filebo chiamano "piaceri" sono una fuga dal dolore.

PROTARCO E tu ci consigli di prestare fede a costoro o no, Socrate?

SOCRATE No, ma di loro ci si deve servire come di indovini che non praticano l'arte divinatoria in maniera perfetta, ma con senso di fastidio; e poiché essi hanno una nobiltà naturale, odiano la potenza del piacere, ritenendo che esso non sia affatto sano, sicché considerano quella capacità di sedurre che porta con sé una sorta di incantesimo, e non un piacere. [44d] potresti servirti di costoro per quanto riguarda queste loro concezioni sul piacere ed esaminare gli altri loro sprezzanti giudizi: dopo di ciò verrai a conoscenza di quelli che a me sembrano essere veri piaceri, perché, dopo averla considerata dal punto di vista dell'uno e dell'altro discorso, possiamo giudicare la potenza di esso.

PROTARCO Dici bene.

SOCRATE Inseguiamo costoro come fossero alleati, sulle tracce della loro scontentezza. credo che, prendendo spunto da chissà quali lontane premesse, si pongano una domanda di questo tipo: se volessimo osservare la natura di qualsiasi genere, [44e] come per esempio la natura di ciò che è duro, capiremmo di più rivolgendo la nostra attenzione a ciò che durissimo al massimo grado oppure a ciò che è al minimo grado nella scala della durezza? Bisogna che tu risponda, Protarco, a questi uomini insofferenti e a me.

PROTARCO Certamente, e io dico loro che dobbiamo guardare al primo grado della scala di grandezza.

SOCRATE Se per quanto riguarda il genere del piacere volessimo vedere qual è mai la sua natura, dovremmo allora rivolgere la nostra attenzione non ai piaceri che occupano il grado più basso nella scala dell'intensità, [45a] ma a quelli

che diciamo occupare il punto più alto, ovvero il grado di intensità maggiore.

PROTARCO Tutti sarebbero d'accordo con te adesso.

SOCRATE Ma i piaceri che, come diciamo spesso, sono alla nostra portata e fra tutti i più grandi non sono appunto gli stessi che riguardano il corpo?

PROTARCO E come no?

SOCRATE E sono e diventano più intensi in coloro che soffrono per le malattie o in coloro che stanno bene? Facciamo attenzione a non inciamparci dando una risposta avventata. Forse [45b] potremmo rispondere: in coloro che stanno bene.

PROTARCO Mi sembra verosimile.

SOCRATE E allora? Non sono forse superiori proprio quei piaceri che sono preceduti dai desideri più intensi?

PROTARCO Questo è vero.

SOCRATE Ma quelli che hanno la febbre e soffrono di analoghe affezioni non hanno più sete e più freddo, provando con più intensità tutto ciò che il nostro fisico è solito provare? E, avendo più necessità di un sano, non provano piaceri più intensi quando vengono soddisfatti? o diremo che questa asserzione non è vera?

PROTARCO Certamente quel che è stato detto sembra vero.

SOCRATE [45c] E allora? Non risulteremmo nel giusto se affermassimo che uno, volendo osservare i piaceri più intensi, deve rivolgersi non verso le persone sane, ma verso chi è malato? cerca di capire che non ti interrogo con l'intenzione di sapere se i malati gravi provino più piacere dei sani, ma mi interessa scoprire qual è l'intensità del piacere, e dove ogni volta si verifica il massimo grado di tale intensità. Diciamo che bisogna capire qual è la sua natura, e quale dicono che sia quelli che affermano che il piacere non

esiste affatto.

PROTARCO [45d] Ma io seguo abbastanza il tuo discorso.

SOCRATE Forse, Protarco, potrai dimostrarlo. Ma rispondi: nell'intemperanza puoi osservare piaceri più intensi – non dico più numerosi, ma superiori per forza ed intensità – che nella vita dove regna la moderazione? Rispondimi facendo attenzione.

PROTARCO Ho capito quel che vuoi dire, e vedo che vi è molta differenza. per quanto riguarda le persone moderate, esse sono fedeli alla massima [45e] che ogni volta esorta: «Nulla di troppo».[8] Quanto invece alle persone che sono smodate e intemperanti, il violento piacere che li domina fino alla follia li scredita.

SOCRATE Bene. E se le cose stanno così, è chiaro che i grandi piaceri e anche i grandi dolori si sviluppano in un certo malessere dell'anima e del corpo, e non nella virtù.

PROTARCO Certamente.

SOCRATE Dopo averne prescelti alcuni, bisogna osservare i criteri in base ai quali definivamo questi piaceri come i più intensi.

PROTARCO [46a] Sì, è necessario.

SOCRATE Osserva quali sono i caratteri dei piaceri che derivano da questi mali.

PROTARCO Da quali?

SOCRATE Parlo dei piaceri propri di quelle indecenti malattie, odiati da coloro che noi prima chiamavamo persone insofferenti.

PROTARCO Quali piaceri?

SOCRATE Per esempio, il rimedio per chi è affetto dalla scabbia, rimedio che consiste nel grattarsi, e per altri mali di questo genere, i quali non necessitano di altre cure: ora, per gli dèi, questo male che si trova in noi come la chiamiamo?

piacere o dolore?

PROTARCO Mi sembra, Socrate, che si tratti di un male mescolato.

SOCRATE [46b] Non ho fatto questo discorso pensando a Filebo: ma senza condurre un esame di questi piaceri, Protarco, e di quelli che ad essi seguono, mai potremmo giudicare quel che stiamo investigando.

PROTARCO Dunque dobbiamo muoverci in direzione dei piaceri affini a questi.

SOCRATE Parli di quelli che partecipano della mescolanza?

PROTARCO Ma certamente.

SOCRATE Ci sono delle mescolanze che riguardano il corpo e che avvengono nel corpo, [46c] altre che riguardano l'anima e che avvengono nell'anima: noi scopriremo che i dolori che riguardano l'anima e il corpo sono mescolati ai piaceri, e li chiameremo tutti e due insieme ora piaceri, ora dolori.

PROTARCO E come?

SOCRATE Quando nella composizione o nella dissoluzione della propria natura un tale provi nello stesso tempo sintomi opposti, e ora provando i brividi di freddo arde dal caldo, ora bruciando per la febbre si sente gelare, e cerca di conservare una di queste condizioni, io credo, abbandonando l'altra, questa mescolanza che potremmo definire di "dolce" e "amaro", che si accompagna alla difficoltà di liberarcene, [46d] determina irritazione e infine una violenta tensione.

PROTARCO Quello che è stato appena detto è vero.

SOCRATE E di mescolanze di questo genere non risultano alcune dalla uguale composizione di dolori e di piaceri, mentre altre dalla composizione di diversi e più numerosi elementi?

PROTARCO E come no?

SOCRATE Devi dire che alcune di queste mescolanze sono rappresentate dal caso della scabbia di cui abbiamo detto adesso, e dal solletico, e si hanno quando i dolori superano i piaceri: se ciò che ribolle e ciò che produce infiammazione si trova all'interno, non è possibile arrivarci grattando e frizionando, [46e] perché si calma solo la parte in superficie, e allora, esponendo le parti interessate al caldo e al suo contrario, cambiando talvolta per il caldo eccessivo, ora si procurano immensi piaceri, ora al contrario, alle parti interne e non a quelle esterne procurano dolori misti a piaceri, in quella parte dove si rivolgono, separando violentemente ciò che era unito o unendo ciò che era separato, [47a] e ugualmente accostando i dolori ai piaceri.

PROTARCO Verissimo.

SOCRATE Quando una quantità maggiore di piacere si mischia in tutte le mescolanze di questo tipo, la parte di dolore che viene mescolata non procura forse prurito e una lieve irritazione, mentre la maggiore quantità di piacere che vi è mescolata procura eccitamento e talvolta frenesia, e dandogli un colorito diverso, facendogli assumere diverse posizioni, alterando i ritmi del respiro, procura in esso una passione violenta e grida senza alcun freno?

PROTARCO [47b] Certamente.

SOCRATE E ciò fa dire, amico, al malato e ad altri che gli sembra di morire nel godere di questi piaceri: e li insegue continuamente senza sosta, tanto più quanto è smodato e intemperante, e li definisce straordinari, e considera assai fortunato chi trascorre tutta la vita in essi.

PROTARCO Hai spiegato, Socrate, tutto quel che accade, pare, alla maggior parte degli uomini.

SOCRATE [47c] Almeno, Protarco, per quanto riguarda i piaceri che si verificano nella comunanza delle disposizioni

che prova il corpo e che risultano dalla mescolanza di sensazioni esteriori e prodotte dal suo interno: per quanto riguarda invece le disposizioni opposte a quelle del corpo e che l'anima fa scontrare fra loro, ovvero dolore contrapposto a piacere e piacere contrapposto a dolore nel contempo, sino al punto che entrambi giungano a un'unica fusione, si è già detto prima, e cioè che il vuoto ha desiderio di essere riempito, e mentre si gode della speranza, si soffre per l'essere vuoto. Ciò che prima non abbiamo detto, [47d] e adesso diciamo è che, quando l'anima entra in contesa con il corpo, vi è in tutti questi casi, straordinariamente numerosi, una sola commistione di dolore e di piacere.

PROTARCO Può darsi che quello che tu dici sia giustissimo.

SOCRATE Resta ancora una sola mescolanza di dolore e di piacere.

PROTARCO A quale alludi?

SOCRATE Dicevamo che spesso l'anima si mescola con se stessa.

PROTARCO Come possiamo dire una cosa di questo genere?

SOCRATE [47e] L'ira e la paura, la brama e il lamento, l'amore e la gelosia, l'invidia e quant'altro ancora, non sono questi alcuni dei dolori che tu poni fra quelli che discendono dall'anima stessa?

PROTARCO Certamente.

SOCRATE E non troveremo che sono colmi di piaceri straordinari? Oppure dobbiamo richiamare i versi che dicono: «spinge pure l'uomo ricco di pensiero alla collera, ed è molto più dolce del miele stillante».[9] [48a] E non troveremo altresì che i piaceri sono mescolati ai dolori nei lutti e nell'ardente brama?

PROTARCO No, le vicende dell'anima non potrebbero che

essere così, e non potrebbero avvenire diversamente.

SOCRATE E ricordi anche gli spettacoli tragici, quando si piange provando nello stesso tempo godimento?

PROTARCO E come no?

SOCRATE E la disposizione della nostra anima alle commedie, non pensi rifletta anche questa mescolanza di dolore e di piacere?

PROTARCO Non capisco.

SOCRATE [48b] Certo: non è assolutamente facile, Protarco, comprendere la disposizione dell'anima che si verifica di volta in volta in questo caso.

PROTARCO In effetti non mi sembra facile.

SOCRATE Vediamo di capire il concetto con uno sforzo tanto maggiore quanto più l'argomento è oscuro, perché anche nel resto si riesca più facilmente a comprendere l'unione di dolore e piacere.

PROTARCO Puoi parlare.

SOCRATE Il nome "invidia" pronunciato poco fa lo considererai tra i dolori dell'anima o che cosa?

PROTARCO Proprio così.

SOCRATE Ma colui che è invidioso mostrerà di godere dei mali dei suoi vicini.

PROTARCO [48c] Certamente.

SOCRATE L'ignoranza e quella condizione che definiamo stoltezza sono un male.

PROTARCO E allora?

SOCRATE E da queste cose eccoti sotto gli occhi quale sia la natura di ciò che è ridicolo.

PROTARCO Dimmi pure tu.

SOCRATE II punto principale della questione consiste in una certa forma di malvagità che prende il nome da una

condizione degli uomini: si tratta di una condizione che riguarda la malvagità nel suo complesso e che è opposta alle parole scritte a Delfi.[10]

PROTARCO Alludi al «conosci te stesso», Socrate?

SOCRATE [48d] Sì. È chiaro che l'opposto di quella massima sarebbe: «non conoscere minimamente te stesso».

PROTARCO E allora?

SOCRATE Protarco, prova a dividere questa massima in tre parti.

PROTARCO Come dici? Non penso di essere capace.

SOCRATE Dici che devo essere io a dividerla adesso?

PROTARCO Sì, lo dico e oltre a dirlo anche ti prego.

SOCRATE E non è forse inevitabile che ciascuno di quelli che ignorano sé stessi viva questa condizione sotto tre aspetti diversi?

PROTARCO E come?

SOCRATE [48e] Il primo aspetto riguarda le ricchezze: credere di essere più ricchi di quanto non sia in effetti il loro patrimonio.

PROTARCO Sono molti, infatti, quelli che vivono in tale condizione.

SOCRATE E molti di più quelli che pensano di essere più grandi e più belli, quanto a prestanza fisica, di quanto non siano in realtà.

PROTARCO Certamente.

SOCRATE Ancora più numerosi, credo, sono quelli che falliscono per quanto riguarda il terzo aspetto, quello dell'anima, pensando di essere superiori per valore, quando in realtà non lo sono.

PROTARCO È assolutamente così.

SOCRATE [49a] Non è forse appoggiandosi del tutto, fra le virtù, alla sapienza che la maggior parte di persone si riempie

di desideri di contese e di un falso apparire sapienti?

PROTARCO E come no?

SOCRATE E se qualcuno dicesse che tale condizione in cui ci si viene a trovare è tutto sommato un male, direbbe bene.

PROTARCO Certamente.

SOCRATE Questo, Protarco, dobbiamo ancora dividere, se, osservando l'invidia da un punto di vista puerile, ci accingiamo a vedere una insolita mescolanza di piacere e dolore. «come faremo a dividere?», tu dici. [49b] Quanto a tutti quelli che hanno sconsideratamente di se stessi questa opinione fallace, è inevitabile che anche a costoro come a tutti gli uomini si accompagnino loro ad alcuni forza e potere, ad altri, io credo, il contrario.

PROTARCO Sì, è inevitabile.

SOCRATE Allora dividi così: quelli deboli e incapaci di difendersi se sono ridicolizzati, dirai la verità se dici che sono ridicoli. Quelli invece in grado di difendersi e dotati di forza, dicendo che sono terribili e odiosi [49c] ne avrai fornito a te stesso una corretta definizione. L'ignoranza dei forti è infatti odiosa e turpe – ed è dannosa per chi si trova vicino, sia così com'è, sia sotto le varie forme in cui essa si manifesta – mentre quella dei deboli assume le caratteristiche e la natura del ridicolo.

PROTARCO Quello che dici è giustissimo. Ma in questo discorso non mi risulta ancora chiara la mescolanza di piacere e dolore.

SOCRATE Cerca di capire innanzitutto qual è il potere dell'invidia.

PROTARCO Parla pure.

SOCRATE [49d] Vi sono un dolore e un piacere ingiusti?

PROTARCO È inevitabile che accada.

SOCRATE E il godere delle sventure dei nemici non è

ingiusto né invidioso. O no?

PROTARCO E allora?

SOCRATE Mentre non è forse ingiusto vedere le sventure degli amici e non soffrire, anzi, addirittura godere?

PROTARCO E come no?

SOCRATE E non s'è detto che l'ignoranza è un male per tutti?

PROTARCO Giustamente.

SOCRATE E a proposito della falsa sapienza e della falsa bellezza degli amici e di tutto quanto ora abbiamo trattato [49e] quando abbiamo detto di dividerli in tre specie, e a proposito di quanto siano ridicole nei deboli e detestabili nei forti, diciamo o no ciò che dicevamo poco fa, e cioè che, qualora uno degli amici si trovi in tale condizione e non faccia danno agli altri, sia ridicolo?

PROTARCO Certamente.

SOCRATE E non riteniamo che questa condizione, essendo ignoranza, sia un male?

PROTARCO Certamente.

SOCRATE Proviamo gioia o dolore quando ridiamo di quella?

PROTARCO [50a] È chiaro che proviamo gioia.

SOCRATE Non dicevamo che è l'invidia che procura piacere per i mali degli amici?

PROTARCO Inevitabilmente.

SOCRATE Il discorso indica che, ridendo dei casi ridicoli degli amici, e mescolando così piacere ad invidia, noi uniamo piacere a dolore: e già prima riconoscemmo che l'invidia è come un dolore dell'anima, mentre il ridere è una sorta di piacere, e che i due fatti avvengono contemporaneamente in quest'ultima circostanza.

PROTARCO Vero.

SOCRATE [50b] Ora il discorso ci indica che nei lutti e nelle tragedie e nelle commedie, e non solo nelle rappresentazioni teatrali, ma anche in tutta la tragedia e la commedia della vita, dolori e piaceri sono mescolati insieme, e così in molte altre cose.

PROTARCO È impossibile non convenire su questo, Socrate, quand'anche si volesse sostenere polemicamente il contrario.

SOCRATE Prima abbiamo proposto come oggetto del nostro studio l'ira e il desiderio, il lamento e la paura, [50c] l'amore e la gelosia, l'invidia e altre simili cose in cui dicevamo avremmo trovato mescolati gli elementi di cui spesso oggi abbiamo parlato. È così?

PROTARCO Sì.

SOCRATE Abbiamo appreso che tutto quello che è stato esposto finora riguardava il lamento, l'invidia e l'ira.

PROTARCO E come non capirlo?

SOCRATE Ci restano ancora molte cose da trattare?

PROTARCO Certamente.

SOCRATE Per qual motivo soprattutto pensi che io ti abbia portato il caso della commedia a esempio della mescolanza? Forse non nella convinzione che è facile dimostrarti che questa fusione può verificarsi nelle paure, [50d] negli amori, e negli altri stati d'animo? Dunque, compreso ciò, mi permetti, senza che si vada ancora in questa direzione, di non dilungare troppo i ragionamenti, ma comprendi semplicemente questo, che il corpo senza l'anima e l'anima senza il corpo, e insieme l'uno con l'altro, sono colmi, nelle disposizioni in cui vengono a trovarsi, di piacere misto a dolore? Dimmi, ora: mi lasci andare o farai mezzanotte? Se dico ancora poche cose, mi lascerai andare libero. Di tutte queste questioni voglio farti un discorso domani, [50e] mentre per quel che mi resta oggi, voglio andare al giudizio

che Filebo ha preparato.

PROTARCO Dici bene, Socrate: ed esponi pure come preferisci quel che rimane da esporre.

SOCRATE Secondo una successione naturale, dopo i piaceri che risultano da una necessaria mescolanza, potremmo procedere alla volta di quelli puri.

PROTARCO [51a] Quello che dici mi va benissimo.

SOCRATE Proverò a indicarveli, mutando così l'oggetto della ricerca. Non posso affatto prestare fede a quelli che dicono che tutti i piaceri sono una tregua dei dolori, ma, come dicevo, mi servo di loro come di testimoni per dimostrare che di alcuni piaceri vi è solo l'opinione ma che in realtà non esistono affatto, e che alcuni altri apparendo nello stesso tempo enormi e numerosi risultano impastati con i dolori e con le cessazioni delle sofferenze più intense che riguardano il male del corpo e quello dell'anima.

PROTARCO [51b] Quali altri piaceri, Socrate, si dovrebbero considerare veritieri per pensare correttamente?

SOCRATE Quelli che riguardano i colori che si dicono belli, e le figure, e la maggior parte dei piaceri che riguardano odori e suoni, e tutto ciò che, rendendoci insensibili al bisogno e indifferenti al dolore, ci offre una soddisfazione coinvolgente e piacevole.

PROTARCO Che cosa vuoi dire con queste parole, Socrate?

SOCRATE Siccome quello che dico non è di immediata chiarezza, cercherò di chiarirlo. [51c] Tenterò ora di parlare della bellezza delle figure non come molti la intenderebbero, quella di animali o di certe pitture che li raffigurano, ma parlo di qualcosa di retto – così vuole il discorso – e di circolare, e delle figure piane e solide che da essi derivano e che si realizzano con i compassi, e ancora quanto si ottiene con regoli e squadre, se intendi. Non dico che queste siano

belle in relazione a qualcosa, come le altre cose, ma che sono generate belle in sé stesse e hanno piaceri affini alla loro natura, [51d] per nulla simili a quelli derivanti dal frizionarsi. E anche i colori hanno questa caratteristica. ci capiamo o no?

PROTARCO Sto tentando, Socrate: ma cerca di parlare ancora più chiaro.

SOCRATE Voglio dire che i suoni, quelli dolci e limpidi, e che diffondono un'unica limpida melodia non sono belli in base a un criterio esterno, ma sono belli in sé e per sé, e ad essi si accompagnano piaceri della loro stessa natura.

PROTARCO Sì, è così.

SOCRATE [51e] Quanto agli odori, si tratta di un genere di piaceri meno divino di quelli. Ma poiché in essi non si mescolano necessariamente dolori, dove e in quale luogo siano essi per noi generati, io li pongo tutti in corrispondenza di quelli. Ma, se intendi, questi sono due generi di quelli che chiamiamo piaceri.

PROTARCO Intendo.

SOCRATE A questi aggiungiamo ancora i piaceri che riguardano l'apprendimento, [52a] se per caso ci sembra che questi non abbiano in sé la fastidiosa fame di sapere, né le sofferenze che scaturiscano all'inizio da questa fame di nozioni.

PROTARCO Sono d'accordo.

SOCRATE E allora? Non ti accorgi che in essi possono avere origine delle sofferenze nel caso in cui chi è stato soddisfatto dalla fame di sapere, subito dopo subisce una perdita di quel che ha appreso a causa dell'oblio?

PROTARCO E questo non accade per natura, ma in alcuni processi mentali riguardanti questa disposizione, [52b] nel caso in cui uno, privato del sapere, si addolori per il bisogno.

SOCRATE E, mio caro, ora stiamo esponendo soltanto le disposizioni della natura prese in se stesse e separate dai

processi mentali.

PROTARCO Quello che dici è vero, perché l'oblio di quelle nozioni che apprendiamo avviene ogni volta in noi separato dal dolore.

SOCRATE Si può allora dire che questi piaceri che derivano dall'apprendimento non si mischiano con i dolori e non sono affatto di molti uomini, ma di pochissimi.

PROTARCO Come non dirlo?

SOCRATE [52c] Dopo aver convenientemente separato dai piaceri puri quelli che a ragione potremmo chiamare impuri, attribuiamo col ragionamento ai piaceri violenti un eccesso di misura, e, al contrario, agli altri, la giusta misura. E stabiliamo che i piaceri che hanno in sé "ciò che è grande" e "ciò che è violento" e "frequentemente" e "raramente" diventando tali appartengono al genere dell'infinito che conduce il "meno" e il "più" attraverso il corpo e l'anima, mentre quelli che non sono tali [52d] appartengono al genere dei piaceri che contengono la giusta misura.

PROTARCO Quello che dici è giustissimo, Socrate.

SOCRATE Inoltre, dopo di ciò, si deve ancora osservare un fatto.

PROTARCO Quale?

SOCRATE Che cos'è mai che dobbiamo dire si avvicini alla verità? Ciò che è puro e non mescolato, oppure ciò che è violento e ciò che è numeroso e ciò che è grande e ciò che è impetuoso?

PROTARCO Qual è il senso di questa domanda, Socrate?

SOCRATE Non vorrei rimproverarmi, Protarco, di tralasciar nulla che riguardi il piacere e la scienza, affinché, [52e] nel caso vi sia qualcosa di puro in ciascuno di essi e qualcosa di impuro, vagliando ciò che è puro nell'uno e nell'altra, si possa offrire un giudizio più agevole a me, a te, a tutti quanti.

PROTARCO Giustissimo.

SOCRATE Avanti, cominciamo a riflettere su tutti quelli che chiamiamo “generi puri”. Scegliamone uno ed esaminiamolo.

PROTARCO [53a] Quale allora sceglieremo per primo?

SOCRATE Primo fra tutti esamineremo il genere del bianco, se vuoi.

PROTARCO Certamente.

SOCRATE In che cosa consiste per noi la limpidezza del bianco? Nella grandezza o nella moltitudine dei bianchi, o nella sua assoluta impossibilità di essere mescolato, ovvero nel fatto che in esso non è presente nessun’altra parte di nessun colore?

PROTARCO È chiaro che consiste in quello assolutamente puro.

SOCRATE Giusto. Allora non considereremo questo come il più vero, Protarco, [53b] e a un tempo il più bello fra tutti i bianchi, e non quello che si configura secondo il numero e la grandezza?

PROTARCO Giustissimo.

SOCRATE E se diremo che una piccola quantità di bianco puro è più bianca, e nello stesso tempo più bella e più vera di un grande quantità di bianco mescolato, diremo senz’altro bene.

PROTARCO Certamente.

SOCRATE E allora? Non avremmo bisogno di molti esempi come questi per il nostro discorso sul piacere, ma basta che noi da soli ci rendiamo conto che ogni più piccolo e più raro piacere, [53c] purificato dal dolore, sarà migliore, più vero, e più bello di uno più grande e più frequente.

PROTARCO Certamente, è sufficiente questo esempio.

SOCRATE E questo? Riguardo al piacere non abbiamo

sentito che sempre si genera, ma che non esiste affatto la sua sostanza? Alcune persone raffinate,[11] cui noi dobbiamo essere grati, si sforzano di mostrarci questo ragionamento.

PROTARCO E in che cosa consiste?

SOCRATE Te lo spiegherò, interrogandoti di volta in volta, [53d] caro Protarco.

PROTARCO Parla pure e interrogami.

SOCRATE Ci siano due entità, l'una in sé e per sé, e l'altra che mira ad altro.

PROTARCO Di che cosa si tratta e a quali due entità alludi?

SOCRATE Una è continuamente generata come la più veneranda, l'altra si trova al di sotto di quella.

PROTARCO Parla ancora più chiaramente.

SOCRATE Ci è già capitato di osservare giovanotti belli e buoni e nello stesso tempo anche i loro coraggiosi amanti.

PROTARCO Assolutamente sì.

SOCRATE Cerca altri due esempi simili a questi due, [53e] che siano conformi a tutto quanto noi diciamo che sia.

PROTARCO Te lo dirò ancora per la terza volta? Spiega più chiaramente, Socrate, che cosa vuoi dire.

SOCRATE Niente di complicato, Protarco: è il discorso che si prende gioco di noi, e afferma che fra le cose dotate di essere da un lato vi è ciò che è sempre in funzione di un qualcosa, dall'altro vi è ciò in funzione del quale ogni volta ciò che è generato in funzione di qualcosa sempre si genera.[12]

PROTARCO A stento comprendo, e solo perché mi è stato ripetuto più volte.

SOCRATE Può darsi, figliolo, che comprenderemo di più procedendo [54a] innanzi nel discorso.

PROTARCO E come no?

SOCRATE Prendiamo due altri generi.

PROTARCO Quali?

SOCRATE L'uno è il generarsi di tutte le cose, l'altro il loro essere.

PROTARCO Ammetto questi due, l'essere e il generarsi.

SOCRATE Giustissimo. E allora quale di questi è in funzione dell'altro? Diciamo che il generarsi è in funzione dell'essere o l'essere in funzione del generarsi?

PROTARCO Ora mi chiedi se quello che ha il nome di "essere" è ciò che è in funzione del generarsi?

SOCRATE Mi sembra di sì.

PROTARCO [54b] Per gli dèi, mi domandi proprio questo: «Dimmi, Protarco: tu affermeresti che la costruzione delle navi è in funzione delle navi, piuttosto che le navi essere in funzione della loro costruzione, e così per le altre cose»?

SOCRATE Proprio così voglio dire, Protarco.

PROTARCO Perché non puoi essere proprio tu a rispondere a te stesso, Socrate?

SOCRATE Non c'è nessun motivo in particolare: ma prendi anche tu parte al discorso.

PROTARCO Certamente.

SOCRATE [54c] Dico che in funzione del generarsi vengono disposti i mezzi, tutti gli strumenti e il materiale, e che ogni diverso generarsi si genera in funzione di ciascun diverso essere, e che il generarsi, nella sua totalità, è in funzione dell'essere nella sua totalità.

PROTARCO Chiarissimo.

SOCRATE Dunque il piacere, se è vero che è generazione, si potrebbe generare necessariamente a causa di un certo essere.

PROTARCO E allora?

SOCRATE Ciò in funzione del quale verrebbe sempre generato ciò che viene generato in funzione di qualcosa,[13]

apparterrebbe al destino del bene: ciò che è generato in funzione di altro appartiene ad altro destino, carissimo.

PROTARCO È assolutamente necessario.

SOCRATE [54d] E se dunque è vero che il piacere è generazione, lo collocheremo correttamente se lo collocheremo in diversa posizione rispetto a quella del bene?

PROTARCO Giustissimo.

SOCRATE Come si diceva all'inizio del discorso, dobbiamo mostrare riconoscenza verso chi ci ha indicato il generarsi del piacere, negando nel modo più assoluto il suo essere: è chiaro che costui si prende gioco di quanti affermano che il piacere è bene.

PROTARCO Certamente.

SOCRATE [54e] E ogni volta riderà egli stesso anche di coloro che si sentono appagati nel loro generarsi.

PROTARCO Come e di quali persone parli?

SOCRATE Di quanti placando o la fame, o la sete o quant'altro il generarsi placa, godono a causa della generazione, quasi fosse essa stessa un piacere, e dicono che non accetterebbero di vivere senza la sete e senza la fame, e senza sopportare tutto il resto che, si potrebbe dire, segue tali disposizioni.

PROTARCO [55a] Sì, mi sembra che costoro siano così.

SOCRATE Dunque non potremmo dire che il corrompersi è l'opposto del generarsi?

PROTARCO Necessariamente.

SOCRATE Chi scegliesse questa vita sceglierebbe la corruzione e la generazione, ma non quel terzo tipo di vita, quello in cui non si prova né godimento né dolore, ma nel quale gli sarebbe consentito di esercitare nel modo più puro la sua intelligenza.

PROTARCO A quanto pare, Socrate, se noi consideriamo il

piacere un bene, ne deriva come conseguenza una grave assurdità.

SOCRATE Grave, dal momento che ci si deve esprimere così.

PROTARCO Così come?

SOCRATE [55b] Come non sarebbe assurdo pensare che nessun bene né bellezza esistano nei corpi e in molte altre entità se non nell'anima, e che lì soltanto vi sia il piacere, mentre il coraggio, la moderazione, il pensiero e tutti gli altri beni che l'anima ottiene non rappresenterebbero nulla di buono? E inoltre: non è assurdo essere costretti a dire che chi non gode, anzi, chi soffre, è malvagio proprio quando soffre, quand'anche fosse il migliore di tutti, e chi gode, quanto più gode, [55c] proprio quando gode, in questo si distingue per virtù?

PROTARCO È quanto di più assurdo ci possa essere, Socrate.

SOCRATE Non disponiamoci a un esame completo e approfondito del piacere dando a credere che a fatica ci asteniamo da un esame sulla mente e sulla scienza: con onestà invece passiamo tutto al setaccio, nel caso che da qualche parte vi fosse qualcosa di difettoso, perché, osservando la parte che di queste due sia per natura più pura, di questa loro parte e di quella più vera del piacere possiamo servirci per una comune valutazione.

PROTARCO Giusto.

SOCRATE [55d] Dunque, io credo, secondo noi, vi è un aspetto artigianale della scienza che riguarda l'apprendimento, e un altro che riguarda l'educazione e il nutrimento. O no?

PROTARCO È così.

SOCRATE Nelle arti manuali consideriamo prima di tutto se fra esse vi sono quelle che appartengono di più alla scienza

e quelle che vi appartengono di meno, e se le prime vanno considerate come le più pure, mentre le seconde come le meno pure.

PROTARCO Sì, facciamolo.

SOCRATE Dobbiamo allora distinguere e separare in ciascuna di esse quelle arti che fanno da guida?

PROTARCO Quali sono e come si può fare?

SOCRATE [55e] Se per esempio uno separasse da tutte le arti, l'arte del contare, quella del misurare e quella del pesare, sarebbe insignificante, così per dire, quel che resterebbe di ciascuna.

PROTARCO Sì, sarebbe insignificante.

SOCRATE Dopo queste cose resterebbe il congetturare e l'esercizio dei sensi affinato attraverso l'esperienza e una certa pratica, e si farebbe uso delle potenzialità proprie dell'arte congetturale, potenzialità che molti chiamano con il nome di arte, [56a] quando siano rafforzate dall'esercizio e dalla fatica.

PROTARCO Quello che dici è necessariamente vero.

SOCRATE E piena di questi esempi è innanzitutto la musica, poiché armonizza gli accordi non tramite la misura, ma attraverso la congettura che deriva dalla pratica, e, all'interno di essa, tutta l'auletica, che cerca la misura di ciascuna nota determinata mediante il congetturare, sicché essa, per effetto di questa mescolanza, contiene molto che non è chiaro, e poco di sicuro.

PROTARCO Verissimo.

SOCRATE [56b] E troveremo che sono nella stessa situazione l'arte medica, quella che riguarda la coltivazione della terra, quella del pilota, e quella che presiede alla guerra.

PROTARCO Certamente.

SOCRATE Quanto all'arte del costruire, poiché fa uso di

numerose misure e strumenti, ed è fornita di molta precisione, si presenta, io credo, come la più precisa della maggior parte delle scienze.

PROTARCO E in quali campi?

SOCRATE Nella costruzione delle navi e delle case e in molti altri campi ove si costruisca con il legno. Infatti fa uso del regolo, [56c] del compasso, del piombino, della cordicella, e di un certo attrezzo che raddrizza i pezzi di legno.

PROTARCO E dici bene, Socrate.

SOCRATE Separiamo le arti di cui abbiamo parlato in due parti: ci sono quelle che seguono la musica e nelle loro opere hanno una minore precisione e quelle che seguono l'arte dell'edificare che hanno una maggior precisione.

PROTARCO Sia così.

SOCRATE Fra tutte queste le arti più precise sono quelle che un momento fa abbiamo nominato per prime.

PROTARCO Mi sembra che tu vuoi alludere all'arte del far calcoli e a quelle che ho pronunciato insieme ad essa. O come?

SOCRATE [56d] Certamente. Ma, Protarco, non si deve dire che queste a loro volta si dividono in due specie? o come?

PROTARCO Di quali parli?

SOCRATE Prima di tutto dell'arte di far calcoli: non si deve dire che v'è ne una che appartiene alla maggior parte delle persone, ed un'altra che appartiene ai filosofi?

PROTARCO E come si potrebbe considerare l'arte di far calcoli così divisa nell'una e nell'altra scienza?

SOCRATE Non si tratta di una distinzione di poco conto, Protarco. Di quelli che si occupano dei numeri alcuni calcolano unità disuguali, come due eserciti, e due buoi, e considerano due le cose più piccole o due le più grandi fra

tutte: [56e] ma altri non sarebbero disposti a seguirli se non si stabilisse che nessuna unità, fra le innumerevoli che esistono, è diversa da un'altra.

PROTARCO E certamente tu dici bene: non è di poco conto la differenza che riguarda quelli che si occupano di numeri, sicché è ragionevole affermare che due sono le arti del far calcoli.

SOCRATE E allora? L'arte del computare e del misurare ora applicate all'arte del costruire e al commercio, ora applicate alla geometria che fa parte alla filosofia e all'arte di coloro che si occupano di calcoli puri, [57a] si possono ancora definire l'una e l'altra come una sola arte oppure come due arti diverse?

PROTARCO Se ho seguito bene quel che s'è detto prima, darei il mio voto per sostenere che l'una e l'altra di quelle due sono duplici.

SOCRATE Giusto. Allora capisci per quale ragione queste cose sono state messe da noi al centro del dibattito?

PROTARCO Forse, ma vorrei che tu mi chiarissi il senso dell'attuale domanda.

SOCRATE Mi sembra che questo discorso, non meno di quando lo abbiamo cominciato, quando cioè abbiamo cercato di presentare qui davanti ciò che era diametralmente opposto ai piaceri, cerchi di indagare [57b] un'altra forma di scienza più pura, come era successo per il piacere.

PROTARCO Sì, è senz'altro chiaro che proprio per questi motivi abbiamo intrapreso la discussione in corso.

SOCRATE E allora? Forse non si scoprì, nei discorsi di prima, che a seconda dei diversi ambiti vi erano diverse arti, una più chiara, e una più indistinta?

PROTARCO Certamente.

SOCRATE E, sempre in quelle circostanze, dopo che ebbe chiamato una certa arte con un unico nome e l'ebbe

considerata come se fosse unica, forse il discorso non torna nuovamente a interrogarci, [57c] come se fossero due, sulla loro chiarezza e purezza, e se possiede più precisione quella che appartiene ai filosofi o quella che appartiene a coloro che non sono filosofi?

PROTARCO Mi sembra che interroghi proprio su questo punto.

SOCRATE Quale risposta gli daremo, Protarco?

PROTARCO Socrate, siamo giunti a una differenza di mirabile grandezza, procedendo nell'indagine sulla chiarezza delle scienze.

SOCRATE Dunque daremo una facile risposta?

PROTARCO E allora? Si dica che le scienze di cui si sta parlando sono molto differenti dalle altre arti, e che rispetto ad esse sono superiori, [57d] per l'esattezza e la verità nella misura e nel numero, quelle contrassegnate dall'irresistibile ardore dei filosofi.

SOCRATE Sia così come tu pensi, e allora, fidandoci di te, rispondiamo coraggiosamente a chi con abilità cerca di forzare i discorsi.

PROTARCO Quale risposta daremo?

SOCRATE Risponderemo che vi sono due specie di arti del calcolo e due che riguardano l'arte del misurare, e così per le altre numerose arti che ad esse si accompagnano, e che contengono questa duplicità, pur essendo accomunate da un nome unico.

PROTARCO [57e] Diamo questa risposta a costoro che tu chiami abili parlatori, e speriamo che tutto vada bene, Socrate.

SOCRATE Diciamo che queste scienze garantiscono una maggiore precisione?

PROTARCO Certamente.

SOCRATE Ma la potenza della dialettica non ci ricuserebbe, Protarco, se al suo posto preferissimo un'altra arte?

PROTARCO E come dobbiamo definire quest'arte?

SOCRATE [58a] È chiaro che ognuno riconoscerebbe l'arte di cui parliamo. Credo che chiunque, anche quelli a cui resta attaccato solo più un brandello di intelligenza, ritenga di gran lunga più vera questa forma di conoscenza che si occupa di ciò che è, di ciò che è realmente e di ciò che è sempre generato uguale a se stesso. E tu che dici? Come giudichi questa affermazione, Protarco?

PROTARCO Siccome, Socrate, ascoltavo di frequente Gorgia[14] affermare che l'arte del persuadere emerge di gran lunga su tutte le altre – [58b] tutte da questa sarebbero rese schiave di buon grado e senza costrizione, ed essa sarebbe di gran lunga la più nobile di ogni arte – non vorrei dare risposte contrarie a te né a quello.

SOCRATE Mi sembra che tu avessi intenzione di dire "le armi", ma che ti sei vergognato e hai lasciato perdere.

PROTARCO Sia come tu credi.

SOCRATE Sono io il responsabile di questa tua difficoltà di comprensione?

PROTARCO Quale?

SOCRATE Ma caro Protarco, io non cercavo [58c] quale fosse l'arte o la scienza che fra tutte si distinguono per importanza, nobiltà e utilità nei nostri confronti, ma quella in grado di investigare la chiarezza, la precisione, e il massimo grado di verità, quand'anche fosse di poco valore e di scarsa utilità. Proprio questo è ciò che ora cerchiamo di investigare. Allora fa' attenzione: da un lato non ti inimicherai Gorgia se permetti alla sua arte di primeggiare quando essa sia utile agli uomini. Dall'altro, per quanto riguarda quel metodo di indagine di cui ora parlavo – come quando a proposito del

bianco affermavo che una quantità di bianco puro, anche se minima, superava una grande quantità di bianco non puro, [58d] proprio per il fatto di essere il bianco più vero –, dopo intense ricerche e discussioni, senza tenere conto di talune utilità e onori delle scienze, ma considerando se vi è una potenza della nostra anima che spinga ad amare il vero e a far tutto in funzione di quello, cerchiamo di dire, non prima di averla diligentemente investigata, se siamo in grado di affermare verosimilmente che essa possiede più di ogni altra la purezza di mente e di pensiero, o se dobbiamo ricercarne un'altra che le sia superiore.

PROTARCO [58e] Posso indagare, ma credo sia difficile pensare a qualche altra scienza o arte più di quest'ultima unita alla verità.

SOCRATE Forse quel che stai dicendo ora lo hai detto osservando che molte arti – e quanti in esse spendono le loro energie – [59a] si basano innanzitutto sulle opinioni e ricercano sistematicamente quanto ad esse attiene? Quand'anche uno ritenesse di far ricerche intorno alla natura delle cose, lo sai che passerebbe tutta la vita a investigare il mondo di qui, ovvero come si è generato, come subisce, e come agisce? Possiamo dire così, o no?

PROTARCO Sì, è così.

SOCRATE E quel tale allora non si assumerebbe la fatica di far ricerche intorno a ciò che è sempre, ma intorno a ciò che si genera, sarà generato, si è generato?

PROTARCO Verissimo.

SOCRATE Di tutte queste cose che non hanno mai contenuto nulla che le rendesse identiche a se stesse, [59b] né mai lo avranno, e neppure lo hanno nel momento presente, possiamo dire che vi sia qualcosa di chiaro secondo la più limpida verità?

PROTARCO E come potremmo?

SOCRATE E a proposito di quelle cose in cui non vi è in alcun modo nulla di sicuro, come potremmo ottenere qualcosa di sicuro, anche pur che sia?

PROTARCO Non si potrebbe affatto, io credo.

SOCRATE Non vi è né mente né scienza che sia in grado di possedere intorno a queste cose il massimo grado della verità.

PROTARCO Non è verosimile.

SOCRATE Dobbiamo salutare e lasciar perdere i discorsi su di te, me, Gorgia e Filebo, e con il discorso testimoniare questo.

PROTARCO [59c] Che cosa?

SOCRATE O vi sono in quelle cose la solidità, la verità, e quella proprietà che prima chiamavo "purezza" – parlo delle cose che sempre per sé stesse allo stesso modo non sono mescolate – oppure sono in ciò che è più affine a quelle: quanto alle altre cose, si deve dire che passano in secondo grado.

PROTARCO Quello che dici è verissimo.

SOCRATE E quanto ai nomi il procedimento più ragionevole non è forse quello di attribuire alle cose più belle i nomi più belli?

PROTARCO Mi sembra verosimile.

SOCRATE [59d] Dunque i nomi come "mente" e "intelligenza" non si potrebbero stimare al massimo grado?

PROTARCO Sì.

SOCRATE E questi nomi, applicati correttamente, nelle riflessioni di ciò che realmente è, indicano le cose nella loro esattezza.

PROTARCO Certamente.

SOCRATE Quei nomi che io allora sottoposi al giudizio non sono altro che questi.

PROTARCO Come, Socrate?

SOCRATE Ebbene. Per quel che riguarda l'intelligenza e il piacere e [59e] la loro reciproca mescolanza, se qualcuno dicesse che esse stanno davanti a noi come ciò da cui o ciò in cui deve essere plasmato sta davanti agli artigiani, realizzerebbe con la parola una bella immagine.

PROTARCO Certamente.

SOCRATE E dopo di ciò non si deve provare a mescolare queste cose?

PROTARCO Certamente.

SOCRATE E non sarebbe corretto se noi prima dicessimo e ricordassimo questo?

PROTARCO Che cosa?

SOCRATE Quello che abbiamo ricordato prima: mi sembra che dica bene il proverbio [60a] secondo cui due e tre volte ciò che ha in sé qualcosa di buono si deve ripetere col discorso.

PROTARCO E che cosa?

SOCRATE Avanti, per Zeus: credo che possiamo ripetere in questo modo le cose che allora sono state dette.

PROTARCO E come?

SOCRATE Filebo dice che il piacere rappresenta il giusto fine per tutti gli esseri viventi, che tutti devono mirare a quello, che esso è un bene per tutti, e che è possibile attribuire correttamente due nomi, ovvero quello di "bene" e "piacevole" a una sola entità e a una sola natura. [60b] Socrate invece sostiene che questo non sia una sola entità, ma due come i nomi, e ciò che è "bene" e ciò che è "piacevole" abbiano una natura differente fra loro, e che l'intelligenza partecipi maggiormente della parte assegnata al bene che non il piacere. Non si diceva allora questo, Protarco?

PROTARCO Certamente.

SOCRATE E su questo punto non si potrebbe convenire fra noi, sia allora sia adesso?

PROTARCO Su quale punto?

SOCRATE Sul fatto che la natura del bene differisca dalle altre in questo.

PROTARCO [60c] In che cosa?

SOCRATE Che se questo bene fosse sempre presente negli esseri viventi, in ogni sua parte e dappertutto, di nient'altro avrebbero ancora bisogno gli esseri viventi, ma basterebbero perfettamente a sé stessi. Non è così?

PROTARCO Sì, è così.

SOCRATE Non abbiamo provato, nel corso del nostro ragionamento, a separare una cosa dall'altra per quanto riguarda la vita di ciascuno, facendo in modo che il piacere non fosse mescolato all'intelligenza, e parimenti l'intelligenza non fosse mescolata al piacere, neanche in una minima parte.

PROTARCO Sì, era così.

SOCRATE E ci è sembrato allora che uno dei due bastasse [60d] a qualcuno?

PROTARCO E come?

SOCRATE Se in qualche cosa talvolta siamo usciti dal seminato, ora chiunque voglia tornarci sopra, ripeta il discorso in modo più corretto, considerando memoria e intelligenza, scienza e opinione veritiera come appartenenti alla medesima specie, e cercando di vedere se qualcuno senza di esse accetterebbe di avere o di entrare in possesso di qualsiasi cosa, dal momento che neppure il piacere si accetterebbe di avere – non ha importanza se il sommo piacere o il più intenso – poiché non si riuscirebbe ad immaginarsi realmente il suo godimento, né sarebbe assolutamente possibile conoscere quale mai sia stata la disposizione d'animo provata, né si avrebbe memoria di essa [60e] e neppure di qualsivoglia unità di tempo. E si dica

ugualmente dell'intelligenza, cioè se qualcuno, privato di ogni piacere, anche del più piccolo, accetterebbe di avere intelligenza piuttosto che accompagnarsi a certi piaceri, o avere tutti i piaceri separati dall'intelligenza piuttosto che accompagnarsi ad una intelligenza.

PROTARCO Non è possibile, Socrate, e su questo punto non si devono neppure fare molte domande.

SOCRATE [61a] Nessuno di questi due, allora, potrebbe essere la cosa più perfetta, preferibile per tutti, il sommo bene?

PROTARCO E come potrebbe?

SOCRATE Si deve cercare di cogliere il bene con chiarezza o anche un suo esemplare, affinché, come dicevamo, noi abbiamo a chi dare il secondo posto.

PROTARCO Quello che dici è giustissimo.

SOCRATE Non abbiamo già intrapreso una strada verso il bene?

PROTARCO Quale?

SOCRATE Se ad esempio un tale, cercando un uomo, chiedesse [61b] prima di tutto corrette informazioni sulla sua abitazione, su dove abita, sarebbe assai avvantaggiato nella sua ricerca.

PROTARCO E come no?

SOCRATE E ora un discorso ci ha indicato, così come anche in principio, di non cercare il bene nella vita non mescolata, ma in quella mescolata.

PROTARCO Certamente.

SOCRATE Vi è maggior speranza che quel che cerchiamo si manifesterà in ciò che viene mescolato bene o in ciò che non lo è?

PROTARCO Sì, vi è molta più speranza nel primo caso.

SOCRATE E allora pregando gli dèi, Protarco, operiamo

questa mescolanza, [61c] e o Dionisio, o Efesto,[15] o qualcuno degli dèi si assuma l'onore di questa fusione.

PROTARCO Certamente.

SOCRATE A noi, quasi fossimo coppieri, stanno innanzi delle fonti – come fonte stillante di miele si potrebbe rappresentare quella del piacere, mentre quella dell'intelligenza può paragonarsi a una sobria fonte senza vino da cui scaturisce acqua incontaminata e salubre – e dobbiamo cercare di mescolarle il meglio possibile.

PROTARCO E come no?

SOCRATE [61d] Prima aspetta: faremmo bene a mescolare il piacere nella sua interezza con tutta quanta l'intelligenza?

PROTARCO Forse.

SOCRATE Ma non sarebbe sicuro agire così. Mi sembra di poter esprimere un'opinione sul modo meno pericoloso di mescolare.

PROTARCO Dimmi quale.

SOCRATE Vi era un piacere più vero per noi di un altro e un'arte più esatta di un'altra?

PROTARCO E come no?

SOCRATE Vi è differenza fra scienza e scienza, poiché l'una è rivolta a ciò che nasce [61e] e muore, l'altra è rivolta a ciò che non nasce né muore, e che è identica a se stessa e sempre si presenta allo stesso modo. poiché miravamo alla verità, giudicammo che quest'ultima fosse più vera dell'altra.

PROTARCO Certo, è giusto dire così.

SOCRATE Se allora vedessimo, avendo prima mescolato le parti più vere di ciascuna delle due, se tale mescolanza basti a procurarci la realizzazione della vita più desiderabile, oppure si abbia bisogno di qualcos'altro che non sia simile a quelle, che cosa diresti?

PROTARCO [62a] Mi sembra che potremo fare così.

SOCRATE Supponiamo che ci sia un uomo che rifletta sulla giustizia e su ciò che essa è, e che conosca una definizione che tenga dietro al pensiero, e che allo stesso modo compia un'analisi intorno alle altre cose fornite di esistenza.

PROTARCO Supponiamolo.

SOCRATE Basterà a costui possedere la scienza quando, essendo in grado di ragionare sul cerchio e sulla sfera in quanto entità divine, ma non conoscendo affatto questa umana sfera e questi cerchi, [62b] farà così uso, nella costruzione delle case, di quegli altri modelli e di quei cerchi perfetti?

PROTARCO Stiamo parlando di una condizione ridicola in cui ci verremmo a trovare, Socrate, se avessimo soltanto a che fare con le scienze divine.

SOCRATE Come dici? Allora dobbiamo mettere in comune e mescolare quell'arte che non fornisce garanzie né purezza e si basa su falsi modelli e nel contempo su falsi cerchi?

PROTARCO È necessario, se uno di noi vorrà almeno trovare ogni volta la strada di casa.

SOCRATE [62c] E stesso discorso vale per la musica allora, che poco fa dicevamo che è piena di congetture e di imitazioni, e che manca di purezza?

PROTARCO Mi sembra inevitabile, se la nostra vita dovrà essere pur sempre considerata tale.

SOCRATE Vuoi che, come un portinaio spinto e incalzato dalla folla, cedendo all'impeto di essa e spalancando tutte le porte, permetta che tutte le scienze si scaglino dentro e la più impura si mescoli con quella pura?

PROTARCO [62d] Non capisco, Socrate, quale sarebbe il danno se un tale volesse ottenere tutte le altre scienze essendo già in possesso delle scienze prime.

SOCRATE Lascio che tutte quante scorrano verso quello

che assai poeticamente Omero chiama il "recipiente della mescolanza"?[16]

PROTARCO Certamente.

SOCRATE Sono lasciate libere: e di nuovo si deve tornare alla fonte del piacere. Non ci fu possibile prima mescolare le parti dei piaceri veri con le parti delle scienze vere, così come avevamo pensato, ma per l'amore verso tutta la scienza abbiamo lasciato che queste convergessero in massa verso uno stesso punto, e che ciò accadesse prima che si unissero [62e] ai piaceri.

PROTARCO È verissimo quello che dici.

SOCRATE È ora che noi due si decida anche sui piaceri, se dobbiamo lasciare andar liberi anche tutti questi in massa o se anche di questi dobbiamo liberare per primi quelli che per noi sono veri.

PROTARCO Per sicurezza è molto meglio liberare per primi i piaceri veri.

SOCRATE Siano liberi. Che accade, dopo? Se ve ne sono di necessari, come nell'altro caso, non sono anche questi da mescolare?

PROTARCO E perché no? Certamente anche quelli necessari.

SOCRATE [63a] E se adesso ripetiamo per i piaceri le cose già dette per le arti – cioè che non era dannoso, ma anzi vantaggioso per la vita dell'uomo conoscerle tutte quante – dobbiamo mescolarli tutti, se è vero che il loro godimento costituisce nel corso dell'esistenza un vantaggio e non è senz'altro un danno per noi tutti.

PROTARCO In quali termini dunque possiamo parlare di questi? E come dobbiamo comportarci?

SOCRATE Non devi domandarlo a noi, Protarco, ma ai piaceri e alle intelligenze stesse: così chiedendo su questo punto informazioni degli uni avremo notizie delle altre, e

viceversa.

PROTARCO [63b] Su quale punto?

SOCRATE «Amici, sia che bisogna chiamarvi piaceri, sia che bisogna darvi un altro nome, accettereste di abitare con l'intelligenza presa nella sua interezza oppure separati da essa?». Penso che a queste domande risponderanno necessariamente così.

PROTARCO Come?

SOCRATE Come fu detto in precedenza: «Non è possibile né vantaggioso ammettere l'esistenza di un genere puro che sia unico e isolato: [63c] fra tutti i generi pensiamo che l'unico migliore e che possa convivere con noi al posto di qualsiasi altro sia quello del conoscere sia tutte le altre cose sia ciascuno di noi nella massima perfezione possibile».

PROTARCO «Ora avete detto bene», diremo.

SOCRATE Giustamente. E dopo questa domanda si deve tornare a interrogare di nuovo l'intelligenza e la mente: «Nel corso della fusione avete bisogno di qualcuno fra i piaceri?», potremmo domandare interrogando la mente e l'intelligenza. «E di quali piaceri?», essi forse direbbero.

PROTARCO Una replica verosimile.

SOCRATE [63d] Dopo queste domande il nostro discorso suona così: «oltre a quei piaceri che sono veri», diremo, «avete bisogno di avere come vicini di casa anche i piaceri più grandi e quelli più intensi?» «E come faremmo, Socrate», risponderebbero forse, «dal momento che quei piaceri rappresentano per noi una innumerevole serie di ostacoli sconvolgendo le anime in cui noi abitiamo mediante la follia, e non ci lasciano avere origine, ma annientano completamente ciò che da noi è stato generato, [63e] determinandone mediante la negligenza l'oblio? Ma riguardo a quei piaceri che tu dici che sono veri e puri, ritienili pressoché nostri vicini di casa, e oltre a questi quelli che si

accompagnano alla salute e alla moderazione, e tutti quelli che essendo compagni della virtù quasi come di un dio ad essa si accompagnano, a questi, allora, mescolaci. Per quanto riguarda invece quelli che sempre si accompagnano alla dissennatezza e alle altre malvagità sarebbe una grave assurdità che li mescolasse alla mente colui che, osservando la mescolanza e la fusione più bella e meno esposta a sconvolgimenti, [64a] volesse tentare di capire in essa quale mai sia il bene che sia generato nell'uomo e nel tutto, e quale mai sia il tratto distintivo che per esso si deve supporre». Non diremo che questa risposta della mente su essa stessa, sulla memoria, e sulla corretta opinione, è giusta e ragionevole?

PROTARCO Certamente.

SOCRATE Ma anche questa cosa è necessaria, e altrimenti nulla mai potrebbe nascere.

PROTARCO [64b] Che cosa?

SOCRATE Ciò a cui non mescoleremo la verità non potrebbe mai generarsi né essere stato generato veramente.

PROTARCO E come potrebbe infatti?

SOCRATE Affatto. Ma se a questa fusione serve ancora qualcosa, ditelo tu e Filebo. Per quanto mi riguarda, mi sembra che l'attuale discorso sia stato realizzato quasi come un cosmo incorporeo preposto a guidare bene un corpo animato.

PROTARCO Puoi dire, Socrate, che anch'io la penso così.

SOCRATE [64c] E forse diremmo in modo corretto se in qualche modo affermassimo che adesso siamo già davanti alle porte della dimora del bene?

PROTARCO Mi sembra di sì.

SOCRATE Che cosa in questa fusione ci potrebbe sembrare più ragguardevole e nello stesso tempo responsabile della generazione di tale disposizione di vita a

noi tutti gradita? Dopo aver osservato ciò, analizzeremo se questa cosa sia assolutamente più affine e più connaturata al piacere o alla mente.

PROTARCO [64d] Giusto. È assai conveniente per il nostro giudizio.

SOCRATE E non è difficile scorgere la causa per cui ogni mescolanza, quale essa sia, o è degna di grande stima o di nessuna affatto.

PROTARCO Come dici?

SOCRATE Nessuno degli uomini ignora questo fatto.

PROTARCO Quale fatto?

SOCRATE Che ogni fusione – quale che sia e comunque avvenga – se non possiede la natura di ciò che è misura e di ciò che è proporzione distrugge di necessità gli elementi che vi sono mescolati e se stessa prima di tutto: e non si tratta di fusione, [64e] ma di una congerie non veramente mescolata tale da diventare ogni volta una vera e propria sventura per coloro che la posseggono.

PROTARCO Verissimo.

SOCRATE Ora la potenza del bene ci è sfuggita verso la natura del bello: misura e proporzione accade che corrispondano dovunque alla bellezza e alla virtù.

PROTARCO Certamente.

SOCRATE E la verità dicevamo che è loro mescolata nella fusione.

PROTARCO Certamente.

SOCRATE [65a] Se dunque non con un solo tratto distintivo, ma con tre possiamo cogliere il bene, ovvero con la bellezza, la proporzione e la verità, diciamo che tutto questo, come fosse un'unità, possiamo a buon diritto ascriverlo fra le cause di quel che avviene nella mescolanza, e per il fatto che questa causa corrisponde al bene, essa risulta

tale.

PROTARCO Giustissimo.

SOCRATE Ormai, Protarco, chiunque di noi può giudicare sul piacere e sull'intelligenza, e dire quale dei due [65b] sia più connaturato all'ottimo bene e più degno di onori fra gli uomini e fra gli dèi.

PROTARCO È chiaro, tuttavia è meglio giungere alla fine del ragionamento.

SOCRATE Giudichiamo allora il piacere e l'intelligenza secondo ciascuno di quei tre tratti distintivi: dobbiamo vedere a quale dei due ciascuno di essi è secondo noi più affine.

PROTARCO Parli della bellezza, della verità, della proporzione?

SOCRATE Sì. Prima di tutto prendi la verità, Protarco: [65c] e presala, dopo aver rivolto lo sguardo a quelle tre, mente, verità, e piacere, rispondi a te stesso, prendendoti anche un po' di tempo, se il piacere o la mente sia più affine alla verità.

PROTARCO Perché c'è bisogno di tempo? Sono assai differenti, io credo. Fra tutte le cose il piacere è, come si dice, il ciarlatano per eccellenza, e nei piaceri che riguardano l'amore, che sembrano essere i più importanti, anche il giurare il falso ottiene indulgenza da parte degli dèi, quasi che [65d] i piaceri fossero come bambini e non possedessero neanche in minima quantità la facoltà di pensiero. La mente, in realtà, o è identica alla verità, o fra tutte è la cosa che più le assomiglia, la più veritiera.

SOCRATE Allo stesso modo dopo di ciò considera la proporzione, ovvero se il piacere ne possiede di più dell'intelligenza, oppure l'intelligenza più del piacere.

PROTARCO Anche questa ricerca che mi hai messo davanti è facile: credo che non si possa trovare fra le cose che

sono dotate di esistenza nulla che è stato generato in modo più riluttante alla proporzione del piacere e del godimento, e nulla di più proporzionato della mente e della scienza.

SOCRATE [65e] Hai detto bene. Tuttavia dimmi anche a proposito del terzo tratto distintivo. Per noi la mente partecipa della bellezza in misura maggiore del genere del piacere, sicché la mente è più bella del piacere, oppure il contrario?

PROTARCO Ma mai nessuno, Socrate, né sveglio né in sogno, non vide né immaginò in alcun modo la bruttezza dell'intelligenza e della mente né in passato, né ora, né in futuro.

SOCRATE Giustamente.

PROTARCO Qualora noi vediamo che una persona qualunque gode dei piaceri, e dei più grandi, e vedendo o il loro aspetto ridicolo, o quello fra tutti più turpe che ad essi si accompagna, [66a] noi stessi ci vergognamo e oscurandoli li nascondiamo per quanto possiamo, lasciandoli tutti alla notte, quasi non dovessero vedere la luce del giorno.

SOCRATE Dirai in ogni luogo, Protarco, facendolo dire dai messi e spiegandolo ai presenti, che il piacere non è il possesso che si deve conseguire per primo e nemmeno per secondo, ma che il primo bene consiste nella misura, nella proporzione, nell'opportunità, e in tutto quanto bisogna ritenere che sia simile a questo e abbia assunto la natura dell'eterno.

PROTARCO Mi sembra sia così, secondo quanto detto ora.

SOCRATE [66b] Il secondo riguarda proporzione, bellezza, perfezione, sufficienza e tutto quanto appartiene a questo genere.

PROTARCO È verosimile.

SOCRATE E come terzo, secondo la mia congettura, se considererai la mente e l'intelligenza, non ti allontanerai

molto dalla verità.

PROTARCO Può darsi.

SOCRATE E quarte non sono le cose che abbiamo stabilito appartenessero all'anima stessa, ovvero le scienze, le arti, le opinioni che vengono definite giuste, [66c] e che sono al quarto posto dopo quelle tre, se è vero che sono più affini al bene che al piacere?

PROTARCO Può darsi.

SOCRATE E come quinti non abbiamo considerato i piaceri che abbiamo definito non dolorosi, e che, essendo puri, attribuimmo all'anima stessa, seguendo gli uni le scienze, gli altri le sensazioni?

PROTARCO Forse.

SOCRATE «Alla sesta stirpe», dice Orfeo[17] , «fate cessare l'ordine del canto». Può darsi che anche il nostro discorso sia cessato alla sesta sentenza. Dopo di ciò [66d] non resta che assegnare una conclusione a quanto detto.

PROTARCO È necessario.

SOCRATE Coraggio, pregando Zeus Salvatore, riprendiamo per la terza volta lo stesso discorso.

PROTARCO E quale?

SOCRATE Filebo identificava per noi il bene con una forma di piacere completa e assoluta.

PROTARCO Per la terza volta, Socrate, mi sembra che tu dicevi poco fa: allora dobbiamo riprendere dal principio il discorso.

SOCRATE [66e] Sì, ma ascoltiamo quel che segue. Quanto a me, vedendo quel che ora ho passato in rassegna, e disapprovando non solo il discorso di Filebo, ma anche i discorsi che fanno spesso innumerevoli altre persone, affermavo che la mente è di gran lunga migliore del piacere e più vantaggiosa per la vita umana.

PROTARCO Sì, era così.

SOCRATE Sospettando che esistessero molti altri beni, dicevo che se fosse apparso qualcosa migliore di queste due, avremmo combattuto insieme a favore della mente contro il piacere per il secondo premio, e il piacere sarebbe rimasto privo anche di questo.

PROTARCO [67a] Così dicevi.

SOCRATE Dopo di ciò, risultò in maniera adeguata che nessuna di queste due sarebbe stata la più autosufficiente fra tutte.

PROTARCO Verissimo.

SOCRATE Dunque nel corso di questa discussione sia la mente, sia il piacere non sono stati liberati dall'essere considerati l'uno e l'altro di quei due il bene, essendo stati entrambi privati dell'indipendenza assoluta e di quella facoltà propria di ciò che è autosufficiente e compiuto?

PROTARCO Verissimo.

SOCRATE Quando è apparso un terzo bene più potente di ciascuna di queste due, la mente è allora risultata infinitamente più simile e più affine per natura del piacere al carattere del vincitore.

PROTARCO E come no?

SOCRATE Così, secondo la valutazione che ora il discorso ha espresso, la potenza del piacere andrebbe al quinto posto.

PROTARCO È verosimile.

SOCRATE [67b] Prima ancora osserviamo che tutti i buoi, i cavalli, e tutti quanti gli altri animali negherebbero quel che diciamo, poiché inseguono il godimento: prestando loro fede, come gli aruspici agli uccelli, molti giudicano che i piaceri siano assai utili per il nostro vivere bene e ritengono che gli amori delle bestie rappresentino una testimonianza più convincente di quegli amori coltivati dai ragionamenti che

ogni volta vengono rivelati nella musa della filosofia.

PROTARCO Noi tutti ormai affermiamo che quanto è stato detto da te è verissimo.

SOCRATE Allora mi lasciate andare?

PROTARCO Rimane ancora un'inezia, Socrate: non vorrai rinunciare prima di noi, anzi, ti ricorderò ciò che è stato tralasciato.

1. I nomi di Protarco e di Filebo sono sconosciuti, benché più avanti Socrate si rivolga a Protarco con l'appellativo «figlio di Callia». Quanto all'ambientazione del dialogo Platone non ci fornisce notizia alcuna, ma noi siamo verosimilmente indotti a credere che si svolga a casa di Filebo o di Protarco.

2. Afrodite è la dea greca dell'amore, della bellezza e della felicità, che Filebo associa all'idea del piacere.

3. Allusione a Prometeo, antico e popolare semidio spesso contrapposto a Zeus per la sua astuzia, venerato dagli artigiani dell'Attica per aver rubato il fuoco che Zeus aveva celato agli uomini (cfr. a questo proposito Esiodo, *Theogonia* 562 sgg.).

4. Teuth, dio egiziano inventore delle arti e della scrittura (quest'ultimo aspetto viene sviluppato nel *Fedro).*

5. All'Afrodite che per Filebo è soltanto sinonimo di piacere Socrate contrappone l'Afrodite che si unisce in nozze con Ares dando alla luce Armonia (cfr. ancora Esiodo, *Theogonia* 933-37 e 975).

6. «Terra!» era l'esclamazione dei naufraghi dispersi in mare, come dirà Socrate subito dopo. Ma acqua, aria, terra e fuoco erano per i presocratici del VII e VI secolo i principi di tutto l'essere. L'allusione a queste antiche dottrine filosofiche si intreccia così con l'esclamazione dei marinai colti in mare da una tempesta in un gioco di parole.

7. Si pensa che Platone si riferisca ad Antistene (455-360 a.C.), fondatore della scuola cinica, per il quale la maggior parte dei piaceri è ingannevole e non contribuisce alla felicità, o a Speusippo (407-339 a.C.), che successe a Platone medesimo alla guida dell'Accademia dal 347 al 339, per il quale il piacere non è né buono né cattivo in sé.

8. Cfr. *infra,* 48c, con la nota 10.

9. *Ilias* XVIII 107-108. Sono le parole straziate che Achille rivolge alla madre Teti dopo aver appreso la morte dell'amico Patroclo.

10. Si allude ai due precetti morali che secondo la tradizione erano scolpiti nel tempio di Delfi: «Conosci te stesso» ed «Evita l'eccesso», precedentemente

incontrato (45e).

11. Il termine sembra indicare ironicamente teorie inaccettabili ma raffinate, appunto, e dunque degne di essere prese in considerazione. Forse si tratta di Aristippo di Cirene, maestro di retorica e fondatore della scuola cirenaica vissuto nella prima metà del IV secolo, il quale anticipò l'epicureismo sostenendo che il piacere dei sensi era il fine ultimo della vita.

12. Passo di difficile comprensione: si tratta della distinzione di generazione e di sostanza di cui Socrate sta esponendo le tesi in relazione al concetto di piacere.

13. Ovvero il piacere corrisponde alla generazione.

14. Gorgia di Lentini (483-370 a.C.), maestro di retorica, giunto per la prima volta ad Atene nel 427 in occasione di un'ambasceria, girava le città della Grecia insegnando, dietro compenso, l'arte del costruire discorsi. Le sue lezioni, come del resto quelle degli altri sofisti, avevano uno scopo eminentemente pratico.

15. Dionisio, figlio di Zeus e di Semele (cfr. ancora Esiodo, *Theogonia* 940 sgg.) è qui ricordato perché è associato al vino che non veniva bevuto puro, ma mescolato con miele ed acqua. Efesto, il dio zoppo del fuoco e delle fucine, venerato in Grecia come dio degli artigiani, viene invece associato alla fusione dei metalli.

16. *Ilias* IV 452.

17. Cantore mitico, figlio della musa Calliope e di Apollo, e sposo di Euridice. Il mito narra che egli fosse dotato di qualità artistiche così straordinarie al punto che il suo canto muoveva gli alberi e le pietre.

Συμπόσιον / Simposio

Come il Fedone *anche il* Simposio *raggiunge uno dei vertici più elevati dell'arte narrativa di Platone, ma segna anche un punto di approdo nell'impostazione, che va facendosi via via più sicura, del mondo delle idee, che, sempre sul tema dell'amore, raggiungerà pieno sviluppo nel* Fedro. *«Nel* Simposio *l'audacia delle situazioni narrative di Platone tocca il punto più alto. La vittoria lenaica del poeta Agatone e il banchetto in suo onore vanno datati al 416. Ma l'opera di Platone figura come il racconto, posteriore di parecchi anni, di un Apollodoro che non ha preso parte al simposio e che si fonda sul racconto di un Aristodemo. Questo forte spostamento a ritroso trasporta la narrazione, che pure ha grande forza di evidenza, in una sfera ideale e in quella distanza temporale che è necessaria alla grande poesia».*[1] *In realtà il lavoro, pure inserito nel clima del vago, che proprio la distanza temporale gli conferisce, è sempre, come i migliori dialoghi di Platone, una sorta di resoconto di un dialogo colto dal vivo, tanta è la freschezza e la spontaneità che ne emergono. Che anzi, talvolta possono anche nuocere alla resa artistica del narrare gli intercalari o nessi quali «disse», «raccontò», «aggiunse» che pur sostengono, inframettendosi, l'esposizione. Né ormai è più da considerare questo amore «come il sentimento che lega un uomo ad un altro uomo [...] triste avanzo dell'amore omosessuale, retaggio della vita primitiva dei Dori [...] l'apparente incongruenza si spiega, quando si rifletta che in tutti gli aspetti di Eros celebrato dal filosofo è indispensabile una parità assoluta di opinione e di diritti nella vita sociale e*

politica fra quello che ama e quello che viene amato, laddove nessun diritto di tale natura era concesso alla donna ateniese». [2]

Il dialogo dunque si presenta come una sorta di grande "agone oratorio" fra i vari illustri personaggi convenuti in casa di Agatone al banchetto in suo onore: e il medico Erissimaco, raccogliendo le riserve e il corruccio di Fedro, perché nessun poeta mai ha cantato estesamente di Amore, propone come tema di tesserne l'elogio. Prima di lui Pausania, un altro convenuto, ha invitato alla moderazione nel bere.

Esordisce Fedro affermando che Amore è il più antico fra tutti gli dèi ad essere onorato, come attestano Esiodo ed Acusilao che, all'origine del mondo, pongono il Caos e la Terra e quindi Amore. E Parmenide sostiene che la Giustizia «per primo, fra tutti gli dèi, si prese cura di Amore». È Amore a spingere amante e amato a gareggiare in coraggio, valore, nobiltà d'animo: gli eserciti, se costituiti da tutti amanti e amati, sono imbattibili: Alcesti, in amore, superò i genitori di Admeto, suo sposo, tanto da farli apparire estranei alla sua vicenda. E gli dèi onorarono Achille per la sua scelta della morte in aiuto e a vendetta di Patroclo, suo amante, riservando a lui l'isola dei beati.

Per Pausania, che interviene come secondo, Amore non è soltanto uno: come esiste una Afrodite οὐρανία ('celeste'), senza genitori, e una Afrodite πανδημία ('comune', 'volgare') figlia di Zeus e Dione, così esiste anche un Amore "uranio" che si accompagna ad Afrodite "urania", e un Amore "pandemio", volto più che altro ad amare i corpi e non le anime: l'Amore "uranio" invece trascende quello corporale e si fa guida verso un elevato sentire. Chi è oggetto dunque di questo amore è indotto a contraccambiarlo perché «è bello in tutti i modi mostrarsi compiacenti a causa della virtù».

Come terzo, in sostituzione di Aristofane che è colto dal singhiozzo, parla il medico Erissimaco, il quale si dice d'accordo sulle due specie di Amore, individuate da Pausania.

Amore comunque, nel suo realizzarsi, deve essere un qualcosa di armonico e di equilibrato in ogni sua azione: infatti «la soverchieria», «il disordine» insiti in ogni forma di attrazione, non possono riuscire a buon fine, ma determinano contagi, malattie, guasti e distruzione.

Rimessosi dal singhiozzo per aver seguito i suggerimenti di Erissimaco interviene come quarto Aristofane: per lui, all'origine del mondo, tre erano i generi della stirpe umana: quello maschile, quello femminile e l'androgino che partecipa del maschio e della femmina. La forma di ogni essere umano era circolare: quattro mani, quattro gambe, due volti su una testa sola, quattro orecchie, due organi genitali e tutto il resto come può immaginarsi da tutto questo. Zeus è indotto a tagliare a metà questi esseri per la loro tracotanza al fine di renderli più deboli. Ma da questa divisione in parti nasce negli umani il desiderio della primitiva congiunzione, tanto che le «parti», una volta strette di nuovo nell'amplesso, muoiono di fame e di torpore per non volersi più separare. Amore dunque diviene inappagabile «aspirazione all'intero».

Dopo il fantasioso ma pur significativo mito di Aristofane, parla come quinto l'ospite Agatone: egli si incarica di dire «qual è e di quali beni artefice» è Amore. Egli non fa ingiustizia né la subisce, perché «giustizia», «morigeratezza», «potenza», e «sapienza» sono le virtù che lo contraddistinguono. Agatone compone anche versi in onore di Amore e conclude il suo dire tessendone un poeticissimo elogio.

Socrate, che interviene sesto, sulle prime tenta di schernirsi per la sua incapacità a dire: lo sostiene comunque la convinzione che su ogni cosa «basta dire la verità», quindi, anche su Amore egli farà lo stesso, scegliendo ed ordinando nel modo migliore le cose più belle. In sostanza «Amore è amore di alcune cose...», in particolare «di quelle di cui si avverte la mancanza». A questo punto sul discorso di Socrate si innesta quello di Diotima, la donna di Mantinea, maestra a Socrate

della concezione di Amore. Secondo essa «Amore non è bello [...] e non è neanche buono», ma un qualcosa di mezzo tra bello e brutto, tra buono e cattivo, tra mortale e immortale, «un gran demone» insomma. Fu concepito da Penia ('Povertà') che si congiunse con Poro ('Abbondanza') alla festa del genetliaco di Afrodite: ne è venuto quindi un essere intermedio tra il divino e l'umano che, assieme alle qualità positive, assomma in sé anche quelle negative. Socrate, come apprende da Diotima, su Amore era caduto nello stesso equivoco nel quale cadono tutti o quasi gli uomini che di Amore credono solo al lato più bello. Tutto questo deriva dal fatto che Amore viene identificato con l'amato e non con l'amante: il primo è bello, delicato, compiuto, il secondo invece è quale appare nella descrizione che Diotima ne viene facendo. Ma qual è la molla che spinge l'amante verso l'amato? L'attrazione della bellezza può esserne uno stadio, ma non se è fine a se stessa: è il desiderio di gloria, di onore, di immortalità che deve congiungere chi ama a chi è amato, anche a costo della propria vita. Così tra gli uomini chi è fertile nel corpo è attratto dalla donna e cerca la felicità nella discendenza della prole e nella propria continuità, chi invece è fertile nell'animo cerca un'anima bella a cui unire la propria e può creare con questa una comunanza più profonda di quella che si può avere con i figli. Su questo piano chi ama riuscirà «a capire che tutto il bello che riguarda il corpo è cosa ben da poco». Volgendosi dunque all'immenso mare del bello e prendendone ammirazione «giungerà a una conoscenza che non trae in inganno e non può mutare»: gli sarà dato di vedere «la bellezza per quello in cui si lascia vedere [...] perché non è una parvenza che egli tocca ma la vera virtù, perché è il vero che egli tocca; e generando vera virtù e nutrendola, potrà accadergli di essere caro agli dèi e, se mai ad altro uomo, potrà toccare a lui di essere immortale». Con queste parole si chiude il discorso di Socrate che è quello di Diotima, quando, ubriaco, irrompe nella sala del banchetto Alcibiade e, dopo una breve

schermaglia con Socrate, ne tesse il più splendido elogio. Pur senza avere udito le considerazioni di Socrate, Alcibiade viene a darne la più viva e diretta dimostrazione: Socrate gli è stato maestro, amico, gli ha salvato la vita in battaglia, gli ha fatto attribuire dagli strateghi, in guerra, quei riconoscimenti che avrebbe ben meritato per sé. Socrate gli ha resistito quando egli gli ha fatto insistentemente dono della sua bellezza: perché non a questo egli mirava. Era attratto invece «dalla bellezza in sé, genuina, pura, non mescolata, non incorporata di carni umane, né di colori, né di ogni altrà vacuità mortale». Era attratto a contemplare invece «la bellezza divina nel suo unico aspetto». Si può comprendere anche di qui come l'essenza e la finalità dell'Amore, già impostate in questo dialogo, trovino nel Fedro, *sulla scorta della concezione del mondo delle idee, divenuta ormai più chiara e articolata, una soluzione più profonda e completa.*

Gino Giardini

1. A. Lesky, *Storia della letteratura greca*, trad. it. Milano 1962, p. 673 .
2. A. Colonna, *La letteratura greca*, Torino 1962, p. 392.

APOLLODORO[1] [172a] Mi pare proprio di non essere non esercitato riguardo a quello che volete sapere da me. Me ne venivo per caso, avanti ieri, in città da casa mia. Ed ecco uno dei miei conoscenti, vedendomi dalle spalle, mi chiamò da lontano, e scherzando, insieme alla chiamata mi disse: «Oh, Falereo, eccolo il nostro Apollodoro! Non ti fermi un po'?». Ed io fermandomi l'aspettai. Ed egli: «Apollodoro», mi disse, «proprio or ora ti cercavo desiderando di sapere di quella riunione di Agatone [172b] e Socrate e Alcibiade e degli altri che allora parteciparono a quella cena in comune, e dei discorsi sull'amore quali furono. Me li ha già esposti un altro che li aveva ascoltati da Fenice,[2] figlio di Filippo, e sosteneva che anche tu ne eri a conoscenza. Ma egli non aveva proprio nulla di chiaro da esporre. E dunque raccontameli anche tu: e infatti sei l'uomo più indicato per esporre i discorsi dell'amico. Ma prima», continuò egli, «dimmi: eri presente in persona a quella riunione o no?». Ed io gli risposi: «Sembra proprio che non t'abbia esposto nulla di chiaro [172c] colui che te l'ha raccontato, se tu pensi che quella riunione, della quale mi chiedi, sia avvenuta di fresco, tanto da potervi partecipare anch'io». «Sì», mi rispose. «Ma come», ribattei, «Glaucone,[3] non sai che Agatone[4] è lontano da molti anni e non è più tornato qui, da quando io ho cominciato a frequentare Socrate e mi sono preso cura ogni giorno di sapere quello che dice e fa, non sono ancora tre anni? [173a] Prima di questo ingannavo il mio tempo ove mi capitava, ritenendo anche di fare qualcosa, ma più infelice di chiunque altro, non meno di te, ora, che pensi occorra occuparsi di tutto piuttosto che di filosofare». Ed egli: «Non prenderti gioco di me», rispose; «dimmi invece quando avvenne questa riunione». Ed io risposi: «Noi eravamo ancora ragazzi

quando Agatone vinse con la sua prima tragedia e nel giorno successivo alla vittoria egli fece un sacrificio insieme ai coreuti». «È proprio molto tempo dunque», riprese, «come pare. Ma chi te l'ha raccontato? È stato proprio Socrate?» [173b] «No, per Zeus!», ribattei io. «Ma lo stesso che lo raccontò a Fenice.[5] Era un tal Aristodemo, del demo attico di Citandide, piccolo, sempre scalzo. Si era trovato in quella riunione, essendo un ammiratore di Socrate tra i più convinti di quelli di allora, come a me risulta. E su alcuni particolari non è che io non facessi domande anche a Socrate e mi disse di essere d'accordo come quello me li aveva raccontati». «E perché dunque non li hai ancora raccontati a me? La strada che conduce direttamente in città è proprio adatta, per chi vi si reca, e per parlare e per ascoltare».

E così andando insieme conducevamo il discorso su quegli argomenti, tanto che, [173c] come sostenevo all'inizio, non mi trovo fuor d'esercizio (su questo tema). Se dunque si deve raccontarlo anche a voi, occorre farlo. Io d'altra parte, quando faccio direttamente o ascolto da altri discorsi di filosofia, a parte il fatto che ritengo di averne giovamento, ne godo anche oltre misura; quando invece ne ascolto certi altri, e in particolare i vostri di uomini ricchi e intesi soltanto a lucrare, li sopporto molto a malincuore e ho compassione di voi amici, poiché avete la convinzione di fare qualcosa, pur non facendo nulla. [173d] E forse voi, dal canto vostro mi considerate un povero diavolo, e ritengo che pensiate il vero; ma io sul conto vostro non lo penso, ma lo so bene.

AMICO Sei sempre uguale, Apollodoro; e sempre tiri in ballo te e gli altri, e mi dai l'impressione di considerare tutti assolutamente dei disgraziati, cominciando da te, ad eccezione di Socrate. Per qual ragione poi tu abbia preso ad essere chiamato con il soprannome di "mite" non so proprio. In tutti i tuoi ragionamenti sei sempre tale, sei aspro con te e con gli altri, eccettuato So crate.

APOLLODORO [173e] Carissimo, è evidente: per il fatto che giudico voi così e sul conto mio e sul vostro sono pazzo e vado delirando.

AMICO Non val la pena, Apollodoro, sollevare una lite, ora, per questi motivi. Ma, come ti invitavamo, non fare altrimenti: raccontaci quali furono i discorsi.

APOLLODORO Erano dunque un presso a poco di questo taglio: ma piuttosto tenterò di esporvi da capo tutto come Aristodemo [174a] ebbe a raccontarlo a noi.

Disse dunque di essersi imbattuto in Socrate tutto ben lavato e che portava addirittura i sandali ai piedi: cose che egli faceva assai di rado, e di avergli chiesto dove andasse così bello e agghindato.

E lui gli rispose che andava a cena da Agatone: «Ieri infatti l'ho evitato dopo la vittoria, ma mi sono impegnato ad andarci oggi. È per questo che ho tentato di farmi bello per andare bello da uno bello. Ma piuttosto», continuò egli, «come la metti [174b] di volere venire a cena, pur non essendo stato invitato?»

«Ed io», continuava, gli risposi: «così come tu disponi».

«Vienmi dietro, dunque», rispose, «per alterare il proverbio stravolgendolo: ai banchetti da Agatone i buoni ci vanno di loro spontanea volontà. omero poi rischia non solo di alterare ma anche di fare violenza a questo proverbio; infatti pur rappresentando Agamennone come uomo particolarmente valoroso nelle attività della guerra [174c] e Menelao invece, come un "flaccido manovratore della lancia",[6] mentre Agamennone celebra un sacrificio e imbandisce un banchetto, rappresenta Menelao che se ne va al convito senza essere invitato, egli che è inferiore da uno superiore».

Udite queste cose rispose: «Molto probabilmente anch'io correrò lo stesso rischio, non come dici tu, Socrate, ma come

dice omero, recandomi, senza essere invitato, io che sono uno di poco conto, al banchetto di uno che vale: considera dunque, dal momento che mi conduci tu, in che modo potrai scusarmi, perché io non consentirò di dire che sono andato senza invito, [174d] ma che sono stato chiamato da te.

«Andando insieme in due», rispose, «lungo la strada, stabiliremo cosa dire. Ma ora andiamo».

Disse che dopo aver dialogato di queste cose si incamminarono. Ma Socrate, per la strada, avanzava lentamente volgendo la mente a un qualcosa restando indietro e, poiché l'altro si tratteneva per attenderlo, lo invitava ad andare avanti. Quando giunsero alla casa di Agatone, [174e] capitarono che la porta era aperta, e lì, raccontava, avvenne una cosa comica. Subito, infatti, dall'interno giunse un ragazzetto per venirgli incontro e guidarlo dove erano sistemati gli altri e cominciavano proprio allora a mettersi a cenare. Non appena lo vide, Agatone disse: «Aristodemo, giungi proprio nel punto migliore per cenare con noi. Ma se è un'altra la ragione per cui sei venuto, rinviala pure a dopo, perché anche ieri, pur cercandoti per invitarti a cena, non sono stato capace di trovarti. Ma per quale ragione non conduci anche Socrate da noi?».

Ed io, diceva, pur volgendomi indietro non riuscivo a vedere che Socrate mi seguisse da una qualche parte. Dissi dunque che ero venuto con Socrate, essendo stato da lui invitato lì per la cena.

«Hai fatto proprio bene», mi rispose. «Ma dov'è lui?».

[175a] Da dietro alle mie spalle poco prima stava entrando. Ma io pure mi meravigliavo dove mai fosse.

«Non ti affretti, ragazzo, a vedere dov'è Socrate e condurlo qua?», disse Agatone. «Tu intanto, Aristodemo», continuò, «sdraiati pure presso Erissimaco».

E disse pure al ragazzo di lavarlo perché potesse sdraiarsi e intanto giunse un altro dei servitori ad annunciare: «Socrate è tornato indietro, nel portico della casa dei vicini e se ne sta là immobile e per quanto io lo chiami, lui non vuole venire».

«Dici una cosa ben strana», aggiunse: «chiamalo dunque senza indugiare».

[175b] Ed egli saltò su a dire: «No, assolutamente! Lasciatelo stare. Egli ha questa abitudine. Talvolta si ritira, dovunque capita, e se ne sta lì fermo. Ma verrà subito, come io ritengo. Non sollecitatelo dunque, ma lasciatelo stare».

«Occorre fare così, se ti pare opportuno», disse Agatone. «Intanto però, ragazzi, portate la cena a noialtri. Già voi avete l'abitudine di imbandire la tavola come volete, se qualcuno non vi sorveglia, cosa che io non ho mai fatto, ma ora, fingendo che io e questi altri siamo stati invitati a cena da voi, [175c] serviteci in modo che noi vi dobbiamo lodare».

Come ebbe dette queste cose cominciarono a cenare, ma Socrate non entrava. Agatone spesso ordinava ai servi di andarlo a chiamare, ma Aristodemo non gli consentiva di farlo. Giunse dunque Socrate dopo aver fatto passare molto tempo, come era abituato, ma essi, cenando, erano ormai giunti a metà. Ma Agatone che per caso si trovava sdraiato nell'ultimo divano, da solo, gli disse: «Vieni qua, Socrate, sdraiati vicino a me, perché possa godere anch'io, essendo molto vicino a te, di quella sapienza [175d] che ti si è applicata quando te ne stavi sotto al portico. È evidente infatti che l'hai trovata e che la conservi tuttora. Se no, non ti saresti allontanato di là».

E Socrate si mise a sedere e disse: «Andrebbe proprio bene, Agatone, se la sapienza fosse tale, da fluire da quello di noi che ne è più pieno a quello che ne è maggiormente vuoto, come avviene per l'acqua nei calici, che attraverso un filo di lana scorre da quello più pieno a quello più vuoto. Se la cosa sta così anche per la sapienza, [175e] io ho in grande

considerazione l'essere sdraiato vicino a te: ritengo infatti che io sarò riempito di molta e bella sapienza da parte tua. La mia infatti è ben poca cosa e alquanto incerta, quasi come un sogno, la tua invece è brillante, e possiede molte possibilità di incremento, e brilla così con tanta forza da parte tua, che sei così giovane, davanti a più di trentamila Greci che ne furono testimoni».

«Sei impudente, o Socrate», disse Agatone. «Ma di questo giudicheremo fra poco tu e io a proposito della sapienza, avvalendoci di Dioniso come giudice. Ora, anzitutto, volgiti pure alla cena».

[176a] Dopo di che, continuava Aristodemo, Socrate si sdraiò e cenò come anche tutti gli altri e fecero le libagioni e innalzarono inni in onore del dio e compirono quante altre cose è d'uso fare e si volsero al bere. E Pausania,[7] cominciando a parlare, imbastì un discorso su per giù come questo: «Orsù, amici, in che modo potremo bere il più agevolmente possibile? Perché vi dico proprio che, in realtà, dopo la bevuta di ieri, mi trovo alquanto a disagio e ho bisogno di un certo sollievo, come penso anche parecchi di voi: ieri infatti eravate presenti. Pensate dunque [176b] in che modo possiamo bere nel modo che ci torni più lieve».

E Aristofane[8] aggiunse: «In questo dici proprio bene, Pausania. Occorre escogitare in ogni modo un qualche sollievo al bere: perché anch'io sono uno di quelli che ieri vi si sono tuffati».

E uditili Erissimaco, figlio di Acumeno, esclamò: «Dite davvero bene! Ma ho bisogno di sentire ancora uno di voi come se la passa a proposito di avere la forza di continuare a bere, Agatone».

«Niente affatto», rispose quello: «nemmeno io ho più forza di andare avanti».

[176c] «Possa assisterci Ermes!», continuò Erissimaco.

«Come pare a me, ad Aristodemo, a Fedro e a questi altri, se voi che siete stati sempre i più resistenti a bere, ora invece rinunziate a farlo; noi invece, da sempre, siamo poco portati a bere. Faccio eccezione per Socrate in questo discorso. Lui è ben capace di cavarsela nell'uno e nell'altro modo, tanto che sarà ben contento in qualunque modo noi facciamo. Ma poiché mi pare che nessuno dei presenti sia ben disposto a bere molto vino, forse dovrei riuscirvi meno spiacevole se, parlando intorno all'ubriacarsi, io espongo la verità qual è. A me infatti, come penso, [176d] questo è apparso chiaro dalla pratica con la medicina, che l'ubriacarsi è cosa dannosa per gli uomini. Né io di mia spontanea volontà vorrei trovarmi troppo avanti nel bere, né lo consiglierei a un altro, specialmente se ha gozzovigliato anche il giorno precedente».

«Certamente», disse interrompendolo Fedro di Mirrinunte:[9] «io son sempre abituato a darti ascolto, specialmente quando tratti di medicina: e ora lo faranno anche gli altri, se vorranno decidere per il bene». [176e] Udendo queste considerazioni tutti concordarono di fare la riunione in quella circostanza senza ubriacature, ma che bevessero, così, a loro gusto.

A quel punto continuò Erissimaco: «Siccome è sembrato bene che ciascuno beva quanto desidera e non vi sia costrizione alcuna, consiglio allora di accomiatare la flautista, che è entrata in questo momento, che vada a suonare per sé dove vuole o per le donne di casa, e noi, oggi, di starcene insieme fra noi a fare i nostri discorsi. E quali discorsi poi, se volete, desidero anche suggerirveli».

[177a] Tutti risposero di sì e desiderarono anche incoraggiarlo a dare il suo suggerimento. Disse dunque Erissimaco: «L'inizio del mio discorso avviene come nella Melanippide di Euripide.[10] L'argomento che sto per svolgere non è mio, ma di Fedro, qui presente. Fedro, infatti, ogni

volta pieno di irritazione mi parla: “Non è curioso”, mi dice, “Erissimaco, che mentre per gli altri dèi sono stati composti dai poeti inni e peani, per Eros invece, che è un dio tanto grande e importante, nemmeno uno di questi poeti [177b] abbia mai composto un solo encomio? Se prendi a considerare i migliori sofisti, ad esempio l’ottimo Prodico,[11] scrivono sempre in prosa encomi di Eracle e altri. E questo è ancor meno da suscitare meraviglia, perché mi è capitato un libro di un saggio nel quale si trattava del sale con sorprendenti elogi circa la sua utilità; e molte altre cose siffatte [177c] potresti vedere ricoperte di elogi, e consumarsi tanto zelo su inezie simili, ma nessuno degli uomini, fino al giorno d’oggi, ha osato di ritenere cosa degna innalzare inni in onore di Eros: fino a questo punto non ci si prende cura di un dio tanto grande!”. E a me pare che a questo proposito Fedro dica bene. Desidero dunque dedicargli la mia benevolenza e dargli soddisfazione e mi pare che, in questo momento, per noi qui radunati, sia ben conveniente onorare questo dio. Se questo pare giusto [177d] anche a voi, vi sarebbe un adeguato impiego di tempo per i nostri discorsi. A me pare che ciascuno di noi debba comporre un discorso in lode di Eros, a cominciare da destra, e che sia il più bello che può: e che a dare inizio per primo sia Fedro, perché è sdraiato in prima posizione ed è anche il padre del discorso».

«Nessuno voterà contro di te, Erissimaco», disse Socrate, «non certo io che sostengo di non sapere niente altro se non d’amore e neppure Agatone e Pausania, [177e] e nemmeno Aristofane che passa tutto il tempo tra Dioniso e Afrodite, e nessun altro di quelli che io vedo qui, sebbene per noi che siamo sdraiati qua come ultimi, tutto questo non avviene alla pari. Ma se quelli che parleranno prima diranno bene e a sufficienza, potrà bastarci. Ma con buona fortuna cominci Fedro e tessa le lodi di Amore».

Anche tutti gli altri si dissero d’accordo e [178a]

invitavano a fare quello che aveva detto Socrate. Di tutte le cose che ciascuno disse non poteva ricordarsi Aristodemo e neppure io tutto quello che lui mi raccontò. Ma i punti più salienti dunque e quelli di cui mi sembrò degno conservare la memoria, di questi appunto io narrerò a voi il discorso di ciascuno.

Per primo a parlare, come dico – raccontava Aristodemo –, fu Fedro che cominciò un presso a poco di qui, che Amore è un dio grande e degno di suscitare meraviglia tra uomini e dèi, per vari e parecchi motivi, ma non meno per la sua nascita. Il fatto che tra gli dèi [178b] è il più antico a essere tenuto in pregio, sosteneva egli, è prova di questo: non esistono i genitori di Amore e non se ne è parlato da parte di nessuno, né prosatore, né poeta, ma Esiodo afferma che in un primo tempo c'era il Caos «poi in seguito la terra dall'ampio seno, sempre sede sicura di tutte le cose e Amore».[12] Con Esiodo concorda anche Acusilao,[13] dicendo che dopo il Caos sorsero questi due: la Terra e Amore. Parmenide narra così la genesi dell'universo: «per primo fra tutti gli dèi si prese cura di Amore».[14] [178c] E così da ogni dove si è d'accordo che Amore è il più antico. Oltre ad essere il più antico per noi è anche cagione di beni più grandi. Infatti non so dire quale bene sia più grande, subito, mentre uno è giovane che avere un eccellente amatore, e, per l'amatore un eccellente giovanetto. Perché quel che deve essere il punto di riferimento per tutta la vita per coloro che si propongono di vivere nobilmente, questo appunto non possono determinarlo tanto bene né parentela, né onori, né ricchezza, niente altro insomma come Amore. [178d] Ora, cosa posso dire sia questo? Vergogna per le turpitudini, desiderio di gloria per le belle imprese. E senza di queste non è possibile che una città né un uomo possano compiere belle azioni. E sostengo pure che un uomo quando ama se viene scoperto a compiere cosa indegna o subire torto da qualcuno senza che si difenda per

mancanza di coraggio non prova tanto dolore quando è visto dal padre, dagli amici, da qualunque altro, quanto ne prova se è visto dal proprio amato. [178e] La stessa cosa osserviamo che avviene anche in colui che è amato, che si vergogna in ben altra maniera dei propri amatori, quando viene sorpreso in qualche mala azione. Se vi fosse dunque qualche possibilità perché una città o un esercito fossero costituiti per intero da amatori e da amati, non vi è modo per cui potessero disporre meglio la propria esistenza tenendosi lontani da ogni bruttura e gareggiando tra di loro in desiderio di gloria, [179a] e combattendo insieme gli uni con gli altri, essi vincerebbero, anche se in pochi, per così dire, tutti gli uomini. Infatti l'uomo che ama sarebbe disposto ad essere visto da tutti gli altri mentre abbandona la posizione o getta via le armi più che dal proprio amato e sceglierebbe di morire più volte invece di questo. E quanto ad abbandonare l'amato o non portargli aiuto quando corre pericolo non c'è nessuno vile a tal punto che amore stesso non lo renda pieno di ardore in valore, tanto da eguagliarlo anche a chi è valorosissimo per natura; [179b] e insomma quel che sostiene Omero, che un dio ispira coraggio in taluni eroi, questo, conservandolo presso di sé Amore offre agli amanti.

E solo quelli che amano sono pronti anche a morire, e non solo gli uomini, ma anche le donne. E di questo la figlia di Pelia, Alcesti offre sufficiente testimonianza ai Greci su questo nostro discorso, essendo pronta essa sola a morire per il proprio uomo, pure avendo egli ancora il padre e la madre [179c] che essa vinse a tal punto in affetto a causa del suo amore che li mostrò estranei rispetto al loro figliolo e parenti soltanto di nome e così facendo parve aver compiuto un'opera nobile non solo agli uomini ma anche agli dèi, tanto che essi concessero questo dono solo a pochissimi fra i tanti che pure avevano compiuto molte e nobili imprese, di lasciare tornare indietro dall'Ade la loro anima, quella di

Alcesti la rimandarono di nuovo in vita, pieni di ammirazione per quel che aveva compiuto: [179d] così anche gli dèi onorano soprattutto lo slancio e il valore che è insito nell'amore. Orfeo[15] invece, figlio di Eagro, lo fecero tornare indietro dall'Ade senza risultato, mostrandogli soltanto una immagine della sua donna, per la quale aveva compiuto il viaggio, ma non concedendogliela, perché, da suonatore di cetra quale era, era apparso piuttosto vile, e non aveva osato, in virtù del proprio amore, morire come Alcesti, ma aveva escogitato un espediente per penetrare vivo nell'Ade. Per queste ragioni gli fecero pagare lo scotto e disposero che la sua morte avvenisse ad opera di donne, [179e] non certo nella maniera con cui onorarono Achille,[16] figlio di Teti, che essi mandarono anche nelle isole dei beati poiché, pur sapendo dalla madre che sarebbe morto dopo aver ucciso Ettore, e che non facendo questo se ne sarebbe tornato a casa a morire da vecchio, osò scegliere di recare aiuto a Patroclo, suo amante, e [180a] non solo di morire cogliendo la propria vendetta, ma di fare seguito subito con la propria morte a lui che era appena morto. Per questo gli dèi, stracolmi di ammirazione, lo onorarono diversamente da ogni altro, poiché aveva fatto così gran conto del proprio amante. Eschilo dice delle frottole quando sostiene che Achille era l'amante di Patroclo, poiché egli era più bello non solo di Patroclo, ma di tutti gli eroi, e ancora imberbe, poi anche molto più giovane come dice Omero. Ma in realtà gli dèi onorano particolarmente questa virtù che è insita in amore [180b] e ancor più ammirano e si compiacciono e fanno del bene quando è l'amato che rivela il suo amore all'amante, che non quando è l'amante[17] a rivelarlo all'amato. L'amante infatti è un qualcosa di più divino dell'amato, perché è pieno di ardore da parte del dio. Proprio per questo essi hanno onorato Achille ancor più di Alcesti, mandandolo alle isole dei beati.

Così io sostengo che Amore è il più antico fra gli dèi, il più meritevole di onore e quello che è più padrone di spingere gli uomini, da vivi e da morti, all'acquisto della virtù e della felicità.

[180c] Aristodemo raccontava che Fedro aveva tenuto un discorso presso a poco come questo, e dopo Fedro avevano pure parlato alcuni dei quali egli non si ricordava bene e quindi, lasciandoli da parte, cominciò ad esporre il discorso di Pausania. Ed egli disse: «Non mi sembra, o Fedro, che sia stato proposto bene il discorso da noi, a svolgerlo semplicemente così, cioè a tessere gli elogi di Amore. Perché se Amore fosse soltanto uno, andrebbe bene così, ma egli non è uno solo, e poiché non è soltanto uno, è più giusto, prima di parlare, dire quale si deve lodare. [180d] Io dunque tenterò di correggere questo lato, col dire anzitutto l'Amore che si deve lodare, poi di tesserne le lodi in maniera degna di un dio. Sappiamo tutti infatti che Afrodite non è senza Amore. Dunque se essa fosse una sola, uno sarebbe Amore. Ma siccome ve ne sono due, ne segue necessariamente che due siano anche gli Amori. Una è più antica, non ha madre, è figlia di Urano ed è quella che chiamiamo Urania; l'altra più giovane, figlia di Zeus e di Dione è quella che chiamiamo Pandemia.[18] [180e] Ne consegue dunque che anche Amore, quello che si accompagna con la seconda, venga chiamato giustamente Pandemio, l'altro invece Uranio. Occorre dunque lodare tutti gli dèi, ma occorre anche cercare di dire quello che l'uno e l'altro hanno avuto in sorte di peculiare. Ogni modo di agire è così infatti; quello che viene compiuto di per sé non è né bello né brutto; [181a] quanto noi facciamo in questo momento, o bere, o cantare, o intrattenerci a parlare, nessuna di queste cose è bella di per sé, ma nel modo di farla, come viene fatta, tale riesce. Quello che viene fatto bene e correttamente risulta bello, quello che non è fatto bene è brutto. Così è anche l'amare: e non ogni Amore è bello

e meritevole di essere lodato, ma soltanto quello che spinge ad amare bene.

L'Amore che si accompagna ad Afrodite Pandemia è veramente volgare [181b] e agisce come gli capita. Ed è proprio quello che amano gli uomini di poco conto: essi per prima cosa amano le donne non meno che i giovanetti, e di questi poi amano più i corpi che le anime e poi hanno presa solo sui più insensati, guardando solo di mandare ad effetto il loro desiderio senza darsi pensiero se questo avviene in bella maniera o no. Di qui accade loro che agiscano per questo, sia bene che male. E questo infatti avviene alla dea che è molto più giovane [181c] dell'altra e che per origine è partecipe sia della femmina che del maschio. Quello invece che proviene da Urania, in primo luogo ha parte non della femmina, ma solo del maschio, ed è questo l'amore per i giovanetti, poi essa è più anziana ed è priva di tracotanza: perciò quelli che sono ispirati da questo dio sono attratti verso il maschio amando quello che per natura è più forte e ha maggiore senno.[19] Ed anche in questo tipo di amore per i giovanetti si può riconoscere [181d] chi è mosso sinceramente da questa maniera di amare: non li amano infatti fin da fanciulli, ma quando cominciano ormai ad acquistare intelligenza e questo si accompagna allo spuntare della barba. Penso infatti che quelli che cominciano ad amarli da questo momento sono preparati a stare insieme tutta la vita a a convivere in comunanza, e non a ingannarli, come cogliendo uno da giovane in un momento di sconsideratezza, abbandonarlo con ogni derisione e correre dietro a un altro. Occorrerebbe dunque una legge ad impedire che si amino i fanciulli [181e] per non spendere inutilmente tanto zelo verso un qualcosa di incerto. Non è chiara infatti la riuscita dei giovanetti ove potrà concludersi per colpa e per virtù sia per quel che riguarda l'anima che il corpo. Di buon grado gli uomini assennati questa legge se la pongono da sé, ma occorrerebbe

anche che questi amatori volgari fossero piegati a fare altrettanto, come noi li pieghiamo, per quanto ci è dato, a non amare donne nate libere. [182a] Sono essi infatti che creano tanta vergogna, tanto che alcuni osano dire che è cosa turpe mostrarsi compiacenti a quelli che amano. Lo dicono, osservandoli attentamente, e vedendone la inopportunità e la nequizia, poiché nessuna cosa se avviene nell'ambito della compostezza e delle buone maniere può essere giustamente sottoposta a biasimo.

E ancor più la norma per i casi di Amore nelle altre città è facile da capire ed è delimitata con semplicità. Qui invece e anche a Sparta è intricata: [182b] nell'Elide infatti e tra i Beoti e anche ove non sono abili a parlare è stato disposto con semplicità che avere compiacenza per chi ama è cosa bella, e nessuno, giovane o vecchio, direbbe che è cosa brutta, per non avere la questione, penso, di dover tentare di convincere i giovani a parole, essi che non hanno tante capacità a parlare. Nella Ionia invece e altrove in parecchi luoghi è ritenuta cosa brutta, specie da quanti si trovano sotto il dominio dei barbari. Per i barbari infatti anche a causa delle tirannie cui sono sottoposti questo riesce brutto come anche la filosofia [182c] e l'amore per l'educazione fisica. Non conviene infatti a chi comanda, penso io, che nei sudditi si ingenerino grandi modi di pensare né amicizie sicure, né comunanze, che soprattutto l'amore, tra le tante altre cose, è solito determinare. Di fatto questo lo capirono anche i tiranni di qui. Infatti l'amore di Aristogitone e l'affetto di Armodio, divenuto ben sicuro, infransero il loro dominio.[20] E così dove fu posto che avere compiacenza per gli amanti è cosa brutta questo avvenne [182d] per viltà di quelli che lo disposero, per la tracotanza dei governanti e per la mancanza di coraggio dei sudditi; ove fu posto semplicemente che è cosa bella, questo avvenne per l'indolenza d'animo di chi lo predispose; qui è stata disposta

una norma molto più bella, ma come dicevo non è facile da comprendere. Per chi medita, infatti, si dice che è cosa più bella amare manifestamente che di nascosto, e specialmente i più nobili e migliori anche se sono più brutti, e che il sostegno concesso da parte di tutti a chi ama è meraviglioso, come fosse rivolto non a chi compie una cosa brutta, e che pare bella a chi riesce a coglierla [182e] e brutta invece a chi non vi riesce, e che per riuscire a cogliere quello che ha intrapreso la nostra consuetudine offre all'amante la possibilità di compiere cose incredibili e di esserne anche lodato; cose che se uno osasse compierle inseguendo qualunque altro obiettivo e [183a] volesse compierle ad eccezione di questo, ne ricaverebbe la più gran vergogna da parte della saggezza.[21] Se uno infatti per accumulare ricchezze, per ottenere una carica o qualche altro potere, volesse fare quello che gli amanti fanno per gli amati, le suppliche, le preghiere in mezzo alle ripetute istanze, i giuramenti che compiono, le dormite presso le porte, gli atti di servaggio che desiderano compiere quali non farebbe nessun servo, sarebbe impedito a compiere simili gesta da amici e nemici, [183b] gli uni cercando di farlo vergognare per le sue adulazioni e i suoi atti servili, gli altri cercando di ammonirlo e provocando vergogna per lui: mentre se tutte queste cose le compie uno che ama ne ottiene benevolenza, e dal nostro costume gli viene concesso di farle senza vergogna, come se si facesse una cosa assolutamente bella. E, quel che è più sorprendente, come sostengono i più, è che a lui solo, quando ha giurato, viene usata indulgenza da parte degli dèi se va oltre i giuramenti, perché dicono che non è un giuramento quello d'amore. Così [183c] gli dèi e gli uomini hanno concesso ogni possibilità a chi ama, come indica chiaramente il costume qui in vigore. E sotto questo aspetto si potrebbe pensare che in questa città è ritenuta cosa bellissima e l'amare e l'essere benevoli a chi ama. Ma allorché

i padri collocano accanto ai loro ragazzi dei pedagoghi e non consentono a quelli che sono amati di parlare con gli amanti, e al pedagogo vengono imposte tassativamente queste disposizioni, i coetanei e i loro compagni li scherniscono se vedono accadere un qualcosa di simile, e i più attempati [183d] non trattengono né rimproverano quelli che sollevano il biasimo, come se dicessero cose non giuste: se uno dunque osserva queste cose potrebbe pensare a sua volta che qui un tal modo di amare è considerato molto brutto. Ma la questione non è semplice, come si è detto all'inizio e, in sé e per sé, non è né bella né brutta, ma quel che viene fatto bene è bello, e brutto quel che vien fatto male. È cosa brutta quando si ha compiacenza per uno abbietto e in maniera abbietta, è bella invece quando la si prova per uno meritevole e in maniera bella. Abbietto è l'amante volgare, [183e] innamorato più del corpo che dell'anima: non è un individuo che resti saldo, come salda non è nemmeno la cosa che egli ama. Infatti quando svanisce il fiore della bellezza del corpo del quale era preso "si ritira a volo"[22] ad onta dei molti discorsi e delle promesse. Chi invece si è innamorato dello spirito quando è nobile resta costante per tutta la vita perché si è attaccato a una cosa che resta ben salda. Il nostro costume [184a] esige dunque che costoro vengano ben provati e che a questi si dia compiacenza, e quelli invece vengano rifuggiti. Per questi motivi dunque spinge ad inseguire questi e a rifuggire quelli, nell'intento di giudicare e provare a quale mai delle due specie appartenga l'amante e a quale l'amato. Così, secondo questo motivo, si ha l'abitudine di giudicare brutto per prima cosa il farsi conquistare subito, perché si chiede che sopraggiunga tempo, quello che pare mettere bene alla prova molte cose; poi viene considerato brutto farsi prendere dalla speranza di ricchezza o di potere politico, [184b] sia che uno subendo un'offesa si prenda paura e non si mostri capace di reagire, sia che

venendo beneficiato in ricchezze o in maneggi politici non ne dimostri il doveroso distacco. Nessuna infatti di queste due cose pare sicura e salda, anche se si eccettua il fatto che da esse per natura non può venire una nobile amicizia. Secondo il nostro costume dunque resta una sola via se l'amato vuole provare compiacenza in bella maniera all'amante. Noi abbiamo dunque questo costume: come per gli amanti non era adulazione né vergogna voler servire [184c] qualunque servitù per i loro amati, così rimane un'altra sola servitù, volontaria essa pure e non vergognosa, ed è proprio quella che riguarda la virtù. È sempre stata consuetudine da noi che se uno vuole assumersi una qualche servitù ritenendo che mediante quella diverrà migliore o in saggezza o in qualche altro aspetto della virtù, questa servitù volontaria non debba essere considerata disdicevole e nemmeno adulatoria. Occorre che queste due usanze si conciliino in una sola, l'una che riguarda l'amore per i giovinetti e [184d] l'altra la filosofia e ogni altra branca della virtù, se deve accadere che sia bello per un giovanetto provare compiacenza per il proprio amante. Quando infatti l'amante e il giovinetto giungano allo stesso punto, avendo ciascuno la propria linea di condotta, l'uno pronto a servire il giovanetto che lo ha compiaciuto in qualunque cosa è giusto servirlo[23] l'altro che è pronto ad aiutare chi lo rende saggio e buono in tutto quello che è giusto aiutarlo, [184e] e l'uno che può contribuire per l'altro verso la saggezza e ogni altra forma di sapienza, a questo punto concorrendo queste due linee di condotta allo stesso punto, soltanto in questo frangente accade che sia bello per un giovanetto compiacere il proprio amante, non in altro. In questo caso, anche essere ingannato non comporta nulla di brutto: in tutti gli altri invece ne viene vergogna, sia per chi è ingannato, sia per chi non lo è. Se infatti un giovanetto [185a] ha compiaciuto il proprio amante, credendolo ricco, proprio per averne ricchezze, ed essendo

ingannato non ne ha ricevuto, perché l'amante si è rivelato povero, la cosa è non di meno brutta. Pare infatti che un giovane di tal fatta, per denaro avrebbe dimostrato di assoggettarsi a qualunque cosa e per chiunque, e questo non è certo bello. Secondo lo stesso ragionamento anche se uno è stato compiacente con un amante che ha creduto buono e col proposito di diventare egli stesso migliore attraverso l'amicizia con l'amante, e viene ingannato, poi si è mostrato che quello è uno da poco [185b] e non possiede virtù, tuttavia, questo inganno è bello: pare infatti che anche questo giovane abbia dimostrato, secondo le sue possibilità, che, per la virtù e per divenire migliore, era disposto a tutto e con chiunque, e questa è senza dubbio la cosa più bella fra tutte. È bello in tutti i modi dunque a causa della virtù mostrarsi compiacenti. Questo dunque è l'amore della dea celeste ed è celeste esso stesso e degno di molta considerazione e in città e per i singoli cittadini, perché spinge sia colui che ama, sia l'amato, ognuno nel proprio ambito, a prendersi molta cura per il conseguimento della virtù. [185c] Tutti gli altri tipi di amore appartengono all'altra Afrodite, quella volgare. Queste considerazioni», disse, «sull'amore io ti espongo, o Fedro, come mio contributo per l'immediato».

Quando Pausania fece pausa, sono i sapienti a insegnare a me simili espressioni in tal guisa, Aristodemo disse che doveva parlare Aristofane, ma a lui, o per sazietà o per altro motivo, capitava di essere stato colto dal singhiozzo e non era in grado di parlare, ma si appellò a lui – [185d] alla sua destra se ne stava sdraiato il medico Erissimaco –: «Erissimaco, a questo punto occorre che tu mi faccia cessare questo singhiozzo o che tu parli in vece mia, finché non mi sarà passato». Ed Erissimaco gli rispose: «Farò l'una e l'altra cosa insieme: io parlerò per la tua parte, e tu, quando ti sarà passato, per la mia: ma tu, intanto che io parlo, stando per lungo tempo senza respirare, farai passare così,

spontaneamente, il singhiozzo. Se no fai dei gargarismi con acqua. [185e] Ma se resiste alla grande, prendi pure un qualcosa da irritare il naso e fai degli starnuti. E quando avrai fatto questo una o due volte, anche se è del tutto insistente, ti passerà». «Comincia pure a parlare», rispose Aristofane, «io farò così».

Erissimaco dunque disse: «Siccome Pausania ha dato inizio al suo discorso molto bene, ma non lo ha sufficientemente concluso, [186a] mi pare che sia necessario tentare di porre io una conclusione al suo dire. Che amore dunque sia duplice, pare a me che sia un distinguere bene. Che però si trovi non solo nelle anime degli uomini per i belli e per molte altre cose, e si trovi pure altrove, come nei corpi di tutti gli animali, in tutto quello che è generato dalla terra e, per così dire, in tutto quello che è, credo di aver potuto osservarlo bene dalla medicina, la nostra arte, [186b] che questo è un dio grande e meraviglioso ed estende la sua influenza su tutte le cose umane e su quelle divine. Comincerò dunque a dire, partendo dalla medicina, anche per rendere omaggio all'arte. La natura dei corpi infatti possiede in sé questo duplice amore: la salute del corpo infatti e la malattia sono, per comune consenso, cose diverse e dissimili, e il dissimile desidera ed ama i dissimili. Altro dunque è l'amore nella parte sana, altro nella parte malata. Come sosteneva poco fa Pausania è bello mostrare compiacenza agli uomini buoni, [186c] è brutto invece mostrarla agli abbietti, così è anche per gli stessi corpi che è bello compiacere, dare soddisfazione e si deve alle parti buone e sane di ciascun corpo, e questo è appunto quello cui si attribuisce il nome di medicina, mentre è brutto e non si devono compiacere le parti brutte e malate di essi, se uno intende essere in linea con l'arte. La medicina infatti, per dirla in breve, è la conoscenza degli impulsi erotici del corpo alla pienezza e alla vacuità e colui che riconosce in questi l'amore bello e quello brutto, [186d] questo è proprio il

medico più sagace, e chi è capace poi di farne il cambio, tanto che invece di un amore se ne procuri un altro e, ove l'amore non c'è e occorre che ci sia, sa ingenerarlo e toglierlo da dove esiste, questo è realmente un artefice senza pari. Occorre anche che le parti del corpo che sono tra di loro particolarmente nemiche egli sia in grado di renderle amiche e di amarsi tra di loro. Le cose più nemiche fra loro sono quelle contrastanti al massimo grado, come il caldo al freddo, l'amaro al dolce, il secco all'umido, e tutte le altre cose consimili. [186e] E ben sapendo come ingenerare amore e concordia in esse il nostro progenitore Asclepio, come dicono questi poeti, e io ne sono convinto, pose le fondamenta alla nostra arte. La medicina dunque è tutta regolata da questo dio: [187a] allo stesso modo avviene per la ginnastica e l'agricoltura. La musica poi, è evidente per chiunque, purché rivolga attenzione a queste cose anche per un po', si trova nella stessa condizione, come forse vuole dire anche Eraclito, mentre non si esprime bene nel suo detto: "L'uno", egli afferma, "che è in dissenso con sé stesso può anche accordarsi come armonia di arco e di lira".[24] Ed è molto paradossale affermare che l'armonia si trovi in dissenso o che sussista da principi ancora discordanti. Ma probabilmente voleva intendere che l'armonia è generata dall'arte musicale da principi, [187b] l'acuto e il grave, che erano discordi in un primo tempo e poi si sono accordati. Certamente infatti, se l'acuto e il grave non cessano di essere discordi, l'armonia non può sussistere. Armonia infatti è accordo e l'accordo è assenso, ma l'assenso, da principi discordi, finché sono in discordanza, è impossibile da realizzare,[25] e ciò che è discorde e che non ammette assenso è impossibile da armonizzare. Così anche il ritmo sussiste dall'andante e dal lento, [187c] in un primo tempo discordi, poi accordati. In tutti questi aspetti poi il consenso, là, lo ingenera la medicina, qui, la musica che determinano amore e armonia fra di loro. Così anche la

musica è conoscenza di impulsi d'amore circa l'armonia e il ritmo. E così nella formazione stessa dell'armonia e del ritmo non è difficile riconoscere gli impulsi d'amore, né qui l'amore è duplice. Ma quando ci si deve avvalere del ritmo e dell'armonia per gli uomini, o quando si fanno componimenti, [187d] che chiamano melici, o quando ci si avvale correttamente della melica già composta e dei metri, cosa che viene chiamata preparazione, allora diventa cosa proprio ardua ed è necessario un ottimo artefice. Ed infatti torna di nuovo lo stesso discorso, che agli uomini educati, e al fine di rendere più educati quelli che ancora non lo sono, bisogna attribuire compiacenza e curare benevolmente il loro amore, e questo è l'Amore della Musa Urania. [187e] Ma all'Amore di Polinnia, il volgare, bisogna fare ricorso con attenzione da parte di chi vi ricorre, di modo che si gusti il piacere che viene da esso, ma non cagioni alcuna intemperanza, come, anche nella nostra arte, è un compito importante valersi bene dei desideri che riguardano l'arte culinaria, in modo che se ne possa cogliere il piacere senza malanno. E così nella musica, nella medicina, e in tutte le altre attività umane e divine, per quanto è dato, bisogna bene osservare l'uno e l'altro di questi amori: infatti sussistono ambedue. [188a] Perché anche la formazione delle stagioni è piena di ambedue questi elementi; e quando quelli contrastanti dei quali parlavo poco fa, come il freddo e il caldo, il secco e l'umido, incontrano l'un l'altro per sorte un amore equilibrato e ricevono armonia e adeguata congiunzione, allora giungono portando prosperità e salute agli uomini, agli altri esseri viventi, alle piante e non recano alcun guasto. Ma quando invece l'Amore diventa incontenibile e infuria violento durante le stagioni dell'anno, produce guasti e distrugge molte cose. [188b] I contagi infatti e molte diverse malattie contro le bestie e le piante traggono origine, di solito, da simili cause: le gelate, le grandinate, le

ruggini delle piante avvengono per la soverchieria e il disordine reciproco insito in tali forme di attrazione, la scienza delle quali, per quel che riguarda il movimento degli astri e l'alternarsi delle stagioni, viene chiamata astronomia. E ancora tutti i sacrifici e le attività cui sovrintende la mantica – cioè i rapporti di comunanza che sussistono [188c] fra uomini e dèi – non riguardano altro se non la sorveglianza e la cura di Amore. Ogni forma di empietà del resto suole avvenire se non si compiace, non si onora, non si venera l'Amore equilibrato in ogni azione, ma l'altro amore, verso i genitori, vivi o morti, e anche verso gli dèi. Cose che sono state assegnate alla divinazione per proteggere e curare gli amanti, ed è proprio la mantica [188d] autrice della amicizia fra uomini e dèi per conoscere bene, tra le spinte d'amore degli uomini, quelle che tendono alla giustizia e alla pietà.

Così molteplice, grande, anzi senza limiti è il potere che Amore ha nella sua integrità, ma quello che con misura e giustizia raggiunge il suo termine nel bene per noi uomini e per gli dèi, questo possiede la potenza più grande e ci procura ogni felicità, ci mette in grado di vivere in comunanza e di essere amici tra di noi e con quelli che sono migliori di noi, vale a dire gli dèi. Forse [188e] anch'io tessendo le lodi di Amore ometto molte cose, ma non per mia scelta. Se ho tralasciato qualche aspetto, è compito tuo, Aristofane, colmarne il vuoto. Ma se ti proponi di elogiare il dio in altro modo, fallo pure ora che ti sei liberato dal singhiozzo».

[189a] Aristodemo disse dunque che subentrò Aristofane e disse che, sì, gli era passato ma non prima che vi avesse applicato lo starnuto, tanto che «Mi son meravigliato che l'equilibrio del corpo abbia bisogno di strepiti e sollecitamenti quali lo starnuto: non appena gli ho applicato lo starnuto è passato subito».

Ed Erissimaco intervenne: «O buon Aristofane, guarda

bene quel che fai: ti metti a scherzare quando devi parlare, e mi obblighi [189b] a fare la guardia al tuo discorso, nel caso che tu abbia a dire delle ridicolaggini, mentre ti è pur possibile parlare in pace».

E Aristofane, ridendo, rispose: «Dici bene, Erissimaco, e quel che ho detto, sia come non detto. Ma tu non fare la guardia a me, perché io temo, riguardo le cose che sto per dire, di non combinare un discorso da ridere, che sarebbe pure un guadagno e molto congeniale alla mia Musa, ma piuttosto un discorso da irridere».

«Pur lanciando il colpo», rispose Erissimaco, «pensi di ritrarre la mano. Ma presta bene attenzione e parla in modo come se dovessi darne ragione. [189c] E forse, se ne avrò l'estro, io ti lascerò fare».

«Caro, Erissimaco», rispose Aristofane, ho in mente di esprimermi in maniera diversa da quelle con cui avete parlato tu e Pausania. A me infatti pare che gli uomini non conoscano assolutamente la potenza di Amore, perché, se la conoscessero, gli innalzerebbero templi ed altari grandissimi, e farebbero in onor suo grandissimi sacrifici, non come ora che di queste celebrazioni per lui non si fa nulla, mentre sarebbe pur necessario che fra tutti si facessero particolarmente per lui. Egli infatti, tra gli dèi, è il più benevolo agli uomini, [189d] perché è loro soccorritore ed è anche medico di tali malanni, che, se condotti a guarigione, grandissima prosperità ne verrebbe al genere umano. Tenterò dunque di esporvi tutta la sua potenza, e voi, a vostra volta, ne sarete maestri agli altri. Ma anzitutto occorre che conosciate la natura umana e i suoi casi: giacché la natura di noi uomini, un tempo, non era la stessa, quale è ora per noi, ma diversa. Per prima cosa tre erano i generi della stirpe umana, non due come ora, maschio e femmina, [189e] ma ve n'era anche un terzo che era comune ad ambedue questi, del quale, oggi, resta soltanto il nome, ma esso si è perduto.

Infatti l'androgino allora era un genere a sé e aveva forma e nome in comune dal maschio e dalla femmina, ora invece non c'è più, ma resta soltanto il nome sotto forma di ignominia. La forma di ciascun uomo era rotonda: aveva la schiena e i fianchi di aspetto circolare, aveva pure quattro mani, quattro gambe e due volti su un collo rotondo, [190a] del tutto uguali. Sui due volti, che poggiavano su una testa sola dai lati opposti, vi erano quattro orecchie, due organi genitali e tutto il resto come può immaginarsi da tutto questo. Si camminava in posizione eretta, come ora e ove si voleva; e quando si disponevano a correre velocemente, come i saltimbanchi, a gambe levate, fanno capitomboli di forma circolare, così essi, facendo perno sulle otto gambe, si muovevano velocemente in cerchio. Erano poi tre generi e combinati in questo modo per queste ragioni, [190b] perché il maschio aveva tratto la propria origine genetica dal sole, la femmina dalla terra, ma l'uno e l'altra avevano poi parte in comune dalla luna, poiché anche la luna ha parte di ambedue essi. Erano formati in questo modo e il loro andare assumeva la forma di cerchio per il fatto di essere simili ai loro genitori. Quanto a forza e vigore erano terribili e nutrivano un sentire orgoglioso, e quello che dice Omero a proposito di Efialte e di Oto,[26] che tentarono di dare la scalata al cielo per imporsi agli dèi, si riferisce loro. [190c] Zeus dunque e gli altri dèi si radunarono a consiglio per stabilire cosa dovevano fare, ma si trovarono nell'incertezza. Non avevano infatti come sopprimerli e farne sparire la razza come i Giganti fulminandoli – sarebbero scomparsi infatti tutti gli onori e i sacrifici da parte degli uomini nei loro riguardi –, né d'altra parte come lasciarli andare all'insolenza. Ma Zeus dopo aver pensato, e con fatica, disse: "Penso di avere un mezzo per il quale gli uomini possano sussistere e cessare la loro insolenza, divenendo più deboli. [190d] Dunque ora taglierò ciascuno di essi in due parti eguali e così diverranno più

deboli e insieme più utili per noi per essere più numerosi. E cammineranno in posizione eretta, su due gambe. Se parrà poi che persistano nella loro insolenza e non vorranno starsene in pace, li taglierò di nuovo in due, tanto che cammineranno su una gamba sola come quelli che si tengon dritti su un piede solo". Detto ciò si diede a tagliare gli uomini in due come quelli che tagliano le sorbe in due e ne preparano la conservazione, [190d] o come quelli che tagliano le uova con un filo. E via via che ne tagliava uno dava ordine ad Apollo di volgergli il volto e la metà del collo verso il taglio, per rendere l'uomo più misurato alla vista del taglio subito ed ordinava pure di curare tutto il resto. E Apollo gli voltava il viso e tirando da ogni parte la pelle sopra quello che ora vien chiamato ventre, come borsette che possono restringersi con uno spago facendone una bocca sola la legava nel mezzo del ventre, ed è quello che ora chiamiamo ombelico. Stendeva poi [191a] le altre numerose crepe ed assettava il petto con uno strumento simile a quello che i calzolai usano quando spianano sullo stampo le pieghe del cuoiame; ne lasciava poche intorno alla pancia e all'ombelico, perché fossero di ammonimento dell'antica esperienza. Dopo che la natura umana fu divisa in due parti, ogni metà per desiderio dell'altra tentava di entrare in congiunzione e cingendosi con le braccia e stringendosi l'un l'altra, se ne morivano di fame e di torpore [191b] per non volere fare nulla l'una separatamente dall'altra. E quando moriva una delle parti e ne restava una sola, quella che sopravviveva ne cercava un'altra e vi si abbracciava, sia che capitasse nella metà di una donna intera, che ora chiamiamo donna, sia in quella di un uomo. E così raggiungevano la morte. Zeus, avendone pietà, escogitò un altro mezzo e trasporre i loro genitali sulla parte anteriore, giacché fino a quel frangente li portavano all'esterno [191c] e generavano e partorivano non fra di loro, ma congiungendosi con la terra. Glieli trasporre

dunque sul davanti, così come è ora, e dispose la creazione loro tramite tra gli uni e gli altri, cioè tra il maschio e la femmina, per queste ragioni, perché se un maschio si imbatteva in una femmina, generassero e dessero continuità alla razza, e insieme se un maschio si incontrava con un maschio, quando fosse giunta la sazietà del loro stare insieme e vi ponessero temine, si volgessero poi ad altra attività e si prendessero cura delle altre faccende della vita. Da tempo dunque [191d] è connaturato negli uomini l'amore degli uni per gli altri che si fa conciliatore dell'antica natura e che tenta di fare un essere solo da due e di curare la natura umana. Ciascuno di noi dunque è come un contrassegno[27] d'uomo, giacché è tagliato in due come le sogliole, da uno divenuto due. Ciascuno cerca sempre il proprio segno di riconoscimento. Quanti tra gli uomini sono come il taglio di quell'essere duplice che allora veniva chiamato androgino, sono amanti delle donne e la maggior parte degli adulteri deriva da quel genere e [191e] quante fra le donne sono amanti degli uomini e adultere derivano sempre da quel genere. Quante fra loro invece derivano dal taglio di una donna, queste non volgono affatto la loro attenzione agli uomini, ma sono rivolte invece piuttosto alle donne e da questo genere derivano le etere. Quanti poi derivano dal taglio di un maschio, vanno alla ricerca del maschio, e finché sono fanciulli, poiché sono piccole parti del maschio amano il maschio e godono di giacere e di starsene abbracciati con un maschio, [192a] e sono questi i migliori tra i fanciulli e i giovinetti, perché per natura sono i più coraggiosi. Alcuni invece sostengono che questi sono senza vergogna, ma si ingannano: essi fanno questo infatti, non per mancanza di pudore, ma per il loro ardimento e coraggio e per la loro mascolinità bramano quel che è simile ad essi. E ce n'è anche una prova significativa perché, fattisi avanti d'età, soltanto questi entrano nell'attività politica da uomini. E quando poi

divengono uomini maturi [192b] e amano i ragazzetti, volgono la mente alle nozze e ai figli non per inclinazione naturale, ma perché vi sono tratti dalla consuetudine. A loro basterebbe vivere gli uni con gli altri senza nozze. Uno siffatto dunque ama i fanciulli o è amante di amatori perché aspira sempre a quel che gli è congeniale. E quando dunque questo amatore di fanciulli, o qualunque altro, venga ad imbattersi proprio in quello che è la sua metà, allora sì che restano colpiti per amicizia, [192c] familiarità, amore, che non vogliono, per così dire, essere separati neppure per un attimo. E sono proprio questi che continuando a vivere insieme per tutta la vita non saprebbero dire cosa vogliono capiti loro gli uni dagli altri: e a nessuno può sembrare che questo sia soltanto la comunione dei piaceri d'amore, come se solo per questo fossero così contenti di stare insieme l'uno con l'altro e con tanta passione. Ma è chiaro che l'anima dell'uno e dell'altro vuole qualche altra cosa [192d] che non è in grado di dire, ma fa congetture e manifesta simbolicamente. Perché se ad essi, proprio nel momento che giacciono insieme si accostasse Efesto[28] con i propri strumenti e domandasse: "Cos'è dunque, uomini, che volete che vi succeda l'uno dall'altro?", e, trovandosi essi in difficoltà, chiedesse ancora: "Forse agognate questo, di congiungervi indissolubilmente l'uno con l'altro in una sola cosa, così da non lasciarvi tra di voi né di giorno né di notte? Perché se bramate questo, sono pronto a fondervi insieme e [192e] a comporvi in una sola natura fino al punto che da due diventiate uno solo, e finché restate in vita, vivrete in comune l'un l'altro come un essere solo, e quando poi sopraggiunga la morte, là, nel profondo dell'Ade, siate ancora uno soltanto, invece di due, essendo insieme anche da morti. Ma considerate bene se è proprio questo che amate e se può bastarvi, quando lo abbiate ottenuto". Udendo tali cose, lo sappiamo bene, nessuno si trarrebbe indietro, né darebbe a

vedere di volere qualche altra cosa, ma riterrebbe di avere ascoltato una buona volta quello che da tempo desiderava, di congiungersi e di fondersi con l'amato e di due divenire uno solo. Questo è il motivo per il quale la nostra natura antica era così e noi eravamo tutti interi: e il nome d'amore dunque è dato per il desiderio e l'aspirazione all'intero. [193a] Prima di tutto questo, come dico, eravamo una unità sola, ora invece per la nostra colpevolezza siamo stati dispersi dalla divinità come gli Arcadi dagli Spartani.[29] Vi è timore dunque che se non siamo moderati verso gli dèi, essi ancora una volta ci taglino in due e ci tocchi andare in giro modellati come i bassorilievi nelle stele con l'iscrizione, segati in due nel mezzo del naso, divenuti come le tessere di riconoscimento che si danno agli ospiti. Per questo occorre che ogni uomo si faccia promotore presso ogni altro ad essere pio verso gli dèi, [193b] per fuggire alcuni mali, e ottenere invece quei beni, dato che Amore è nostra guida e condottiero. A questo dio nessuno faccia contrarietà – le compie chiunque viene in odio agli dèi –, perché divenuti amici e rappacificati con lui, troveremo e ci imbatteremo nei ragazzetti che diverranno nostri, cosa che ora fanno in pochi. E non mi interrompa Erissimaco, canzonando il mio discorso, come se io accennassi a Pausania e Agatone, perché probabilmente [193c] vengono a trovarsi tra questi e ambedue sono maschi per natura. Dico invece per ogni uomo e ogni donna, che solo così il genere umano può diventare felice se diamo soddisfacimento ad Amore ed incontrando ciascuno il proprio amato, volgendoci verso la nostra antica natura. E se questo punto è l'ottimo, ne consegue che tra quelli presenti l'ottimo sia quello che gli è più vicino. E questo è incontrare un amato che per natura ha la mente rivolta a ciò. Inneggiando dunque al dio che ci è causa di queste cose, [193d] a buon diritto eleveremmo inni in onore di Amore, che al presente ci giova moltissimo conducendoci

a quel che ci è proprio, e per il futuro ci offre grandissime speranze, che se noi faremo dono agli dèi della nostra devozione, riportandoci alla nostra primitiva natura e curandoci ci renderà beati e contenti.

Questo, Erissimaco», disse Aristofane, «è il mio discorso su Amore, diverso dal tuo. Come ti pregavo prima, non metterti a canzonarlo, perché possiamo ascoltare cosa dirà ciascuno di quelli che devono ancora parlare, [193e] o meglio quei due, perché non restano che Agatone e Socrate».

«Ti darò ascolto senza dubbio», disse Erissimaco, «perché il tuo discorso secondo me è stato detto molto piacevolmente. E se tu non sapessi che Socrate e Agatone sono profondi nelle questioni d'amore, avrei proprio paura che si trovassero in difficoltà per i loro interventi, tante e varie sono le cose che sono state dette. Ora, tuttavia, spero bene».

[194a] A questo punto dunque intervenne Socrate: «È perché tu il confronto lo hai già svolto bene. Ma se tu fossi al punto nel quale ora mi trovo io, e ancor più, forse, nel quale mi troverò quando anche Agatone avrà parlato e bene, dovresti veramente avere paura e ti troveresti in ogni difficoltà, come io ora».

«Vuoi dunque ammaliarmi», saltò su Agatone, «perché io mi emozioni, ritenendo che il teatro abbia grande attesa nei miei confronti se parlerò bene».

«Sarei proprio di memoria corta», rispose Socrate, [194b] «se dopo aver visto il coraggio e la disinvoltura con cui sei salito sul palco, insieme agli attori, e come hai affrontato lo sguardo di quella platea gremita, mentre stavi per esporre i tuoi ragionamenti, senza essere per nulla impressionato, ora io dovessi pensare che tu ti lasci emozionare da noi che siamo pochi uomini».

«Ebbene, Socrate?», ribatté Agatone. «Non penserai certo che io sia così reso fanatico dal teatro da non comprendere

che, per chi ha un po' di senno, pochi uomini, con la testa sul collo, sono più temibili che un mucchio di dissennati».

[194c] «Non farei bene», rispose Socrate, «pensando in modo grossolano sul conto tuo. So bene che se tu ti imbatti in pochi, che ritieni saggi, ti preoccupi più di questi che di tutta una folla. Ma noi non siamo di quelli, eravamo presenti anche là e facevamo parte della moltitudine; ma se tu ti imbatterai in altri saggi, di loro forse potresti provare soggezione, se dovessi mai pensare di fare una parte non bella. Oppure come vuoi esprimerti?»

«Dici la verità», rispose.

[194d] Allora Fedro, interrompendolo, disse: «Se rispondi a Socrate, caro Agatone, non gli importerà nulla ove si vada a parare con i nostri argomenti di qua, solo che egli abbia qualcuno con cui intavolare una discussione, soprattutto poi su un bel ragazzo. Io ascolto volentieri Socrate quando discute, ma qui è necessario che mi curi dell'elogio di Amore e di raccogliere da ciascuno di voi il vostro intervento. Facendo dunque per ciascuno la vostra offerta al dio, poi intavolate pure la discussione».

[194e] «Dice bene, Fedro», soggiunse Agatone: «nulla mi impedisce di parlare. Spesso, infatti, potrò discutere con Socrate.

Anzitutto desidero dire in che modo occorre che io dica, poi dirò. A mio parere, infatti, tutti quelli che hanno parlato prima non hanno fatto l'elogio del dio, ma hanno celebrato la felicità degli uomini per i beni dei quali il dio è causa per loro. Ma nessuno ha detto qual è questo dio [195a] che ci ha fatto tutti questi doni. Uno solo è il modo corretto per ogni elogio e su ogni argomento: percorrere dettagliatamente con il discorso qual è e di quali beni è artefice colui intorno al quale si trova a vertere il discorso. Così dunque è giusto che anche noi lodiamo Amore anzitutto per quale egli è, poi per i suoi doni. Dico dunque che fra tutti gli dèi beati, Amore, se è

lecito dirlo e non suscita risentimento, è il più felice perché è il più bello e il migliore. È il più bello perché è tale: anzitutto è il più giovane tra gli dèi, o Fedro. [195b] E la prova più sicura a questa affermazione ce la porge egli stesso, fuggendo con la fuga la vecchiaia, che, come è chiaro, è assai veloce, e piomba su di noi più in fretta del necessario. Ed Amore è portato per natura a odiarla e a farlesi vicino neppure un poco. Ma se ne sta sempre e vive tra i giovani: come l'antico detto ben recita che il simile sta sempre accanto al simile. Ed io, pure concordando con Fedro in molti altri punti, su questo non concordo, che Eros sia più antico di Cromo e Giapeto,[30] ma sostengo [195c] che egli è il più giovane degli dèi e resta sempre giovane e che quelle antiche contese tra gli dèi delle quali parlano Esiodo e Parmenide[31] avvennero ad opera della Necessità e non di Amore, se essi raccontavano il vero. Non sarebbero avvenute infatti evirazioni e incatenamenti e molti altri episodi di violenza se Amore si fosse trovato in mezzo a loro, ma amicizia e pace, come ora, da quando sugli dèi signoreggia Amore. Egli dunque è giovane e soave: è privo comunque di un poeta [195d] come era Omero in grado di esaltare la soavità del dio. Omero infatti afferma che Ate è una divinità e che è soave – i suoi piedi sono assolutamente delicati –, dicendo: "di lei sono delicati i piedi, non sul suolo infatti incede, ma sopra le teste degli uomini avanza".[32] E mi pare che abbia dimostrato la sua delicatezza con una bella prova, sostenendo che volge i suoi passi non sul duro, ma sul molle. Della stessa testimonianza [195e] ci avvarremo anche noi per Amore per sostenere che è delicato, in quanto non incede sulla terra né sulle teste che non sono affatto molli, ma su tutte le cose più tenere, fra quante ne esistono, muove i suoi passi e ha la propria dimora. Egli elegge la propria sede nel carattere e nell'anima degli dèi e degli uomini, ma non in tutte le anime alla rinfusa, ma se si imbatte in un'anima dal temperamento duro, l'abbandona, se invece dolce, ivi fissa la

sua sede.[33] E trovandosi sempre a contatto e con i piedi e in ogni altra forma con tutte le cose più molli fra le più molli, ne segue necessariamente che egli sia il dio più soave. [196a] È il più giovane dunque e il più soave, e oltre a ciò è come flessuoso nell'aspetto. Non sarebbe infatti in grado di abbracciarsi ovunque, né di entrare in ogni anima di nascosto e poi uscirne se fosse inflessibile. Della sua immagine adorna e flessibile, grande prova è la avvenenza che Amore ha, per ammissione di tutti, al di sopra di ogni altro. Infatti fra Amore e bruttezza c'è sempre guerra. La sua esistenza tra i fiori reca una testimonianza della bellezza della carnagione del dio: ovunque infatti non è un fiore [196b] o è consunto nel corpo, nell'anima o in qualunque altro aspetto, lì non si pone Amore: ma ove invece è un luogo fiorito e profumato ivi si pone e resta.

Intorno alla bellezza del dio possono bastare queste lodi, ma ancora molte restano indietro; ma dopo questo si deve dire delle virtù di Amore: la cosa più grande è che Amore non fa ingiustizia né la subisce da parte di un dio né contro un dio, né da parte di un uomo, né contro un uomo; né egli soffre per violenza, se pure prova qualche sofferenza, perché la violenza non si attacca ad Amore; [196c] né quando agisce, agisce con violenza, perché ognuno volentieri in tutto serve ad Amore e le cose che mettono d'accordo chi lo desidera con chi lo desidera, "le leggi regine della città"[34] dicono che è giusto. Oltre che della giustizia egli ha parte anche grandissima della morigeratezza. Si concorda infatti che morigeratezza sia dominare piaceri e desideri, e che nessun piacere è più forte di Amore; se sono meno forti vengono dominati da Amore, ed egli domina, e, dominando piaceri e desideri, Amore è morigerato in modo assoluto. E quanto a forza, ad Amore [196d] "neppure Ares sta innanzi",[35] perché non è Ares che possiede Amore, ma Amore Ares, Amore di Afrodite come dice il mito, e più forte di chi è posseduto è chi

possiede, e così riuscendo superiore a chi è il più forte degli altri, egli è il più forte di tutti. È stato detto dunque sulla giustizia, sulla morigeratezza e sulla potenza del dio, ora resta da dire sulla sapienza. E, anzitutto, perché anch'io renda onore alla nostra arte come Erissimaco alla propria, [196e] il dio è poeta così sapiente da rendere tali anche gli altri. Ognuno dunque diviene poeta "anche se prima era estraneo alle Muse",[36] se Amore viene a contatto con lui. Ed è utile avvalerci di questa testimonianza che Amore, in definitiva, è un ottimo poeta in ogni sorta di composizione riguardi la musica, perché le cose che uno non ha o non conosce non può darle e nemmeno insegnarle ad un altro. E in realtà [197a] chi potrà contestare che la generazione di tutti gli esseri viventi avvenga per la sapienza di Amore per la quale tutto quello che vive si genera e viene alla luce? E nella creazione delle arti non sappiamo forse che colui del quale è stato maestro questo dio si fa avanti illustre e famoso, mentre chi non è toccato da Amore rimane nell'ombra? L'abilità nel trarre l'arco, la medicina, la cognizione del futuro Apollo le ha trovate mentre lo guidavano desiderio e Amore, [197b] tanto che anche lui è il discepolo di Amore, è così per le Muse per la creazione poetica, Efesto per la lavorazione del bronzo, Atene per l'arte del tessere e Zeus per quella di governare uomini e dèi. Onde si può dire che le vicende degli dèi furono appianate al giungere d'Amore – amore di bellezza, è evidente: non esiste amore per quel che è brutto –, ma prima di lui, come ho detto all'inizio, molte e terribili lotte avvenivano tra gli dèi, come si racconta, a causa del regno della Necessità. Ma quando fu generato questo dio, dall'amore per il bello agli dèi e agli uomini è avvenuto ogni bene.

[197c] Così dunque, Fedro, a me pare che essendo Amore per primo il più bello e il migliore diviene in seguito a questo anche per gli altri la causa di altrettali qualità. E mi viene

voglia di dire qualcosa anche in versi, dicendo che è lui che crea la «pace fra gli uomini e sul mare una tranquillità senza vento, / luogo di quiete e di sonno nell'affanno dei soffi impetuosi». [197d] Egli ci libera da ogni sentimento di avversione e ci riempie di ogni senso di familiarità, stabilendo tali incontri per farci trovare insieme nelle feste, nelle danze, nei sacrifici quando egli è nostra guida. Offre bontà, scaccia la selvatichezza, si fa donatore di benevolenza, e non dona malevolenza; propizio, buono, oggetto di ammirazione per gli uomini, di stupore per gli dèi; invidiato dagli sfortunati, conquistato da chi ha buona sorte; di godimento, floridezza, bellezza, grazia, di desiderio, brama è padre; sollecito per i buoni, senza pensiero per i malvagi; nel travaglio, nel timore, nel desiderio, nel parlare [197e] è nocchiero, commilitone, protettore e salvatore splendido. Di tutti gli dèi e uomini è ornamento, è guida bellissima e valorosissima, che ogni uomo deve accompagnare quando innalza inni soavemente, prendendo parte alla canzone che egli canta, allettando di tutti gli dèi e gli uomini la mente.

Questo discorso», disse, «o Fedro, al dio sia dedicato da parte mia, come dono che ha parte un po' dello scherzo, un po' di un misurato impegno a seconda di quanto stava in me».

[198a] Come Agatone pose termine al suo dire, tutti i presenti applaudirono fragorosamente, poiché quel giovane aveva parlato in maniera degna di lui e della divinità. Socrate allora guardando Erissimaco: «Ti sembra dunque», disse, «o figlio di Acumeno, che il mio timore di poco fa fosse impudente e che io non dicessi da buon indovino le cose che or ora dicevo, che Agatone avrebbe esposto meravigliosamente e che io mi sarei trovato alle strette?»

«Da un lato», rispose Erissimaco, «mi sembra tu abbia parlato da indovino, sostenendo che Agatone avrebbe parlato bene: dall'altro invece non penso che tu sia nell'imbarazzo».

[198b] «Ma come, o te beato», ribatté Socrate, «non debbo essere in difficoltà io o chiunque altro, mettendomi a parlare dopo un discorso così bello e così variamente congegnato? Tutte le parti poi, seppure in maniera non eguale, sono state meravigliose. Ma alla fine chi non sarebbe profondamente colpito udendo la bellezza di quelle parole e delle frasi? Quando consideravo che non sarei stato in grado di dire nulla di bello che potesse star vicino a questi argomenti, poco mancò che non me ne andassi fuggendo per vergogna, [198d] se ne avessi avuto qualche possibilità. Il discorso infatti mi richiama alla memoria, tanto che provavo quello di cui parla Omero: temevo che Agatone, finendo di parlare, scagliasse contro il mio discorso la testa di Gorgia,[37] quello straordinario parlatore e mi rendesse come di pietra per mancanza della voce. Capii allora di essere stato ridicolo accettando di tessere assieme a voi [198d] l'elogio di Amore e dicendo di essere esperto nelle faccende d'amore, benché io proprio non sappia come vada la questione se si deve far lode di una qualunque cosa. Per la mia pochezza, poi, pensavo si dovesse dire la verità su ogni cosa che si va a elogiare e che questo bastasse, nel senso che, scegliendo tra esse le più belle, si dovessero poi ordinare nel modo migliore. E me ne stavo piuttosto rinfrancato al pensiero di parlare bene poiché conoscevo la verità di qualunque cosa si doveva lodare. Ma, pare, non era questo il modo di congegnare una bella lode o una cosa qualsiasi, ma all'argomento del caso si dovevano pur assegnare le doti più grandi e più belle, [198e] posto che le avesse o no. Se tutto era falso, non c'è da pensarci. Si era stabilito infatti, come pare, che ciascuno avesse l'aria di fare l'elogio di Amore, ma non lo facesse davvero. Per questo penso, dando dentro a ogni discorso, fate offerta ad Amore e sostenete che è fatto in tal modo e che è causa di tante faccende per farlo apparire il più bello e il più buono che sia possibile, [199a] è chiaro per chi non lo conosce, non certo

per chi l'ha già provato; e la lode procede in maniera bella e veneranda. Proprio non mi rendevo conto del modo di concepire questa lode, e, non conoscendolo, avevo accettato anch'io di tessere l'elogio per la mia parte. È stata però la lingua a promettere, non il cuore. Ma si lasci pur perdere la lode. Perché io non la farò a questo modo – del resto non potrei neppure – ma [199b] se volete la verità, voglio parlare secondo il mio solito, e non a confronto con i vostri discorsi, per non offrirvi materia di riso. Considera dunque, Fedro, se c'è bisogno di un discorso di questo genere, sentire che si dice la verità su Amore, con quelle parole e con quella disposizione delle frasi quale può capitare a caso».

Fedro allora e gli altri, raccontava Aristodemo, lo esortavano a parlare, nel modo che pensava si dovesse esporre.

«Un'altra cosa», continuò, «o Fedro: consenti che io chieda qualche piccola cosa ad Agatone, per vedere di concordare assieme a lui e poi parlare».

[199c] «Te lo concedo», rispose Fedro, «e tu chiedi pure». Dopo questo disse che Socrate cominciò a parlare su per giù a questo modo: «Certo, caro Agatone, mi sembra che tu abbia cominciato bene il tuo discorso dicendo che prima bisogna mostrare Amore così com'è, e poi le sue opere. Di un tale inizio mi compiaccio. Orsù dunque, poiché su Amore hai esposto bene e adeguatamente quale è su ogni altro aspetto, dimmi anche questo: [199d] Amore dunque è così fatto che è amore di qualcuno, o di nessuno? Non ti chiedo però di quale madre o padre sia figlio; è ridicola infatti la domanda se Amore è amore della tale madre o del tale padre, ma come su questo stesso fatto io ti chiedessi del padre: "Il padre è padre di qualcuno o no?". E certo tu mi diresti, se volessi rispondermi bene, che il padre è padre di un figlio o di una figlia. O no?»

«Ma certamente», rispose Agatone.

«È così dunque è anche per la madre». Fu d'accordo anche in questo.

[199e] E Socrate continuò: «Per un poco ancora rispondimi di più perché tu possa comprendere meglio quello che voglio. Se ti chiedessi: "E dunque, è fratello, per ciò che questo è; è fratello di qualcuno o no?"». Confermò che era così.

«Di un fratello o di una sorella: no dunque?»

Fu d'accordo ancora.

«Prova dunque», riprese, «a dire ancora su Amore: Amore è amore di qualcosa o di nessuno?»

«Ma lo è di qualcosa, certo».

[200a] «Questo dunque», continuò Socrate, «tienlo presente in te stesso e ricorda di che cosa è. Ora rispondi a questo: Amore, di quello di cui è amore, ha desiderio o no?»

«Ma certo», rispose.

«E ciò che desidera e ama lo ha dunque, e per questo lo desidera e l'ama, o non lo ha?»

«Non lo ha, come pare probabile», rispose.

«Considera dunque», disse Socrate, «se invece di una cosa probabile non sia necessità, che il desiderio sia desiderare ciò che manca, oppure non desiderare [200b] se non se ne è privi. A me infatti, fa meraviglia, ma pare che sia necessità. E a te?»

«Dici bene: potrebbe forse aspirare ad essere grande chi è già grande, o forte chi è forte?»

«È impossibile, secondo quel che si è detto».

«Infatti non può essere privo di queste cose chi già le possiede».

«Dici il vero».

«Se infatti», aggiunse Socrate, «pur essendo forte, volesse essere forte, e svelto pur essendo svelto, e in buona salute pure essendolo, poiché non potrebbe ritenere, forse, che

queste doti, e tutte le altre simili a queste, [200c] coloro che le possiedono e sono tali, ne hanno desiderio anche quando le hanno, al fine di non cadere in inganno, lo dico per questo, se ci pensi bene, Agatone, è necessario che essi, in quel determinato tempo, queste doti le abbiano, volenti o nolenti, e secondo questa ipotesi chi potrebbe nutrire dei desideri? Ma se uno dicesse: "Io, che sono sano, voglio essere sano, e sempre io, che sono ricco, voglio essere ricco, e ho desiderio proprio delle cose che ho", a lui risponderemmo: "Tu, benedett'uomo, [200d] pur avendo ricchezza, salute e forza, vuoi conservarle anche per il futuro, perché, nel momento presente, che tu voglia o no, le hai. Osserva dunque, quando dici questo: 'Desidero i beni che posseggo ora', che tu altro non dica se non questo: 'Le cose che ho presentemente desidero averle anche per il tempo a venire'". Dovrebbe dunque ammettere qualche altra cosa?». E Aristodemo disse che Agatone fu d'accordo.

Socrate allora continuò: «E non è questo amare quello che non è ancor pronto e non si ha, nel senso che siano mantenute per il tempo a venire le cose che si hanno anche al presente?»

[200e] «Certamente», rispose.

«E costui dunque, e ogni altro che ha desiderio di ciò che non ha a portata di mano, non gli è presente e non possiede e che egli non è e di cui è mancante: sono dunque queste le cose, un presso a poco, di cui si nutrono il desiderio e l'amore?»

«Senza dubbio», rispose.

«Ebbene», aggiunse Socrate, «riprendiamo i punti sui quali abbiamo concordato: cos'altro è Amore, se non, in primo luogo, amore di alcune cose, poi amore di quelle cose di cui lo stesso avverte la mancanza?»

[201a] «Certo», rispose.

«Dopo questo, cerca di ricordare di quali cose, nel tuo discorso, dicevi che consisteva Amore. Se vuoi, te lo ricorderò io. Io penso che tu all'incirca hai sostenuto così, che le faccende fra gli dèi furono appianate per amore del bello, perché non c'è amore per le cose brutte. Un presso a poco non dicevi questo?»

«Lo dicevo, infatti», rispose Agatone.

«Tu rispondi proprio a tono, amico mio», riprese Socrate. «E se la cosa sta così, cos'altro è Amore se non amore di bellezza, ma di bruttezza no?».

Fu d'accordo.

[201b] «Ma non si è concordato che Amore è ciò di cui si è privi e che non si possiede?»

«Sì», rispose.

«E dunque Amore non ha ed è privo di bellezza».

«Per forza», rispose.

«Cosa? Quel che è privo di bellezza e non la possiede in alcun modo tu sostieni che è bello?»

«No, certo».

«E sei d'accordo ancora che Amore è bello se la cosa sta così?».

E Agatone ripose: «Rischio proprio, o Socrate, di non sapere nulla delle cose che ho detto prima».

[201c] «Eppure hai parlato molto bene», aggiunse Socrate, «o Agatone. Ma dimmi ancora una piccola cosa: non ti pare che quel che è buono sia anche bello?»

«A me sì».

«Se Amore dunque è privo del bello, ed il buono è pure bello, egli dunque è privo del buono».

«Io», soggiunse Agatone, «non potrei proprio contraddirti, o Socrate, ma sia pure così come dici tu».

«È la verità», lo interruppe, «che non puoi contraddire, o

amato Agatone, perché contraddire Socrate non è difficile.

[201d] E ormai ti lascio andare. Esporrò invece il discorso, che ascoltai, un tempo, su Amore, da una donna di Mantinea, Diotima, che era sapiente in questo e in molte altre cose. E agli Ateniesi che una volta celebravano dei sacrifici, prima della pestilenza, cagionò un ritardo di dieci anni del malanno e a me fu maestra nelle faccende d'amore. Il discorso dunque che disse a me, prendendo io lo spunto da quanto si è concordato tra me e Agatone, proverò ad esporvelo da parte mia, a seconda delle mie possibilità. Occorre dunque, Agatone, esporre, nel modo al quale ti sei attenuto anche tu: [201e] chi è Amore e qual è, poi dire le sue opere. Mi pare comunque che per me sia alquanto facile attenermi al modo che un tempo seguiva la straniera interrogandomi. Perché anch'io un presso a poco le dicevo le cose quali ora Agatone sosteneva con me, che Amore è un gran dio, che è amore del bello: ed ella mi contraddiceva con i ragionamenti con cui ho confutato lui: che non è bello, secondo il mio discorso, e non è neanche buono.

E io le dicevo: "Come dici, Diotima? Amore è brutto, ed è anche cattivo?".

Ed essa: "E non vorrai parlare da costumato? O pensi forse che quel che non è bello debba per forza essere anche brutto?"

[202a] "Certo", dicevo.

"E quel che non è sapiente, deve essere ignorante? Non capisci dunque che tra sapienza e ignoranza c'è in mezzo qualche cosa?"

"E cos'è questo?"

"E non sai che avere retta opinione, anche senza avere il mezzo di darne ragione, non è né sapere – è cosa illogica infatti, come potrebbe essere scienza? – e neppure ignorare – perché, quello che anche a caso raggiunge il vero, come

potrebbe essere ignoranza? –: un qualcosa di mezzo tra discernimento e ignoranza".

"Tu dici il vero", le dicevo io.

[202b] "Non forzare dunque quel che non è bello a essere brutto, e quel che non è buono a essere cattivo. Così anche Amore, siccome tu stesso ammetti che non è buono né bello, non pensare affatto che debba essere brutto e cattivo, ma un qualcosa di mezzo a queste cose", diceva.

"Eppure", intervenivo io, "si riconosce da parte di tutti che è un gran dio".

"Tu dici tutti quelli che non sanno", mi chiedeva, "o anche quelli che sanno?"

"Dico tutti indistintamente".

Ed essa ridendo, mi chiedeva: "Ma come, Socrate, [202c] è riconosciuto come un grande dio da quelli che sostengono che non è neppure un dio?"

"E chi sono questi?", rispondevo io.

"Uno", ribatteva, "sei tu, l'altro io".

E io ribattevo: "Ma come mai dici questo?".

Ed ella di rimando: "È facile", rispose. "Dimmi: non sostieni tu che tutti gli dèi sono felici e belli? E oseresti dire che uno fra gli dèi non è né bello né felice?"

"Per Zeus! Io no!", rispondevo.

"E non chiami felici tu quelli che hanno bontà e bellezza?"

"Ma certo".

[202d] "Ma hai ammesso che Amore, per mancanza della bontà e della bellezza, desidera proprio queste cose di cui è privo?"

"L'ho ammesso, infatti".

"E come potrebbe essere un dio chi è privo della bellezza e della bontà?"

“In nessun modo, a quel che pare”.

“Vedi dunque”, incalzava, “che anche tu pensi che Amore non sia un dio?”

“E cosa sarebbe allora”, rispondevo, “un mortale?”

“Niente affatto”.

“Ma cosa allora?”

“Come si diceva prima”, rispondeva, “un qualcosa di mezzo tra mortale e immortale”.

“Cosa dunque, Diotima?”

“Un gran demone, Socrate. Infatti tutto ciò che ha parte del demone [202e] sta in mezzo al divino e al mortale”.

“E qual è il suo potere?”, le chiedevo io.

“Di far capire agli dèi e di trasmettere loro quel che viene dagli uomini e agli uomini quel che viene dagli dèi, di quelli invocazioni e sacrifici, di questi i comandi e i compensi per i sacrifici. Il mezzo tra questi e quelli colma l’esistente, di modo che il tutto è strettamente collegato con se stesso. Suo tramite avanza la mantica tutta e la dottrina dei sacerdoti riguardo i sacrifici, le celebrazioni dei misteri, [203a] gli incantesimi, ogni sorta di divinazione e di magia. Il dio non ha relazione con l’uomo, ma attraverso Amore avviene ogni contatto e dialogo tra gli dèi e gli uomini o quando vegliano o quando dormono. Chi è sapiente in tutte queste cose è un uomo che ha parte del divino, chi lo è in qualche altra cosa, nelle arti o nei mestieri manuali, è solo un artigiano. Questi demoni sono parecchi e d’ogni specie. Uno di essi è anche Amore”.

“E suo padre e sua madre chi sono?”, chiesi io.

[203b] “È piuttosto lungo da esporre”, rispose, “ma te lo dirò. Quando venne al mondo Afrodite gli dèi si radunarono a banchetto e fra gli altri vi era anche Poro, figlio di Metide.[38] Dopo che ebbero banchettato, siccome c’era stato un grande

pranzo, venne Penia a mendicare e se ne stava sulla porta. Poro, ebbro di nettare – il vino non c'era ancora – se ne andò nel giardino di Zeus, e appesantito dal cibo, si addormentò. Penia dunque, tramando per la sua indigenza di concepire un figlio da Poro, si stese [203c] accanto a lui e rimase incinta di Amore. Anche per questo è seguace e servitore di Afrodite essendo stato concepito nel genetliaco di essa e poiché per natura è amante del bello, e Afrodite è bella, Amore dunque perché è figlio di Poro e di Penia è stato posto in tale sorte. Per prima cosa è sempre povero, e manca molto che sia delicato e bello, quale molti lo reputano: è duro, [203d] sudicio, scalzo, senza casa, sempre nudo per terra, e dorme sotto il cielo presso le porte o per le strade, e poiché ha la natura della madre si trova a convivere sempre con l'indigenza. Secondo l'indole del padre invece sempre insidia chi è bello e chi è buono; è coraggioso, protervo, caparbio, cacciatore terribile, sempre dietro a macchinare qualche insidia, desideroso di capire, scaltro, inteso a speculare tutta la vita, imbroglione terribile, maliardo e sofista. Per natura [203e] non è immortale né mortale e talora nello stesso giorno fiorisce e vive, quando prospera, ma talvolta muore e resuscita ancora, proprio per la natura del padre; e quel che accumula sempre si dilegua, tanto che Amore non si trova mai né in povertà né in ricchezza, e si trova sempre in mezzo a sapienza e ignoranza. La cosa infatti sta così: [204a] nessuno degli dèi fa filosofia, né desidera essere sapiente; lo è già, né, se vi è qualcun altro sapiente, fa filosofia. Né d'altra parte gli ignoranti fanno filosofia, né desiderano diventare sapienti. Poiché proprio in questo sta l'aspetto più ostico per l'ignoranza, il fatto che chi non è né buono né bello, né assennato ha la convinzione che tutto gli basti. Pertanto chi non pensa di trovarsi nell'indigenza non può desiderare quello di cui non pensa di aver bisogno".

"E chi sono dunque", chiesi io, "o Diotima, quelli che si

mettono a fare filosofia, se non lo fanno i sapienti né gli ignoranti?"

[204b] "Questo", mi rispose, "è chiaro ormai anche a un bambino, e sono quelli che si trovano in mezzo a questi due gruppi, tra i quali va posto anche Amore. La sapienza infatti, appartiene al novero delle cose più belle, e Amore è amore riguardo al bello, tanto che è necessario che Amore sia filosofo e, essendo anche filosofo se ne sta in mezzo al sapiente e all'ignorante. Anche di tutto questo per lui è causa la sua nascita, perché il padre è sapiente e ricco di risorse, la madre invece non è sapiente e si trova sempre in ristrettezze. E la natura di questo demone, o caro Socrate, è questa. E per quel che tu credevi fosse Amore, [204c] non provavi cosa da suscitare meraviglia. Tu credevi infatti, come a me pare, e l'arguisco da quello che tu dici, che Amore fosse l'amato e non l'amante. Per questo, io penso, Amore ti appariva bellissimo. E in effetti ciò che è amato è in realtà bello, delicato, compiuto, e felice. L'amante invece ha un altro aspetto ed è quello che io ho tratteggiato".

Ed io risposi: "Sia pure così, ospite, tu parli molto bene. Ma se Amore è fatto in questo modo quale utile offre agli uomini?"

[204d] "È proprio quello che tenterò di chiarirti fra un po'. Egli è tale ed è nato così, ed è, come dici, Amore delle cose belle. Ma se uno ci chiedesse: e perché, Socrate e Diotima, Amore è amore del bello? Più chiaramente: chi ama il bello, ama: cosa ama?".

E io risposi: "Averla".

"Ma la risposta esige ancora questa domanda: e che accadrà a colui che giunga ad avere il bello?"

A questa domanda io risposi di non avere nulla per rispondere prontamente.

[204e] "Ma", incalzò, "nel caso che uno facendo uno

scambio si avvalesse del buono al posto del bello e ti chiedesse: chi ama il bene, ama; ma cosa ama?"

"Averlo egli pure", risposi io.

"E cosa accadrà a colui cui tocchi di avere il bene?"

"A questo proposito posso rispondere più facilmente", dissi io, "perché sarà felice".

[205a] "Con il raggiungimento del bene", continuò, "i felici infatti sono felici e non c'è bisogno di domandare ancora: 'Perché vuol essere felice chi lo vuole?'. Ma la risposta sembra raggiungere il suo termine".

"Dici la verità", le risposi io.

"E questo desiderio e questo amore pensi tu che sia comune a tutti gli uomini e che tutti vogliano avere per sé il bene sempre, o come dici?"

"Così", le risposi io: "che sia comune a tutti".

"Per qual motivo allora, Socrate, non diciamo che tutti amano, [205b] se pure tutti amano e sempre le stesse cose, ma sosteniamo invece che alcuni amano e altri no?"

"Me ne meraviglio anch'io", le risposi.

"Non fartene meraviglia", aggiunse, "perché sottraendo una qualche parte dell'amore, le affibbiamo poi il nome dell'intero, cioè d'amore, e per le altre invece ci serviamo di altri nomi».

"E come, in che modo?", incalzai io.

"Per esempio, così: poesia, come sai, è un qualcosa di complesso; infatti la causa per cui un qualcosa va dal non essere all'essere è sempre poesia (creazione), [205c] tanto che anche le realizzazioni che provengono da tutte le arti sono esse stesse poesia (creazioni) e i loro artefici sono tutti poeti (creatori)".

"Dici il vero".

"Tuttavia", aggiunse, "tu sai che non vengono chiamati

poeti, ma hanno altri nomi, e che soltanto una parte ben circoscritta che deriva dalla poesia circoscritta, quella che riguarda la musica e i versi viene chiamata con il nome dell'intero. Soltanto questa viene chiamata poesia e solo quelli che si occupano di questa parte della poesia vengono chiamati poeti".

"Dici il vero", risposi.

[205d] "Così avviene anche riguardo Amore. In sostanza ogni desiderio di bene e di felicità è per tutti il potentissimo e orditore di tranelli Amore. Ma mentre coloro che si incamminano per un altro percorso, e sono parecchi al suo seguito, o verso la ricchezza, l'attività fisica, la filosofia, non si dice che amino e non sono chiamati amanti, quelli che si volgono e si affannano a un solo aspetto di esso conseguono il nome dell'intero: amore, amare, amanti".

"È ben probabile che tu dica il vero", risposi io.

"E corre anche una certa voce, secondo cui coloro che cercano la propria metà, [205e] sono quelli che amano; il mio ragionamento invece non sostiene che amore non è della metà, né dell'intero, se questo, in qualche modo, o amico, non viene ad essere un bene, poiché gli uomini sono pronti anche a farsi tagliare i piedi e le mani se sembra loro che queste 'loro' cose siano cattive. E infatti essi, a uno a uno, a parer mio, non aspirano a questo 'loro', a meno che qualcuno non chiami il bene proprio e 'di sé' e il male non chiami 'altrui'. Non v'è niente altro, infatti, che [206a] gli uomini amino, se non il bene. Oppure, cosa te ne pare, diversamente?"

"A me no, per Zeus!", risposi io.

"E dunque", continuò essa, "possiamo dire semplicemente che gli uomini amano il bene?"

"Certo", risposi.

"Ebbene? Non si deve porre anche che essi amano di averlo?"

“Si deve porre, sì”.

“E dunque”, incalzò, “non solo averlo, ma averlo per sempre?”

“Si deve presupporre anche questo”.

“In definitiva”, aggiunse, “l’Amore è amore di avere il bene sempre per sé”.

“Tu dici ragioni assai vere”, dissi io.

[206b] “Siccome l’amore è sempre questo”, continuò essa, “in quale modo e in quale azione lo slancio e la tensione di quelli che cercano di raggiungerlo può chiamarsi amore? Quale mai può essere quest’opera? Hai modo di dirmelo?”

“Veramente, Diotima”, risposi, “non potrei ammirarti per la tua sapienza e non verrei ad ascoltarle proprio da te queste cose se io le conoscessi”.

[206c] “Te lo dirò”, aggiunse lei, “questo è come avere un parto nel bello e secondo il corpo che secondo l’anima”.

“Ci vuole la capacità di un indovino per comprendere cosa mai vuoi dire, perché io non lo capisco”.

“Te lo dirò io”, continuò essa, “in maniera più chiara. Tutti gli uomini, Socrate, divengono gravidi nel corpo e nell’anima: e quando raggiungono una certa età, la nostra natura ha desiderio di partorire. Ma partorire nel brutto non è possibile, nel bello sì. Infatti l’unione di uomo e donna è partorire. E questa è proprio cosa divina: ed è anche cosa immortale, in quel che vive ed è pur destinato a morire, la gravidanza e la nascita. [206d] Le cose che si trovano su un piano privo di proporzione non è possibile che si generino, il bello invece è armonico. Moira dunque e Ilizia[39] sono la bellezza per la generazione. Perciò quando il gravido si tiene vicino al bello, è sereno, pieno di letizia, si rallegra, partorisce e genera: quando invece si trova vicino al brutto, diventa tenebroso, triste, si restringe in se stesso, si rivolge all’indietro e non genera, ma trattenendo la gravidanza la sopporta a fatica. Di

qui deriva in chi è in stato di gravidanza ed è pregno quell'incontenibile ardore per il bello, [206e] perché solleva dalle grandi doglie chi lo possiede. L'amore dunque, Socrate, non è per il bello come tu pensi", disse.

"Ma per cosa dunque?"

"Per la generazione e per il parto nel bello".

"Sia pure così", risposi io.

"Certo", continuò. "Perché dunque per la generazione? Perché la generazione per il mortale è ciò che è sempre eterno ed immortale. Da quello che si è ammesso [207a] è necessario che immortalità consista nel desiderare insieme al bello se amore è desiderare di avere sempre presso di sé il bene. Da questo ragionamento segue di necessità che l'amore sia anche amore dell'immortalità".

Mi insegnava dunque tutte queste cose sulle questioni d'amore, quando ne parlava, e una volta mi chiese: "Quale pensi che sia, Socrate, il movente di questo amore e di questo desiderio? Non ti accorgi in quale terribile condizione si trovino tutte le bestie, quando bramano generare, sia quelle terrestri che le stirpi alate? E tutte soffrono [207b] succubi alla passione d'amore, prima per congiungersi tra di loro, poi per il nutrimento della prole e per essa sono pronte a combattersi, le più deboli contro le più forti e anche a morire; e sono pronte anche alla fame pur di nutrirla e a compiere qualunque altra cosa. Degli uomini si può pensare che facciano tutto questo per un ragionamento. Ma per le bestie qual è la ragione di un tal disporsi alla passione d'amore? Puoi dirla?".

E ancora una volta risposi che io non la conoscevo. Ed essa continuò: "Come puoi dunque pensare di divenire mai molto esperto nelle cose d'amore se non capisci questo?"

"Ma proprio per questo, Diotima, come ti dicevo anche poco fa, vengo da te, ben sapendo che ho bisogno di maestri:

dimmela tu la causa di questa e di tutte le altre faccende d'amore".

"Dunque, se tu sei convinto che amore per natura è invaghito di quello sul quale più volte abbiamo concordato, non fartene meraviglia. Qui infatti, [207d] secondo lo stesso ragionamento di poco fa, la natura cerca di esistere sempre e di essere immortale. Le è possibile soltanto con questa risorsa: la generazione, poiché, continuamente, al posto di uno vecchio lascia uno giovane, cosa poi che avviene per il tempo in cui si dice che ciascuno degli esseri viventi vive ed è lo stesso, quale un uomo si dice che è sempre lo stesso da fanciullo finché diventa vecchio. Egli tuttavia non mantiene sempre le stesse cose in se stesso, anche se viene chiamato sempre allo stesso modo, ma, per rinnovarsi in continuità perde sempre qualcosa nei capelli, nella carne, nelle ossa, nel sangue e in tutto il corpo; [207e] e non solo nel corpo ma anche nella mentalità, i modi, i costumi, le opinioni, i desideri, i piaceri, i dolori, le paure, ognuna di queste cose mai restano identiche per ciascun individuo, ma in parte insorgono nuovamente in parte deperiscono. Ma la cosa più strana tra queste è che anche le conoscenze, [208a] alcune vengono alla luce, altre invece svaniscono; e neppure noi restiamo sempre gli stessi neanche rispetto alle conoscenze, ma anche ciascuna di esse subisce lo stesso processo. E quello che vien chiamato applicarsi avviene poiché la conoscenza si dilegua. Dimenticanza infatti è il dileguarsi della conoscenza, ma l'applicazione, determinando una memoria nuova al posto di quella che se n'è andata, conserva la conoscenza, tanto che pare essere sempre la stessa. A questa stessa stregua si salva anche tutto ciò che è mortale, ma non perché si mantenga completamente identico come ciò che è divino, [208b] ma per il fatto che lascia, invece di quel che dilegua e che è vecchio, un'altra entità nuova tale e quale era l'altra. Con questa risorsa, o Socrate, continuò, quel che è mortale

partecipa dell'immortalità, per quel che riguarda il corpo e gli altri aspetti, quel che è immortale invece, per altro percorso. Non meravigliarti dunque se ogni cosa, per natura, considera a tal punto il proprio germoglio: perché in ciascuna infatti una tale cura ed amore fanno seguito alla causa della immortalità".

Udendo questo discorso mi meravigliai parecchio e dissi: "Sia pure, sapientissima Diotima, ma le cose stanno realmente così?".

[208c] E lei, come i sofisti provetti: "Sappilo per certo, Socrate; perché se tu vuoi considerare il desiderio d'onore degli uomini, ti potresti sorprendere della loro illogicità, se non mediti sulle cose che io ti ho detto, pensando come sono terribilmente presi dall'amore di divenire famosi e di procacciarsi gloria immortale per il tempo a venire, e come, in virtù di questo, sono pronti a correre tutti i pericoli, ancor più che per i figli, [208d] e buttare via ricchezze, e durare qualunque fatica e addirittura a morire.

Perché, pensi forse che Alcesti sarebbe morta per Admeto, o Achille avrebbe seguito nella morte Patroclo, o il vostro Codro[40] avrebbe affrontato la morte per il regno dei figli, se non ritenevano che sarebbe rimasta memoria immortale della loro virtù, che noi conserviamo ancora? Ce ne manca molto", continuava, "ma penso che tutti fanno tutto per la virtù immortale e per questo amore di gloria e tanto quanto più sono migliori: [208e] perché essi hanno amore per l'immortalità. E quelli dunque che sono fertili nel corpo", continuava, "sono attratti piuttosto verso le donne, e in questo sono dediti all'amore, mirando a procurarsi, attraverso la prole, come essi sono ben convinti, immortalità, memoria e felicità per tutto il tempo a venire. Quelli invece che sono fertili nell'anima, [209a] perché vi sono di quelli che restano gravidi nell'anima più che nel corpo di quelle cose che all'anima si addice concepire e partorire: e cosa si addice

poi? La saggezza e ogni altra virtù, e tra essi si trovano i poeti che creano e tra gli artefici quanti vengono denominati inventori. Ma l'aspetto più grande e più bello dell'assennatezza", diceva, "è quello che riguarda l'assetto della città e delle case che ha nome di saggezza e di giustizia; di queste quando uno diviene gravido nell'anima [209b] fin da giovane, mentre è giovane e quando sopraggiunge l'età, desidera generare e partorire, cerca, a mio parere, anche costui e va in giro per il bello in cui generare, perché nel brutto non genererà mai. E siccome è pregno, aspira ai corpi belli più che ai brutti, e se s'imbatte in un'anima bella, nobile e di buona natura, esulta per quell'unione e subito per quest'uomo trova agevolmente discorsi sulla virtù e su come deve essere [209c] l'uomo buono e le cose cui deve attendere, e intraprende a educarlo. E, penso, tenendosi unito al bello e stando in sua compagnia, genera e partorisce quello di cui da tempo era gravido. E l'ha sempre presente da vicino e da lontano, e nutre insieme ad esso il proprio parto, tanto che esseri simili hanno tra loro una comunanza più grande di quella che si ha con i figli e amicizia più sicura, perché essi hanno parte insieme di una figliolanza più bella e più immortale. E ognuno accetterebbe di avere figli come questi rispetto a quelli umani, [209d] guardando Omero ed Esiodo e gli altri grandi poeti e provando emulazione per la prole che hanno lasciato e che procura loro gloria e memoria immortale, giacché immortale è essa stessa. O, se vuoi", continuava, "figli quali Licurgo lasciò in Sparta, salvatori della città e, in una parola, della Grecia. Allo stesso modo presso di voi è onorato Solone per la creazione delle leggi, e altri uomini altrove e in parecchi luoghi, [209e] tra i Greci e tra i barbari, che hanno condotto a termine molte e belle imprese, creando ogni genere di virtù; e di essi molte opere vennero considerate sacre per tali figlioli, ma di nessuno invece per la discendenza naturale.

In queste vicende d'amore, forse, anche tu, Socrate, potresti essere iniziato. [210a] Ma ai misteri più alti e perfetti, in virtù dei quali esistono anche queste, non so se tu ne fossi in grado, a condizione che si vada avanti con correttezza. Te ne parlerò dunque", disse, "e nulla tralascerò dell'impegno: e tu cerca di tenermi dietro, per quanto sta in te. Chi intende muoversi a questa volta deve infatti cominciare finché è giovane ad andare verso i corpi belli, e in primo luogo, se guida bene colui che lo guida, amare un solo corpo e qui far venire alla luce bei discorsi, poi deve arrivare a capire che la bellezza [210b] che si trova in un corpo qualunque è identica a quella che si trova in un altro e che, se deve seguire il bello che è in ogni aspetto, sarebbe grande stoltezza non comprendere che una sola, e la stessa, è la bellezza che si trova in tutti i corpi. Quando abbia ben capito questo, deve divenire amante di tutti i corpi belli, e attenuare lo slancio eccessivo verso uno solo, quasi disprezzandolo e giudicandolo poca cosa; dopo di questo deve ritenere che la bellezza insita nelle anime è da tenere in maggior conto di quella che è nei corpi, tanto che, se uno nell'anima è ben appropriato, anche se ha poco fiore, [2l0c] ne sia contento e lo ami e lo curi e concepisca discorsi adeguati e cerchi proprio quelli che sono in grado di rendere migliori i giovani, perché sia trascinato a considerare di nuovo il bello che è nei modi di comportarsi della vita e nelle leggi e a osservare questo, che tutto ciò è a lui congeniale perché possa capire che tutto il bello che riguarda il corpo è cosa ben da poco. Dopo ai modi di comportarsi nella vita occorre condurlo alle conoscenze, perché ne intenda la bellezza, e considerando ormai ogni aspetto [210d] del bello, e non più quello che si trova presso uno solo, come un servo, amando la bellezza di un ragazzetto, o di un uomo, o di una sola condotta di vita, venendo così a servire scioccamente e con grettezza d'animo, ma come volgendosi all'immenso mare del bello e

prendendone ammirazione crei molti belli e stupendi discorsi e meditazioni in una aspirazione a una saggezza che non provochi invidia, finché, colmo di forza e cresciuto, giunga a vedere un tipo unico di conoscenza di tal fatta, che è quella del bello nel modo che segue. [210e] Cerca dunque", continuava, "di volgere qua la mente per quanto ti è possibile. Chi dunque venga guidato fino a questo livello nelle vicende d'amore vedendo l'un dopo l'altro e direttamente gli aspetti del bello, andando ormai al termine delle conoscenze d'amore, all'improvviso scorgerà una bellezza, stupenda per la qualità, quella appunto, Socrate, a causa della quale avvennero tutte le fatiche di prima; innanzitutto [211a] bellezza che sempre esiste, che non nasce e non muore, che non cresce e non declina, poi che non è bella in parte e in parte brutta, né ora sì, ora no, né bella da una lato e brutta dall'altro, né bella qua e brutta là, come se fosse bella per alcuni e per altri brutta. Né a lui si potrà rappresentare questa bellezza come un volto, mani, o alcun altro membro del corpo, né un discorso, né una conoscenza, né come un qualcosa che sia in un altro differente da lei, quale in un essere vivente, in terra o in cielo, [211b] o in qualche altro luogo, ma come essa è in sé e per sé, con sé, essendo sempre in un solo aspetto, mentre tutte le altre bellezze hanno parte di lei, in modo tale, ad esempio, che mentre le altre sorgono e si dileguano, in nulla essa diviene né più grande né più piccola, e nulla subisce. Sì che, quando una di queste nostre vicende salendo attraverso il giusto amore per i giovanetti, comincia a scorgere questa bellezza, comincia ormai a toccare il proprio fine. Questo è il giusto procedere [211c] sulle cose d'amore o esservi guidati da un altro, cominciando dalle bellezze che si trovano qua, e in nome della bellezza in sé salire, come ci si servisse di gradini, da uno a due, e da due a tutti i corpi belli, e dai corpi belli ai bei modi di comportamento, e dai modi di comportamento ai

begli apprendimenti, e dagli apprendimenti giungere a quell'apprendimento estremo, che altro non è se non l'apprendimento di quella bellezza, e concludere conoscendo cosa è quella bellezza in sé. [211d] Questo è il punto della vita, caro Socrate", diceva l'ospite di Mantinea, "se mai ve n'è qualcun altro che deve essere vissuto dall'uomo, proprio quando egli contempla la bellezza in sé. E se mai riuscirai a vederla, non come ora, vesti, bei fanciulli e giovanetti, ti sembrerà che essa sia, vedendo i quali ora sei colpito e sei pronto, tu e parecchi altri, pur di vedere questi vostri desideri e di stare sempre con essi, se mai fosse possibile, a non mangiare né a bere, ma ad ammirarli soltanto e a starvene con essi. E cosa pensi mai", continuava, "che accadrebbe a uno [211e] se vedesse la bellezza in sé, genuina, pura, non mescolata, non incorporata di carni umane né di colori e di ogni altra vacuità mortale, ma potesse contemplare in sé la bellezza divina, nel suo unico aspetto? Pensi che fosse [212a] una vita da nulla quella di un uomo che la fissasse con lo sguardo e la contemplasse con quello con cui si deve contemplare, e con essa avesse convivenza senza fine? O non pensi piuttosto che soltanto lì, guardando la bellezza per quello in cui si lascia vedere, gli avvenga di generare non immagini di virtù, perché non è una parvenza che egli tocca, ma la vera virtù, perché è il vero che egli tocca; e generando vera virtù e nutrendola, potrà accadergli di essere caro agli dèi, e, se mai ad altro uomo, potrà toccare a lui di essere immortale?".

[212b] Queste cose, Fedro e voi tutti, a me diceva Diotima; e io ne fui convinto, così convinto che tento di persuadere anche gli altri, che, per raggiungere un così grande acquisto, non si potrebbe trovare facilmente per la natura umana un collaboratore migliore di Amore. Perciò sostengo che ogni uomo deve onorare Amore ed io stesso mi impegno particolarmente al suo insegnamento ed esorto anche agli

altri. E anche ora e sempre elevo un elogio alla potenza e al coraggio d'amore per quanto sta in me. [212c] Questo discorso, Fedro, reputa pure sia stato detto come un elogio di Amore, se no, come a te è caro chiamarlo, chiamalo pure».

Appena Socrate ebbe detto queste cose, mentre gli altri lo lodavano, Aristofane tentava di dire qualcosa, perché Socrate aveva menzionato lui e il suo discorso: ma all'improvviso si udì bussare alla porta esterna con grande frastuono, come da parte di parecchi festanti, e si udì pure la voce di una auletride. Agatone disse: «Ragazzi, andate a vedere, [212d] e se c'è qualcuno dei nostri amici, invitatelo; se no, dite che non beviamo, ma stiamo già riposando».

E non molto dopo si udì la voce di Alcibiade che era molto ubriaco e gridava forte, domandando dove fosse Agatone e chiedendo di essere condotto da lui. L'auletride, che lo reggeva, e alcuni dei suoi compagni lo condussero presso i convitati: si fermò sulla porta, [212e] incoronato da una spessa corona di edera e viole, portando sulla testa moltissime bende, e disse: «Vi saluto, amici! Volete accettare, come compagno di bevuta uno molto ubriaco, o dobbiamo andarcene dopo avere cinto di un serto Agatone, il solo per il quale siamo venuti?». E aggiunse: «Ieri non mi è stato possibile venire, ma giungo ora, portando i nastri in testa, perché dalla mia testa, se posso dire così, voglio incoronare quella del più saggio e del più bello. Ridete forse perché sono ubriaco? [213a] Io però, anche se voi ridete, so bene di dire la verità. Ma, di là, ditemi dunque: ai patti già dichiarati devo entrare o no? Berrete insieme a me o no?». Tutti l'applaudirono con fragore e l'invitarono a entrare e a sdraiarsi e Agatone lo chiamò. Ed egli entrò condotto dal suo seguito, e togliendosi i nastri per incoronare Agatone (li aveva infatti davanti agli occhi), non riuscì a scorgere Socrate, ma andò a sedersi vicino ad Agatone, [213b] in mezzo tra Socrate e quello. Socrate infatti si era fatto un po'

indietro perché quello lo vedesse. Quando fu seduto, fece gran festa ad Agatone e lo incoronò.

E Agatone: «Togliete pure i sandali ad Alcibiade, ragazzi, che possa sdraiarsi terzo in mezzo a noi».

«Ma bene», rispose Alcibiade, «ma chi è questo terzo bevitore insieme a noi?». E dicendo queste parole si volse e vide Socrate, e scorgendolo, balzò in piedi e disse: «Per Eracle! Cos'è dunque questo: Socrate qui? Per insidiarmi, dunque, t'eri sdraiato qui, [213c] abituato come sei a saltarmi davanti agli occhi all'improvviso, dove io non avrei minimamente pensato di poter incontrarti? E ora perché sei venuto? E perché sei sdraiato proprio qui? E perché non ti sei messo vicino ad Aristofane o se c'è qualcun altro a essere o a voler fare il simpatico, ma ti sei dato da fare per sdraiarti vicino al più bello tra quelli che sono in casa?».

E Socrate: «Agatone, vedi se puoi darmi una mano, perché, per me, l'amore di quest'uomo è diventata una faccenda non leggera. Infatti dal momento in cui mi sono invaghito di lui [213d] non è più possibile per me né guardare, né intavolare un discorso con uno bello, neppure con uno, che questo qui, per invidia e gelosia, mi combina dei guai che lasciano di stucco e offende e si trattiene a fatica da adoperare le mani. Bada dunque che non debba farne una anche ora, ma vedi di riconciliarci, e se tenta di farmi violenza, difendimi perché io ho piuttosto paura della sua concitazione e del suo impeto amatorio».

«Ma non è possibile», continuò Alcibiade, «che tra me e te ci sia riappacificazione. E per questo prenderò la mia vendetta su di te in altra occasione. Ma ora, [213e] Agatone, dammi dei nastri che io possa incoronare anche questa stupenda testa di costui, e non mi sia fatto rimprovero che ho incoronato te, e lui invece, che nei discorsi supera tutti gli uomini, e non solo ieri l'altro come hai fatto tu, ma sempre, ebbene io non l'ho incoronato». E così egli, prendendo dei

nastri, cinse Socrate e si mise sdraiato.

Non appena si fu sdraiato continuò: «Su dunque, uomini: mi pare teniate la bocca troppo asciutta. E non si deve concedervelo: bisogna bere. È questo che abbiamo concordato tra di noi. Arbitro della bevuta, fino a che voi non abbiate bevuto abbastanza, sceglierò me. Si porti pure, se c'è, Agatone, una gran tazza. O meglio, non è necessario: portami, ragazzo, quel vaso da rinfrescare il vino», e intanto ne guardava uno che conteneva più di otto cotile.[41] [214a] Come l'ebbe riempito per primo bevve lui, poi diede ordine che si versasse anche a Socrate e disse: «Con Socrate, amici, il trucco non mi rende: beve quanto uno gli ordina di bere e, pur bevendo tanto, per nulla di più si trova che si sia mai ubriacato».

Il ragazzo dunque versò da bere a Socrate. Ed Erissimaco intervenne: «Ebbene, come facciamo Alcibiade? [214b] Dobbiamo bere, così, senza dire nulla sul calice, senza cantare, ma buttar giù senza regola come quelli che muoiono di sete?» E Alcibiade di rimando: «O Erissimaco, ottimo rampollo di ottimo e giudiziosissimo padre, ti saluto!».

«Ti saluto anch'io!», ribatté Erissimaco. «Ma cosa facciamo?»

«Quello che disponi tu! Bisogna dare ascolto a te: "un medico, anche solo, equivale a molti altri".[42] Ordina pure quel che vuoi».

«Ascolta», disse Erissimaco: «prima che tu arrivassi avevamo deciso che ciascuno, facendo il giro da destra, [214c] pronunciasse il discorso più bello che poteva su Amore e ne tessesse l'elogio. Noi tutti abbiamo parlato: siccome tu non hai parlato, ma hai bevuto, è giusto che parli e, quando avrai concluso, di' pure a Socrate quello che vuoi e lui farà avere l'invito a destra e così gli altri».

«Certo, parli bene», rispose Alcibiade, «ma che un ubriaco

debba mettere a confronto i suoi discorsi con chi è sobrio, non è certo alla pari. Comunque, o te beato, ti convince in nulla Socrate nelle cose che ha detto poco fa? [214d] Lo sai che è tutto il contrario di quello che dice? E infatti, se lodo qualcuno in sua presenza, o dio, o uomo, che non sia lui, non tratterrà da me le sue mani».

«E non vorrai parlare un po' sul serio?», intervenne Socrate.

«Per Poseidone», sbottò Alcibiade, «non dire nulla di questo, perché io, in tua presenza non potrei lodare nessuno!».

«E fa così!», disse Erissimaco, «se vuoi, loda pure Socrate!».

[214e] «Come dici?», rispose Alcibiade, «pensi che occorra, Erissimaco? Devo aggredirlo e vendicarmi di fronte a voi?»

«Ehi, tu!», disse Socrate, «cosa ti passa per la testa? Vuoi lodarmi per espormi ancor più al ridicolo? O cosa vorrai fare?»

«Dirò la verità; vedi però se lo consenti».

«Lo consento sì di dire la verità, anzi ti raccomando di dirla!».

«Non potrei farlo più alla svelta!», disse Alcibiade. «Ma tu fa' così. Se dico qualcosa che non sia vero, interrompimi pure in mezzo al discorso, se vuoi, e di' quello su cui io mento, perché, spontaneamente non dirò falsità. [215a] Ma se, tentando di ricordare, dirò or questo or quello, non fartene meraviglia. Infatti non è facile per chi si trova in questa condizione, esporre adeguatamente e con ordine la tua stravaganza.

Socrate, o amici, io penso di lodarlo così, per immagini. Egli riterrà, probabilmente, per far ridere di più. Ma l'immagine sarà a fin di vero e non di scherzo. Infatti dico

che è molto simile a quei sileni[43] [215b] che si trovano nei laboratori degli scultori che gli artefici creano con flauti o zampogne in mano, ma, se vengono aperti in due, mostrano all'interno l'immagine degli dèi. E dico ancora che assomiglia al satiro Marsia.[44] Del resto, che almeno nell'aspetto, o Socrate, sia somigliante a questi due, non potresti metterlo in dubbio neppure tu. E, dopo questo, ascolta come gli somigli anche nel resto. Tu sei insolente, o no? Se non lo confessi, ti porterò qui i testimoni. Non sei flautista? Ma sei molto più meraviglioso di quello. [215c] Egli, con i suoi strumenti ammaliava gli uomini per mezzo della potenza che gli proveniva dalla bocca, e ancora adesso chi suona le sue composizioni, quelle che suonava Olimpo, erano proprio di Marsia, perché gliele aveva consegnate lui, quelle composizioni, sia che le esegua un buon flautista sia un'auletride da poco, esse sole riescono a dominare e rivelano quelli che hanno bisogno degli dèi e delle iniziazioni, per il loro essere divine. Solo in questo tu sei diverso da lui, perché senza strumenti, con semplici parole, raggiungi lo stesso risultato. [215d] Noi del resto, quando sentiamo parlare un altro, anche se è un buon parlatore che fa altri discorsi, non riesce a prendere, per così dire, in niente, nessuno di noi. Ma quando qualcuno ascolta te o un altro ripete i tuoi discorsi, anche se è da poco chi parla, anche se è una donna che ascolta, o un uomo, o un ragazzetto, siamo veramente colpiti e ci lasciamo dominare. Io dunque, o amici, se non dovessi sembrarvi completamente ubriaco, vi direi sotto giuramento quello che io stesso ho provato da parte dei suoi discorsi e che provo tuttora. [215e] Quando l'ascolto, il mio cuore si agita più che ai Coribanti e le lacrime mi si versano sotto l'influsso delle sue parole. Ma osservo pure che a moltissimi altri avviene la stessa cosa. Udendo Pericle e molti altri oratori capaci, pensavo che parlassero bene, ma non provavo nulla di tutto questo, l'anima non si

sconvolgeva entro di me, non si ribellava al pensiero di trovarmi in schiavitù; ma da parte di questo Marsia qui, [216a] molte volte mi sono trovato nella condizione che non mi sembrava possibile la vita in questo stato. E non dirai, Socrate, che questo non è vero. E so ancora dentro di me che se volessi dargli ascolto, non riuscirei a stare saldo, ma proverei le stesse sensazioni. Infatti mi costringe ad ammettere che io, pur mancando di molto, tuttavia ancora non mi prendo cura di me stesso, ma mi occupo delle faccende politiche ateniesi. Contro voglia dunque, come dalle Sirene, turandomi le orecchie, me ne fuggo, per non invecchiare qui, giacendo presso di lui. E solo di fronte a lui, tra gli uomini, [216b] ho provato quello che nessuno mai si aspetterebbe di trovare in me: provare vergogna di una qualunque persona. Mi vergogno di fronte a lui solo. So bene tra me e me di non poterlo contraddire, come non si dovesse fare quello che lui comanda, ma quando me ne allontano, sono trascinato via dalle onorificenze che mi vengono dalla moltitudine. Me ne fuggo dunque da lui e lo evito e quando lo vedo mi vergogno per quello che mi aveva fatto ammettere. [216c] E assai spesso vedrei volentieri che egli non sia più tra gli uomini. Ma se questo avvenisse, so bene che ne soffrirei, e molto. Tanto che io con quest'uomo non so proprio come comportarmi.

Dalle modulazioni del flauto di questo satiro, io e molti altri proviamo queste sensazioni. Ma ascoltatemi ancora per capire quanto è simile a quelli con cui l'ho confrontato e che straordinaria potenza egli abbia. Dovete ben sapere che quest'uomo non lo conoscete: [216d] ve lo mostrerò io, dato che ho cominciato. Voi notate che Socrate è disposto con ogni amorevolezza nei confronti dei belli e fa la ronda attorno a loro e se ne lascia ammaliare e… questo l'ignora e quello non sa. E questo suo schizzo non è proprio di un sileno? Eccome! All'esterno resta avviluppato in questo

involucro, come il sileno scolpito: ma all'interno, se viene aperto, pensate voi, amici e compagni di bevuta, di quanta saggezza è pieno? Sappiate che a lui non importa nulla se uno è bello e ne fa così poco conto quanto nessun altro, [216e] né gli interessa se è ricco o ha un altro titolo di quelli che, per la gente, portano alla felicità. Ritiene di ben poco conto tutti questi beni, e che noi, vi assicuro, non siamo nulla e passa la sua vita ostentando candore e scherzando, ma quando poi si impegna seriamente e si apre, non so se uno ha mai visto le splendide qualità che ha all'interno: io le ho già osservate, da tempo, e mi apparvero così divine, dorate, [217a] belle e meravigliose da provare che si doveva far subito quel che Socrate comandava. Pensando che avesse interesse per la mia età fiorente, ritenni come un dono di Ermes e una stupenda sorte la mia, se, assecondando Socrate, mi fosse dato ascoltare tutto quello che lui sapeva. Perché del fiore della mia età menavo vanto, in modo straordinario. A questo avevo pensato: e non essendo solito, prima, senza accompagnatore trovarmi solo con lui, allora, dispensando [217b] il servo dall'accompagnarmi, mi facevo trovare solo. Già: a voi devo dire tutta la verità. Prestate attenzione e se mentisco, Socrate, sbugiardami pure. Mi trovavo, amici, da solo a solo e pensavo che avrebbe subito cominciato a dirmi le cose che un amante dice all'innamorato quando sono soli, e ne ero felice. Ma non avvenne nulla di tutto questo: al suo solito, conversava con me e passava insieme tutta la giornata, poi se ne andava. Gli proposi allora [217c] di fare ginnastica con me e facevo gli esercizi nella convinzione che così avrei concluso qualcosa. Faceva dunque ginnastica con me e spesso anche la lotta: nessuno era presente. Ma che dire? Non ne ricavavo nulla di più. Siccome per questa strada non riuscivo a nulla, decisi di impormi a quest'uomo con la maniera forte e non lasciarlo andare, dacché vi avevo posto mano, per conoscere una buona volta la questione. Lo invitai a cena,

proprio come un innamorato che prepara tranelli al suo amato. E neppure in questo mi diede ascolto subito, [217d] ma poi col tempo si lasciò convincere. Quando venne la prima volta, dopo aver cenato, voleva andarsene e io, allora, provando soggezione, lo lasciai andare. Ma attiratolo ancora nel tranello, dopo la cena prolungai il mio dire molto avanti nella notte, e quando voleva andarsene, con la scusa che era tardi, lo costrinsi a rimanere. Riposava nel letto vicino al mio, nel quale aveva cenato e in quella camera non dormiva nessun altro tranne noi. [217e] Fino a qui la mia esposizione può andare bene e può essere fatta di fronte a tutti. Ma d'ora in poi non mi udreste parlare se in primo luogo il proverbio "il vino con i fanciulli o senza i fanciulli",[45] non fosse veritiero; poi, far come sparire un comportamento meraviglioso di Socrate, essendo qui venuto per farne l'elogio, non mi sembra giusto. Mi tormenta ancora il dolore provocatomi dalla vipera che mi ha morso; e dicono che chi l'ha subito non vuole raccontare quale fu se non a quelli che l'hanno provato, perché soli possono capire e compatire [218a] ciò che ebbe il coraggio di fare e dire sotto la spinta del dolore. Ora io, morso da quel che provoca più dolore e nella parte che è la più soggetta al dolore, fra quante si può essere morsi, perché nel cuore e nell'anima o in qualunque modo lo si voglia chiamare, ferito e morso dai discorsi della filosofia, che si imprimono con maggior violenza di una vipera, quando afferrino un'anima giovane e non inetta, e fanno fare e dire qualunque cosa, e vedendo qui i vari Fedro, e gli Agatoni, [218b] gli Erissimachi, gli Aristodemi, gli Aristofani e Socrate stesso e quanti altri, perché parlarne? Ma poiché tutti avete parte del furore e del rapimento bacchico, propri di un filosofo, per questo mi dovrete ascoltare tutti. E avrete comprensione per ciò che allora fu fatto e per ciò che ora vien detto. I servi, e ogni altro ottuso e rozzo, si pongano pure delle porte molto grandi sulle orecchie. Ora, amici, la

lucerna era stata spenta e [218c] i servi se ne erano usciti, e mi parve il caso di non sottilizzare con lui, ma dirgli liberamente cosa mi andava a genio. Scuotendolo un po', gli chiesi: "Socrate, dormi?"

"Niente affatto", rispose.

"Sai cosa mi è venuto in mente?"

"Cosa?", ribatté.

"Mi sembra", ripresi io, "che tu sia stato il solo amante degno di me: ma ho l'impressione che tu rifugga dal farmene parola. Stimo però del tutto stolto non compiacerti in questo o in qualche altra cosa, che a te occorra, come dei miei averi [218d] e dei miei amici. Perché nulla io stimo più importante del fatto che io possa diventare il migliore possibile, e in questo so di non poter trovare un collaboratore più capace di te. Perché mi vergognerei di più non compiacere un tal uomo di fronte agli uomini assennati, che di compiacerlo di fronte ai molti e agli stupidi".

Ed egli come m'ebbe udito, con quella punta di disarmata ironia che è sua particolare e gli è abituale, disse: "Caro Alcibiade, è assai probabile che tu non sia proprio uno da poco, se mai sono vere le cose che dici sul conto mio, [218e] e se esiste in me una sorta di potenza, grazie alla quale potresti divenire migliore. Una bellezza insuperabile vedresti in me e ben diversa dall'avvenenza della tua persona. Se, vedendola, ti proponi di averne parte con me e di scambiare bellezza con bellezza, pensi di avvantaggiarti non poco su di me, ma, di fronte a un miraggio, metti mano a fare tua l'autentica verità del bello, e pensi davvero di poter scambiare [219a] oro con bronzo. Ma, te beato, considera meglio, che non abbia a sfuggirti che io non sono nulla. Davvero lo sguardo della meditazione comincia a vedere in profondità quando quello degli occhi inizia a spegnere il proprio. Ma tu sei ancora lontano da questo".

Lo ascoltai e gli risposi: “Da parte mia i sentimenti sono questi e non ti ho detto nulla di diverso da quello che penso. Tu, da parte tua, decidi pure nel modo che credi il migliore per me e per te”.

“Ma”, rispose, “questo è detto proprio bene: nel tempo a venire, [219b] prendendo consiglio insieme, per questa e per altre questioni, faremo quello che ci sembrerà il meglio”.

Nell’udir questo, dato quello che avevo detto, come se avessi scagliato le mie frecce, pensavo di averlo ferito. E balzando in piedi, senza fargli aggiungere altro, lo coprii con il mio mantello – era inverno –, e adagiandomi sotto lo sdrucito tabarro di costui e abbracciando questo demone [219c] davvero straordinario, giacqui con lui tutta la notte. E neppure in questo, Socrate, dirai che affermo il falso. Io così mi confortai ed egli a tal punto mi fu superiore e tenne in poco conto e derise la mia bellezza e la insolentì… e dire che in questo pensavo di essere qualcosa, signori giudici; perché siete giudici dell’alterigia di Socrate. E ben sappiatelo, per gli dèi e le dee: dormii con Socrate [219d] e mi alzai niente più che se avessi dormito con mio padre o con un fratello maggiore.

Dopo questo, quale credete fosse il mio stato d’animo, pensando di essere stato offeso, ma dovendo pur ammirare la natura, la saggezza, la forza di costui, imbattutomi in un uomo col quale non avrei mai immaginato di potermi incontrare, per la sua assennatezza e il dominio su di sé? Al punto che non avevo modo di prendermela con lui per non privarmi della sua compagnia, e non riuscivo bene a capire come avrei potuto attirarlo verso di me. [219e] Comprendevo bene infatti che, quanto a ricchezza, era da ogni parte molto più incorruttibile che non Aiace ad essere trapassato col ferro, e, nella sola cosa in cui avevo creduto di poterlo catturare, mi era sfuggito. Mi trovavo certo in difficoltà, divenuto schiavo di un uomo, come nessuno lo era diventato

di altri, e mi diedi a ronzargli intorno. Tutte queste cose mi erano già successe, e dopo queste, facevamo servizio militare insieme presso Potidea[46] ed eravamo compagni a tavola. Quanto a fatiche, anzitutto, egli era superiore non solo a me ma anche a molti altri. Quando, rimasti isolati in qualche luogo, come avviene in guerra, eravamo costretti a patire la fame, [220a] gli altri erano nulla a resistere rispetto a lui; e quando c'era abbondanza di provviste, egli solo sapeva trarre godimento da tutto, e pur non volendo bere, quando vi si trovava costretto, era superiore a tutti, e, ciò che più sorprende, nessuno ha mai visto Socrate ubriaco. Di questo penso, vi sarà una prova tra poco. Quanto poi a far fronte all'inverno – là gli inverni sono proprio terribili –, faceva cose incredibili: tra le altre, [220b] una volta che c'era un gelo spaventoso, mentre tutti restavano al chiuso, o se uno usciva si ricopriva di tanti indumenti da non credersi e con i piedi coperti e avvolti in densi feltri e pelli di pecora, egli, in questi frangenti, se ne usciva con indosso lo stesso mantelletto che era solito portare anche prima, e a piedi nudi camminava più facilmente sul ghiaccio che gli altri ben allacciati nelle loro calzature. I soldati lo osservano di traverso [220c], convinti che volesse sfotterli. E su questo argomento basti così: "ma quale fu poi quel che compì e osò l'eroe impavido"[47] laggiù, durante la spedizione militare, vale la pena di udirlo. Concentratosi a meditare qualcosa se ne stette fermo nello stesso punto fino all'alba, e siccome la cosa non gli procedeva bene, non la smetteva, ma se ne stava immobile, lì, nella sua ricerca. Si era fatto ormai mezzogiorno e i soldati se ne erano accorti e pieni di stupore dicevano tra loro che Socrate si era fermato a meditare qualcosa fino all'alba. Infine, alcuni Ioni, quando fu sera, dopo la cena – [220d] era estate –, portati fuori i giacigli, si mettevano a dormire al fresco e insieme lo tenevano d'occhio se stesse fermo lì anche la notte. E lui ci restò finché spuntò l'aurora e sorse il sole. Allora se ne andò

innalzando preghiere al sole. E se volete conoscerlo nelle battaglie, è un merito che è pur giusto riconoscergli: quando avvenne lo scontro per il quale gli strateghi mi concessero i premi del valore, nessuno fra i soldati mi salvò se non costui, [220e] che non volle abbandonarmi benché ferito, ma con me trasse in salvo anche le armi. E io, Socrate, anche in quell'occasione chiesi ripetutamente agli strateghi che i riconoscimenti li concedessero a te, e anche questo non potrai muovermi a rimprovero né dire che sto mentendo. Ma gli strateghi guardando solo alla mia condizione erano intesi a dare a me le insegne del valore e tu ti impegnasti più di loro perché fossi io a riceverle e non tu. E ancora, o amici, valeva la pena di vedere Socrate quando l'esercito, in fuga, si ritirava da Delio. [221a] Il caso volle che mi trovassi vicino a lui, io a cavallo, e lui con le armi indosso: essendo ormai dispersi gli uomini egli si ritirava con Lachete. Capitando lì e vedendoli, li invitai subito a farsi coraggio e li assicuravo che non li avrei abbandonati. Lì potei ammirare Socrate meglio che a Potidea (ero a cavallo e avevo meno da temere): anzitutto quanto Socrate era superiore a Lachete [221b] a sapersi dominare. Mi sembrava, Aristofane, che anche là si muovesse come qua – il verso è tuo – "impettito e gettando sguardi di traverso",[48] osservando con calma amici e nemici, rendendo chiaro a chiunque, anche di lontano, che se uno avesse toccato quell'uomo, si sarebbe difeso con molto vigore. Così si ritiravano con sicurezza sia lui che il suo compagno: perché chi ha simile disposizione d'animo in guerra non viene neppure toccato, mentre si inseguono [221c] quelli che fuggono disordinatamente.

Si potrebbero dire, senza dubbio, molte altre cose per lodare Socrate e tutte da fare meraviglia, ma mentre per ogni altro atteggiamento nella vita tali cose si potrebbero dire anche di altri, il fatto di non essere egli simile a nessuno degli uomini, né degli antichi né di quelli di adesso, questa è cosa

degna di ogni meraviglia: quale era Achille, lo si potrebbe arguire da Brasida[49] e da altri, e quale fu Pericle da Nestore e Antenore, [221d] e così anche su altri si può far leva su somiglianze. Ma come è fatto quest'uomo, quanto a stranezza, lui e i suoi discorsi, neppure cercando si potrebbe trovare uno che gli si avvicini né tra gli uomini d'ora, né tra quelli di un tempo, a meno di metterlo a confronto con quelli che dico io, cioè non con un uomo, ma con i sileni e i satiri, lui e i suoi discorsi.

C'è poi ancora questo che all'inizio ho tralasciato: anche i suoi discorsi sono molto simili ai sileni che si aprono. [221e] Se uno comincia a sentire i discorsi di Socrate, può essere che in un primo tempo gli sembrino proprio ridicoli. Tali sono le parole e i detti in cui sono ravvolti dall'esterno, come una pelle di un satiro insolente. Parla di asini col basto, fabbri, calzolai, artigiani del cuoio, e con queste parole sembra dire sempre le stesse cose, tanto che chi non ne ha esperienza e non riesce a comprenderlo può anche ridere ai suoi discorsi. [222a] Ma quando si dischiudono e uno li medita e si fa entro a essi, troverà in un primo tempo che, fra i discorsi, essi soli hanno una mente all'interno, poi che sono divinissimi, contengono in sé moltissime immagini di virtù e tendono a quanto v'è di più importante, o meglio ancora, a tutto quello che deve meditare chi ha in animo di divenire bello e buono.

Questo è il modo, amici, in cui ho inteso lodare Socrate; e quanto a ciò che devo rimproverargli, mescolandolo con le altre cose, vi ho esposto in cosa mi ha fatto torto. E [222b] non lo ha fatto solo a me, ma anche a Carmide figlio di Glaucone, Eutidemo di Diocle e tanti, tantissimi altri[50] che trae in inganno come amante, per poi porsi, anziché amante, come amato. Lo dico anche a te, Agatone, perché tu non sia ingannato da costui, ma te ne guardi bene, conoscendo la mia esperienza, e che tu non abbia a capire – dice il proverbio –, provando direttamente come uno sprovveduto».

[222c] Come Alcibiade ebbe detto queste cose ci fu uno scoppio di risa, per la sua libertà nel parlare, e perché sembrava ancora innamorato di Socrate. E Socrate intervenne: «Non mi sembri proprio ubriaco, Alcibiade. Infatti mai con tanta finezza, volgendolo in giro, avresti coperto il motivo per cui hai detto tutte queste cose, e poi, come un'aggiunta finale, l'hai posto tu stesso, che non hai fatto tutto questo discorso per disunire me e Agatone, [222d] pensando che io debba amare solo te e nessun altro e Agatone debba essere amato da te e da nessun altro: ma non l'hai ben nascosto il tuo fine, e questo tuo dramma satirico e silenico ormai si è fatto chiaro. Caro Agatone, a lui non deve andare nessun guadagno e sta bene attento che tra me e te nessuno metta male».

E Agatone intervenne: «Davvero, o Socrate, è ben probabile che tu dica il vero. [222e] Ne ho la prova anche dal fatto che egli si è sdraiato tra me e te per poter prenderci separatamente. Ma non ne avrà alcun pro, perché io verrò e mi sdraierò vicino a te».

«Bene, rispose Socrate, «mettiti pure qua, presso di me».

«Per Zeus!», sbottò Alcibiade. «Cosa mi tocca di soffrire ancora da parte di quest'uomo! Pensa di dover superarmi in tutto! Ma, se non altro, consenti almeno che Agatone giaccia in mezzo a noi».

«Non è possibile», rispose Socrate; «tu mi hai lodato: occorre dunque che io, a mia volta, lodi quello che sta a destra. Se egli si sdraierà presso te, non è possibile che egli torni a lodarmi[51] senza che, piuttosto, lui sia stato lodato da me. Lascia fare dunque, [223a] divino, e non sottrarre a questo giovane di essere lodato da me. E poi ho proprio una gran voglia di tesserne l'elogio».

«Ah, sì, sì!», disse Agatone. «Non è possibile che io resti qui, ma è indispensabile che cambi posto per essere lodato da Socrate».

«E queste», disse Alcibiade, «sono proprio le solite cose. Quando è presente Socrate è impossibile avere un po' a che fare con i belli per un altro. Ed ora come ha trovato facilmente e in maniera credibile il motivo perché questo giaccia vicino a lui!».

[223b] Agatone dunque si alzò per andare a sdraiarsi presso Socrate. Ma all'improvviso, un numeroso gruppo di uomini in festa si affacciò sulla porta, e trovandola aperta perché era uscito qualcuno si volsero verso di noi e si adagiarono alla rinfusa sui letti. Ogni cosa allora si riempì di scompiglio, e senza più alcuna regola si dovette bere, per forza, parecchio vino. Erissimaco, Fedro e alcuni altri, diceva Aristodemo, se ne andarono. Egli fu colto dal sonno [223c] e dormì molto a lungo perché lunghe erano le notti, e si svegliò sul fare del giorno al canto dei galli. Quando si svegliò, osservò che gli altri in parte dormivano, in parte se ne erano andati. Se ne stavano svegli soltanto Agatone, Aristofane e Socrate e continuavano a bere da una grande coppa compiendo il giro sulla destra. Socrate parlava con loro. Tra altre cose Aristodemo [223d] diceva di non ricordare bene quei discorsi, per non avervi assistito dall'inizio, in quanto dormicchiava; ma in sostanza, diceva, Socrate portava i suoi interlocutori ad ammettere che la stessa persona deve sapere comporre commedie e tragedie e che chi in arte è poeta tragico è anche comico. Ed essi, costretti a queste ammissioni e seguendolo con poco slancio, dormicchiavano di tanto in tanto: e primo si addormentò Aristofane, Agatone, invece, quando era ormai giorno. Socrate, quando i due si furono addormentati si alzò e se ne andò, e Aristodemo come di consueto, lo seguì. Recatosi al Liceo,[52] si rinfrescò un poco con acqua e, come altre volte, vi trascorse tutta la giornata, e passando così il suo tempo a sera andò a riposare a casa sua.

1. Forse è da identificare con un poeta tragico che fiorì tra la fine del V secolo nel quale riportò almeno una vittoria negli agoni tragici: di lui restano sei titoli di tragedie.

2. Poco o nulla si sa di questo personaggio, come di vari altri, ricordati all'inizio di questo dialogo.

3. È omonimo del nonno e del fratello minore di Platone: quest'ultimo presente nel *Parmenide* e nella *Repubblica.* Ma è alquanto dubbio che possa essere identificato con l'uno o l'altro di essi.

4. Agatone, poeta tragico ateniese vissuto nella seconda metà del V secolo a.C. Respirò appieno il clima della sofistica e subì in particolare l'influenza di Gorgia. Nel *Protagora,* ove è pure presente, appare come giovane molto preparato e bello, tanto che questo ultimo aspetto gli valse gli strali di Aristofane sulla sua effeminatezza nelle *Tesmoforiazuse.* Nel *Simposio* è figura di rilievo perché la festa si svolge in casa sua in occasione della sua prima vittoria negli agoni tragici, nelle Lenee del 416 a.C. Anche nel suo discorso sull'amore si avverte l'influsso gorgiano. Nelle sue tragedie, sulla scia di Euripide, tese a staccare del tutto la funzione del coro dalle vicende del dramma.

5. Anche di questo personaggio, come si è visto, tolta l'omonimia con il maestro di Achille, non sappiamo nulla. Lo stesso dicasi di Aristodemo.

6. Omero, *Ilias* II 408 e *passim.*

7. Anche di Pausania sappiamo ben poco che non risulti da questo dialogo: qui, egli, in linea con l'antico sentire degli aristocratici, prende posizione a favore dell'amore per gli efebi, condendo il suo dire con la tecnica della retorica dei sofisti. Duplice però è la sua concezione di Eros: quello πανδήμιος ('volgare') inteso al soddisfacimento dei sensi e quello οὐράνιος ('celeste') che è la molla per cui l'amante persegue lo scopo di educare l'amato.

8. Del celebre commediografo, vissuto in Atene tra il Ve IV secolo a.C. ci restano 11 commedie, più vari frammenti e titoli. Come già si è visto a proposito *dell'Apologià di Socrate,* Platone non lo avrebbe incluso qui, come coprotagonista del dialogo, se non ne avesse compreso tutto lo spessore artistico e mentale: perché non lieve fu il danno arrecato a Socrate da quel suo attacco caricaturale, contenuto nelle *Nuvole* (423 a.C.). Cfr. in merito anche G. Giardini, *Aristofane,* Milano 1979. Qui il poeta comico a proposito dell'amore svolge il mito della primigenia sfericità dell'uomo, dotato di quattro braccia e quattro gambe: gli dèi, per paura della sua potenza lo avrebbero diviso a metà; da allora istintivamente gli uomini avrebbero aspirato alla condizione primitiva. E questa loro tensione costituirebbe e spiegherebbe la forza di attrazione dell'amore.

9. Oltre che in questo dialogo, Fedro di Mirrinunte è presente anche in quello omonimo, ed è menzionato pure nel *Protagora.* Subì una condanna nel 414 a.C. perché coinvolto nel sacrilegio della parodia dei misteri che si celebravano in Atene. Qui egli fa un elogio del dio Eros, uno dei più antichi fra gli dèi e anche quello più benefico nel confronto degli uomini. La sua esposizione, accurata e

brillante, è spesso infiorata di varie citazioni poetiche.

10. Il terzo, dopo Eschilo e Sofocle, dei grandi tragici greci. Nato in Atene, come vuole la tradizione nel 480 a.C., l'anno della battaglia di Salamina, morì a Pella, in Macedonia, nel 406, ove si era recato per le troppe delusioni subite dal pubblico ateniese. La tradizione lo vuole scolaro dei grandi sofisti del suo tempo e ne fu realmente influenzato, ma nei suoi drammi il poeta non fu mai la cassa di risonanza delle loro teorie. A lui furono attribuiti 92 drammi: noi ne conserviamo 17 più il *Reso,* che forse è spurio, e il *Ciclope* che è un dramma satiresco. La *Melanippide* qui ricordata non è tra i drammi giunti fino a noi.

11. Prodico di Ceo, contemporaneo di Socrate, visse nel V secolo a.C. In Atene, con i primi sofisti fu molto ascoltato. Si occupò dello studio del linguaggio ricercando l'uso appropriato dei termini (ὀρθοέπεια). Scrisse un trattato *Sulla natura.* Nelle Ore che impersonificano forse le stagioni che regolano la fecondità in agricoltura è contenuto anche uno scritto su Eracle che da Senofonte ci è stato trasmesso nei *Memorabili.*

12. Esiodo, *Theogonia* 116-18.

13. Di Acusilao di Argo (VI-V secolo a.C.) possediamo circa 40 frammenti in prosa di una Cosmogonia che è una sorta di Teogonia alla maniera di Esiodo.

14. Soggetto sottinteso è la giustizia.

15. Mitico cantore e musico della Tracia. Commuoveva con il suo canto perfino i sassi e le querce. Perduta la sua compagna Euridice, riuscì a commuovere con la sua arte anche gli dei inferi Plutone e Persefone. Ma egli non rispettò la condizione di non volgersi a guardare la sua donna prima di essere uscito dall'Ade, e così la perdette per sempre.

16. È ben nota la vicenda della grande amicizia tra Achille e Patroclo che è alla base e che dà soluzione al poema *dell'Iliade.* Del rapporto di età fra i due Omero parla in XI786. Eschilo parla di questo rapporto in una tragedia della quale possediamo un solo frammento.

17. Qui si assiste a un rovesciamento del concetto greco. Per il greco l'amato è superiore all'amante, perché autosufficiente, non soggetto a urti e scossoni. Perciò il greco ama l'uomo, ritenendo la donna indegna di essergli superiore. Qui invece la superiorità è dell'amante e perciò il merito maggiore è dell'amato che ama: Achille; mentre Alcesti non era amata, ma amante.

18. Πανδημία vuol dire 'volgare', 'comune', 'popolare', in opposizione a οὐρανία che vuol dire 'celeste'.

19. Secondo questa teoria l'amore "uranio" è rivolto al più forte e intelligente.

20. Aristogitone e Armodio, legati da vincolo amoroso congiurarono contro i Pisistratidi, tiranni di Atene e nel 514 a.C. uccisero Ipparco. Furono poi messi a morte da Ippia e, alla cacciata di questo (510 a.C.), esaltati come eroi.

21. Intendo in tal modo quel φιλοσοφίας da molti editori espunto e segnato dall'editore Burnet come corrotto. Agli effetti della logica del discorso non ha alcun senso: pertanto si potrebbe tranquillamente togliere via.

22. Omero, *Ilias* II 71.

23. Nell'amore omosessuale greco si direbbe per certi aspetti prefigurata la diarchia dell'amore medievalemoderno eterosessuale, come sintesi di vassallaggio cavalleresco, di androarchia romanoebraicogermanica, di germanico senso di sacralità del *Weiblich* (il 'femminino'): anche qui l'amante (l'uomo) serve e si umilia, ma l'amato (qui la donna) segue.

24. Eraclito, fr. 51 Diels-Kranz.

25. Nel *Timeo* si trova che: a:b = b:c, ecc., proporzione che rende uguali le parti diseguali dell'anima: così rispondere all'appello, nell'eros, è diventare simili all'appellante, al Bene.

26. Figli di Aloeo e Ifimedia (di qui il patronimico Aloadi) tentarono l'assalto all'Olimpo. Apollo ed Eracle raggiunsero con i loro dardi ambedue gli occhi del primo gigante proprio mentre stava per sopprimere Ares, dio della guerra.

27. Il contrassegno, o σύμβολον, era un oggetto di varia materia che denotava il legame di ospitalità tra una famiglia oppure tra una città e l'altra. L'oggetto veniva diviso in due parti uguali, ognuna per contraente, e serviva come segno di riconoscimento, quando si facevano 'combaciare' le due parti (σθμβάλλειν).

28. Mitico dio del fuoco e della metallurgia: tra le sue creazioni gli venivano attribuite le splendide armi di Achille.

29. Gli Arcadi, di cui Mantinea era la città più importante, furono divisi e fatti disperdere dagli Spartani nel 385 a.C. durante la loro egemonia sulla Grecia (404-371 a.C.). C'è chi utilizza questo particolare storico per attribuire una data di composizione al *Simposio,* che, indubbiamente, è successivo a questi fatti.

30. Crono, figlio di Urano e padre di Zeus appartiene dunque alla generazione di mezzo degli dei. Giapeto, figlio di Urano e di Gaia, secondo la *Teogonia* di Esiodo, fu lo sposo di Climene da cui ebbe quattro figli: Prometeo, Epimeteo, Atlante e Menezio. Capeggiò i Titani nella rivolta contro Zeus da cui fu precipitato nel Tartaro. Era ritenuto il capostipite del genere umano.

31. Esiodo, prima personalità storica della letteratura greca, nacque e visse ad Ascra in Beozia nel secolo VIII a.C. Oltre alla *Teogonia* in cui canta la genealogia degli dèi egli compose anche *Le opere e i giorni,* un poema sul lavoro e la vita dei campi. Su Parmenide cfr. la nota 15 al *Teeteto.*

32. Omero, *Ilias* XIX 92-93.

33. È pure innegabile una certa anticipazione della concezione stilnovista.

34. Si ritiene comunemente che la citazione sia tratta da un passo di un seguace di Gorgia.

35. Frammento da una tragedia di Sofocle a noi non pervenuta.

36. Frammento da una tragedia di Euripide a noi non pervenuta.

37. Nei versi finali (632-33) del canto XI dell'*Odissea,* Odisseo teme che Persefone gli mostri la testa della Gorgone dallo sguardo che pietrificava. Di qui il gioco della somiglianza dei nomi Gorgone e Gorgia. Odisseo era sceso nel regno dei morti (Νέκυια) per incontrare l'ombra della madre Anticlea. Per Gorgia poi cfr. il *Sofista*

(passim).

38. Metide, 'Assennatezza', fu una delle spose di Zeus (madre di Poro, 'Abbondanza'): fu ingoiata dal re dei numi, timoroso che gli avrebbe dato un figlio destinato a detronizzarlo. Poro comunque, come prosegue il racconto di Diotima, mise incinta Penia, 'Povertà', proprio nel banchetto tenuto per la nascita di Afrodite: di qui nacque Amore.

39. Moira ('parte', 'porzione') nella sua accezione più comune significa destino contro il quale solo eccezionalmente si può andare. In Omero a Moira sono soggetti gli stessi dèi. Ilitia è una divinità che presiede e protegge i parti. Venerata da tempo immemorabile (specie a Creta) in tutta la Grecia fino all'età classica.

40. Per Alcesti ed Euripide cfr. la nota 11; per Achille e Patroclo la nota 17. Codro è un mitico re di Atene: secondo la tradizione, avrebbe offerto la propria vita in cambio della salvezza di Atene in lotta contro i Dori.

41. Misura dei liquidi della capacità di circa un quarto di litro.

42. Omero, *Ilias* XI 514.

43. Erano divinità boschive rappresentate con figura umana, ma con le orecchie, la coda e le zampe di cavallo.

44. Egli pure sileno, o satiro: gli veniva attribuita l'invenzione del flauto a due canne: ne insuperbì al punto da sfidare nel suono Apollo con la sua cetra: naturalmente fu vinto e, svestito della propria pelle, fu appeso, vivo, a un albero.

45. Secondo i proverbi del tempo sia il vino sia i fanciulli erano sinonimo di verità.

46. Città sull'istmo di Pallene, nella penisola Calcidica; durante le guerre persiane si piegò al dominio persiano che si scrollò di dosso dopo la battaglia di Salamina (480 a.C.). Successivamente fece parte della lega attica, ma nella guerra del Peloponneso (431-404 a.C.) si schierò contro Atene: cinta d'assedio cadde dopo due anni (431/430 a.C.).

47. Verso dell'*Odissea* (IV 242) un po' adattato da Platone.

48. Aristofane, *Nubes* 362.

49. Generale spartano; Nestore e Antenore sono personaggi omerici insigni per oratoria e saggezza.

50. Allievi e interlocutori di Socrate, che Platone talvolta introduce nei suoi dialoghi.

51. Secondo gli accordi iniziali tra i convitati infatti, si doveva continuare il giro a destra e nella posizione richiesta da Alcibiade per Agatone, questo avrebbe avuto ancora Socrate alla propria destra.

52. Grande ginnasio ateniese fondato da Pericle. Nel secolo successivo Aristotele ne affittò buona parte per fondarvi la sua scuola.

Φαῖδρος / Fedro

Per la complessità del suo messaggio, il Fedro *si può considerare un manifesto programmatico della filosofia platonica nella sua piena maturità.*

Da un punto di vista strutturale il dialogo si divide in sette parti. Nel prologo assistiamo all'incontro tra Socrate e il giovane Fedro, il quale ha appena lasciato Lisia e annuncia entusiasticamente di avere con sé un discorso del grande oratore ateniese sull'amore. I due interlocutori si avviano fuori dalle mura di Atene e inizia una prima discussione sulle interpretazioni razionalistiche del mito, per le quali Socrate dichiara di nutrire il più totale disinteresse, in quanto l'oggetto della sua indagine, in ottemperanza al precetto delfico, è la conoscenza di se stesso. I due si fermano in un luogo appartato presso il fiume Ilisso, di cui viene data una descrizione rimasta celebre, e più volte oggetto di imitazione nella successiva letteratura dialogica (227a230e). All'ombra del maestoso agnocasto, Fedro legge a Socrate il provocatorio discorso di Lisia, secondo il quale un giovane deve compiacere chi non ama piuttosto che chi ama, poiché quest'ultimo, reso folle dall'amore, si abbandona a comportamenti irrazionali che sono causa di molti mali per la persona amata. Socrate critica decisamente il discorso come opera curata in maniera insuperabile nello stile, ma carente nel contenuto, soprattutto per quanto riguarda la ripetitività dei concetti e la loro disposizione confusa (230e-236b). Fedro allora sfida il maestro a pronunciare sull'argomento un discorso migliore di quello di Lisia, e Socrate, dopo essersi schermito com'è sua abitudine,

accetta, poiché si sente pervaso da un'ispirazione divina;però precisa che quanto egli dirà non rappresenta il suo pensiero sull'amore, essendo semplicemente volto a dimostrare che sullo stesso argomento si poteva dire di più e meglio (236b-242b).

Senonché, terminata l'esposizione, Socrate sente la necessità di una palinodia, perché i due discorsi precedenti hanno calunniato il dio Eros (242b243e): quindi pronuncia un secondo discorso sull'amore e il bello ideale. Capovolgendo la tesi di Lisia, Socrate afferma che Eros è una forma di "mania"positiva di natura divina, una felice follia ispirata dalla divinità e fonte di bene per chi ne è affetto: a questa dobbiamo la divinazione del futuro e il genio poetico, a questa dobbiamo soprattutto la maggiore delle felicità concesse dagli dèi all'uomo, l'amore. Ma per sostenere questa affermazione, Socrate, dopo aver spiegato come l'anima sia ingenerata e quindi immortale, ricorre a un'immagine chiarificatrice e persuasiva, attraverso il celebre mito della biga alata.

Il mito adombra la natura immortale dell'anima, le pulsioni antitetiche che coesistono dentro di essa (pulsioni rappresentate dai due cavalli, l'uno di indole buona, l'altro di indole malvagia, che l'auriga ha il compito di guidare), il suo volo celeste al seguito degli dèi nel desiderio di contemplare le realtà intellegibili dell'Iperuranio, la sua caduta sulla terra e la sua conseguente reincarnazione. Dal grado di contemplazione dell'essere, ovvero della verità, dipendono sia la vita futura dell'anima nel corpo mortale, sia la "mania" amorosa, poiché l'amante rivede nella bellezza fisica un riflesso dell'idea del bello contemplata nell'Iperuranio: così l'amore fa rinascere all'anima le ali perdute al momento della caduta sulla terra. Ogni amante sceglie il proprio bello secondo la propria indole, ma solo il filosofo, che ama con temperanza senza cedere al piacere del momento, attinge alla forma più alta d'amore, quella divina. Le anime più dotate giungono più in alto: le loro ali si irrobustiscono del cibo del sapere e possono perpetuare il

proprio volo. Altre anime, appesantite dall'impuro alimento del vizio e dell'oblio, precipitano in basso. Tutte s'incarnano in un corpo mortale, dando luogo a forme e scelte di vita che strettamente dipendono dall'altezza attinta nel volo precedente la nascita dell'individuo: alle anime che più di tutte hanno contemplato gli esseri e la verità è riservata la reincarnazione nel genere di vita più nobile, quello di un filosofo, mentre il grado più basso di contemplazione comporta la reincarnazione nel genere di vita più abietto, quello di un tiranno. Nelle successive vicende di reincarnazione l'anima si affina passando a forme di vita via via più alte, ovvero segue una degradante involuzione che la conduce verso il basso. Tra tutte, è l'anima del filosofo quella che prima riacquista le ali perdute, poiché essa, spregiando ogni cosa terrena, conduce la sua esistenza nel ricordo delle cose divine; ed è proprio l'amore a suscitare, attraverso la bellezza pura che traspare nelle forme sensibili, copie del bello ineffabile contemplato nell'Iperuranio, il perenne ricordo e l'insaziabile sete del divino. Si deve distinguere, però tra le varie forme dell'amore, e accogliere solo quella più alta, che non mira al puro soddisfacimento del piacere, ma è governata dalla temperanza. Il cavallo ignobile, che non conosce ritegno, trascina infatti verso la voluttà, e l'auriga deve essere capace di tenerlo a freno e di assecondare il cavallo generoso, che conduce l'anima nella direzione dovuta. Quando il cavallo buono riesce ad avere il sopravvento, tra l'anima dell'amante e l'anima dell'amato si stabilisce un eros davvero divino. L'intimità di questo superiore amore filosofico, nella concorde visione del vero bene, assicura agli amanti il premio più alto a cui si possa aspirare: al termine dell'esistenza mortale la loro anima sarà pronta a riavere le sue ali, ricompensa al vissuto "delirio" d'amore. Al contrario, l'anima che si lascia adescare da amori inferiori, che solo al volgo possono apparire accettabili, sarà condannata a errare fino al compimento di novemila anni, prima di riottenere una nuova

opportunità (244a-257b).

Il mito teoretico delle cicale, un'antica stirpe di uomini che subì questa metamorfosi animale per amore del canto, introduce il successivo argomento, l'arte di comporre i discorsi. Questi devono mirare a persuadere sulla base non delle opinioni dei più, ma della verità. Socrate individua il metodo di fare discorsi secondo l'arte della dialettica, che presuppone due procedimenti: quello sinottico, col quale si arriva dal molteplice all'uno, e quello diairetico, che procede al contrario dall'uno al molteplice. Così Socrate ha prima definito la "mania" d'amore secondo un'unica idea, poi l'ha suddivisa in più idee particolari, indicato il loro rapporto con l'idea generale. Di conseguenza vengono criticati i procedimenti comuni di Lisia e dei retori, che si muovono su un piano esclusivamente formale o perseguono il verosimile anziché il vero per compiacere il volgo. Chi fa un discorso deve invece conoscere sia la verità su ciò di cui vuole parlare o scrivere sia la natura dell'anima, adattando il discorso al tipo di anima che vuole persuadere (257b-274b).

Successivamente, attraverso il mito di Theuth, la divinità egizia alla quale era attribuita l'invenzione della scrittura, viene affrontato il problema del rapporto tra quest'ultima e l'oralità. Socrate dà una netta preminenza all'oralità e svaluta gli scritti di ogni tipo, giudicandoli semplici mezzi per richiamare alla memoria un argomento già conosciuto, non per trasmettere la vera sapienza. Lo scritto non può essere interrogato, può cadere in mano a chiunque e, se criticato, non sa difendersi. La sapienza può essere solo affidata all'oralità dialettica, al discorso vivo, di cui quello scritto è una copia, che resta indelebilmente impresso nell'anima dell'ascoltatore; ne consegue che l'unico vero retore è il filosofo (274b-278e).

Infine Socrate rivolge una preghiera a Pan, il dio del luogo, chiedendogli di conseguire la bellezza interiore e la sapienza attraverso la temperanza. Quando i due interlocutori lasciano il luogo, Fedro appare pienamente convinto delle parole di Socrate

(278e-279c).

Giovanni Caccia

SOCRATE [227a] Caro Fedro, dove vai e da dove vieni?

FEDRO Dalla casa di Lisia, Socrate, il figlio di Cefalo,[1] e vado a fare una passeggiata fuori dalle mura. Ho passato parecchio tempo là seduto, fin dal mattino; e ora, seguendo il consiglio di Acumeno,[2] compagno mio e tuo, faccio delle passeggiate per le strade, poiché, a quanto dice, tolgono la stanchezza più di quelle [227b] sotto i portici.

SOCRATE E dice bene, amico mio. Dunque Lisia era in città, a quanto pare.

FEDRO Sì, alloggia da Epicrate, nella casa di Morico, quella vicino al tempio di Zeus Olimpio.[3]

SOCRATE E come avete trascorso il tempo? Lisia non vi ha forse imbandito, è chiaro, i suoi discorsi?

FEDRO Lo saprai, se hai tempo di ascoltarmi mentre cammino.

SOCRATE Ma come? Credi che io, per dirla con Pindaro, non faccia del sentire come avete trascorso il tempo tu e Lisia una faccenda «superiore a ogni negozio»?[4]

FEDRO [227c] Muoviti, allora!

SOCRATE Se vuoi parlare.

FEDRO Senza dubbio, Socrate, l'ascolto ti si addice, poiché il discorso su cui ci siamo intrattenuti era, non so in che modo, sull'amore. Lisia ha scritto di un bel giovane che viene tentato, ma non da un amante, e ha comunque trattato anche questo argomento in modo davvero elegante: sostiene infatti che bisogna compiacere chi non ama piuttosto che chi ama.

SOCRATE E bravo! Avesse scritto che bisogna compiacere un povero piuttosto che un ricco, un vecchio piuttosto che un giovane, e tutto quelle cose che [227d] vanno bene a me e alla

maggior parte di voi! Allora sì che i suoi discorsi sarebbero urbani e utili al popolo! Io ora ho tanto desiderio di ascoltare, che se facessi a piedi la tua passeggiata fino a Megara e, seguendo Erodico,[5] arrivato alle mura tornassi di nuovo, non rimarrei dietro a te.

FEDRO Cosa dici, ottimo Socrate? Credi che io, da profano quale sono, ricorderò in modo degno di lui [228a] quello che Lisia, il più bravo a scrivere dei nostri contemporanei, ha composto in molto tempo e a suo agio? Ne sono ben lungi! Eppure vorrei avere questo più che molto oro.

SOCRATE Fedro, se io non conosco Fedro, mi sono scordato anche di me stesso! Ma non è vera né l'una né l'altra cosa: so bene che lui, ascoltando un discorso di Lisia, non l'ha ascoltato una volta sola, ma ritornandovi più volte sopra lo ha pregato di ripeterlo, e quello si è lasciato convincere volentieri. [228b] Poi però neppure questo gli è bastato, ma alla fine, ricevuto il libro, ha esaminato i passi che più di tutti bramava; e poiché ha fatto questo standosene seduto fin dal mattino, si è stancato ed è andato a fare una passeggiata, conoscendo, corpo d'un cane!, il discorso ormai a memoria, credo, a meno che non fosse troppo lungo. E così si è avviato fuori dalle mura per recitarlo. Imbattutosi poi un uno che ha la malattia di ascoltare discorsi, lo ha visto, e nel vederlo si è rallegrato di avere chi potesse coribanteggiare con lui[6] e lo ha invitato ad accompagnarlo. [228c] Ma quando l'amante dei discorsi lo ha pregato di declamarlo, si è schermito come se non desiderasse parlare: ma alla fine avrebbe parlato anche a viva forza, se non lo si fosse ascoltato volentieri. Tu dunque, Fedro, pregalo di fare adesso quello che comunque farà molto presto.

FEDRO Per me, veramente, la cosa di gran lunga migliore è parlare così come sono capace, poiché mi sembra che non mi lascerai assolutamente andare prima che abbia parlato, in qualunque modo.

SOCRATE Ti sembra davvero bene.

FEDRO [228d] Allora farò così. In realtà, Socrate, non l'ho proprio imparato tutto parola per parola: ti esporrò tuttavia il concetto più o meno di tutti gli argomenti con i quali lui ha sostenuto che la condizione di chi ama differisce da quella di chi non ama, uno per uno e per sommi capi, cominciando dal primo.

SOCRATE Prima però, carissimo, mostrami che cos'hai nella sinistra sotto il mantello; ho l'impressione che tu abbia proprio il discorso. Se è così, tieni presente che io ti voglio molto bene, [228e] ma se c'è anche Lisia non ho assolutamente intenzione di offrirmi alle tue esercitazioni retoriche. Via, mostramelo!

FEDRO Smettila! Mi hai tolto, Socrate, la speranza che riponevo in te di esercitarmi. Ma dove vuoi che ci sediamo a leggere?

SOCRATE [229a] Giriamo di qui e andiamo lungo l'Ilisso,[7] poi ci sederemo dove ci sembrerà un posto tranquillo.

FEDRO A quanto pare, mi trovo a essere scalzo al momento giusto; tu infatti lo sei sempre. Perciò sarà per noi facilissimo camminare bagnandoci i piedi nell'acqua, e non spiacevole, tanto più in questa stagione e a quest'ora.[8]

SOCRATE Fa' da guida dunque, e intanto guarda dove ci potremo sedere.

FEDRO Vedi quell'altissimo platano?

SOCRATE E allora?

FEDRO [229b] Là c'è ombra, una brezza moderata ed erba su cui sederci o anche sdraiarci, se vogliamo.

SOCRATE Puoi pure guidarmici.

FEDRO Dimmi, Socrate: non è proprio da qui, da qualche parte dell'Ilisso, che a quanto si dice Borea ha rapito Orizia?[9]

SOCRATE Così si dice.

FEDRO Proprio da qui dunque? Le acque appaiono davvero dolci, pure e limpide, adatte alle fanciulle per giocarvi vicino.

SOCRATE [229c] No, circa due o tre stadi più in giù, dove si attraversa il fiume per andare al tempio di Agra:[10] appunto là c'è un altare di Borea.

FEDRO Non ci ho mai fatto caso. Ma dimmi, per Zeus: tu, Socrate, sei convinto che questo racconto sia vero?

SOCRATE Ma se non ci credessi, come fanno i sapienti, non sarei una persona strana; e allora, facendo il sapiente, potrei dire che un soffio di Borea la spinse giù dalle rupi vicine mentre giocava con Farmacea, ed essendo morta così si è sparsa la voce che è stata rapita da Borea [229d] (oppure dall'Areopago,[11] poiché c'è anche questa leggenda, che fu rapita da là e non da qui). Io però, Fedro, considero queste spiegazioni sì ingegnose, ma proprie di un uomo fin troppo valente e impegnato, e non del tutto fortunato, se non altro perché dopo questo gli è giocoforza raddrizzare la forma degli Ippocentauri, e poi della Chimera; quindi gli si riversa addosso una folla di tali Gorgoni e Pegasi[12] e [229e] un gran numero di altri esseri straordinari dalla natura strana e portentosa. E se uno, non credendoci, vorrà ridurre ciascuno di questi esseri al verosimile, dato che fa uso di una sapienza rozza, avrà bisogno di molto tempo libero. Ma io non ho proprio tempo per queste cose; e il motivo, caro amico, è il seguente. Non sono ancora in grado, secondo l'iscrizione delfica, di conoscere me stesso;[13] quindi mi sembra ridicolo esaminare le cose che mi sono estranee quando ignoro ancora questo. [230a] Perciò mando tanti saluti a queste storie, standomene di quanto comunemente si crede riguardo a esse, come ho detto poco fa, ed esamino non queste cose ma me stesso, per vedere se per caso non sia una bestia più intricata e che getta fiamme più di Tifone, oppure un essere più mite e più semplice, partecipe per natura di una sorte

divina e priva di vanità fumosa.[14] Ma cambiando discorso, amico, non era forse questo l'albero a cui volevi guidarci?

FEDRO [230b] Proprio questo.

SOCRATE Per Era, è un bel luogo per sostare! Questo platano è molto frondoso e imponente, l'alto agnocasto è bellissimo con la sua ombra, ed essendo nel pieno della fioritura rende il luogo assai profumato. sotto il platano poi scorre la graziosissima fonte di acqua molto fresca, come si può sentire col piede. Dalle immagini di fanciulle e dalle statue sembra essere un luogo sacro ad alcune Ninfe e ad Acheloo.[15] [230c] E se vuoi ancora, com'è amabile e molto dolce il venticello del luogo! Una melodiosa eco estiva risponde al coro delle cicale. Ma la cosa più leggiadra di tutte è l'erba, poiché, disposta in dolce declivio, sembra fatta apposta per distendersi e appoggiarvi perfettamente la testa. Insomma, hai fatto da guida a un forestiero in modo eccellente, caro Fedro!

FEDRO Mirabile amico, sembri una persona davvero strana: assomigli proprio, come dici, a un forestiero condotto da una guida e non a un abitante del luogo. [230d] Non lasci la città per recarti oltre confine, e mi sembra che tu non esca affatto dalle mura.

SOCRATE Perdonami, carissimo. Io sono uno che ama imparare; la terra e gli alberi non vogliono insegnarmi nulla, gli uomini in città invece sì. Mi sembra però che tu abbia trovato la medicina per farmi uscire. Come infatti quelli che conducono gli animali affamati agitano davanti a loro un ramoscello verde o qualche frutto, così tu, tendendomi davanti al viso discorsi scritti sui libri, [230d] sembra che mi porterai in giro per tutta l'Attica e in qualsiasi altro luogo vorrai. Ma per il momento, ora che sono giunto qui io intendo sdraiarmi, tu scegli la posizione in cui pensi di poter leggere più comodamente e leggi.

FEDRO Ascolta, dunque.

«Sei a conoscenza della mia situazione, e hai udito che ritengo sia per noi utile che queste cose accadano; ma non stimo giusto non poter ottenere ciò che chiedo [231a] perché non mi trovo a essere tuo amante. Gli innamorati si pentono dei benefici che hanno fatto, allorquando cessa la loro passione, mentre per gli altri non viene mai un tempo in cui conviene cambiare parere. Infatti fanno benefici secondo le loro possibilità non per costrizione, ma spontaneamente, per provvedere nel migliore dei modi alle proprie cose. Inoltre coloro che amano considerano sia ciò che è andato loro male a causa dell'amore, sia i benefici che hanno fatto, e aggiungendo a questo l'affanno che provavano [231b] pensano di aver reso già da tempo la degna ricompensa ai loro amati. Invece coloro che non amano non possono addurre come scusa la scarsa cura delle proprie cose per questo motivo, né mettere in conto gli affanni trascorsi, né incolpare gli amati delle discordie con i familiari; sicché, tolti di mezzo tanti mali, non resta loro altro se non fare con premura ciò che pensano sarà loro gradito quando l'avranno fatto. Inoltre, se vale la pena di tenere in grande considerazione gli amanti [231c] perché dicono di essere amici al sommo grado di coloro che amano e sono pronti sia a parole sia coi fatti a rendersi odiosi agli altri pur di compiacere gli amati, è facile comprendere che, se dicono il vero, terranno in maggior conto quelli di cui si innamoreranno in seguito, ed è chiaro che, se parrà loro il caso, ai primi faranno persino del male. D'altronde come può essere conveniente concedere una cosa del genere a chi ha una disgrazia tale [231d] che nessuno, per quanto esperto, potrebbe tentare di allontanare? Essi stessi, infatti, ammettono di essere malati più che assennati, e di sapere che sragionano, ma non sanno dominarsi; di conseguenza, una volta tornati in senno, come potranno credere che vada bene ciò di cui decidono in questa disposizione d'animo? E ancora,

se scegliessi il migliore degli amanti, la tua scelta sarebbe tra pochi, se invece scegliessi quello più adatto a te tra gli altri, sarebbe tra molti; perciò c'è molta più speranza [231e] che quello degno della tua amicizia si trovi tra i molti.

Se poi, secondo l'usanza corrente, temi di guadagnarti del biasimo nel caso la gente lo venga a sapere, è naturale che gli amanti, [232a] credendo di essere invidiati dagli altri così come si invidiano tra loro, si inorgogliscano parlandone e per ambizione mostrino a tutti che non hanno faticato invano; mentre coloro che non amano, essendo più padroni di sé, scelgono ciò che è meglio in luogo della fama presso gli uomini. Inoltre è inevitabile che molti vengano a sapere o vedano gli amanti accompagnare i loro amati e darsi un gran da fare, cosicché, quando li vedono discorrere tra loro, [232b] credono che essi stiano insieme o perché il loro desiderio si è realizzato o perché sta per realizzarsi; ma non provano affatto ad accusare coloro che non amano perché stanno assieme, sapendo che è necessario parlare con qualcuno per amicizia o per qualche altro piacere. E se poi hai paura perché credi sia difficile che un'amicizia perduri, e temi che se sorgesse un dissidio per un altro motivo la sventura sarebbe comune ad entrambi, mentre in questo caso verrebbe un gran danno a te, [232c] perché hai gettato via ciò che più di tutto tieni in conto, a maggior ragione dovresti temere coloro che amano: molte sono le cose che li affliggono, e credono che tutto accada a loro danno. Per questo allontanano gli amati anche dalla compagnia con gli altri, per timore che quelli provvisti di sostanze li superino in ricchezza, e quelli forniti di cultura li vincano in intelligenza; in somma, stanno in guardia contro il potere di tutti quelli che possiedono un qualsiasi altro bene. [232d] Così, dopo averti indotto a inimicarti queste persone, ti riducono privo di amici, e se badando al tuo interesse sarai più assennato di loro, verrai in discordia con essi. Chi invece non si è trovato

a essere nella condizione di amante, ma ha ottenuto grazie alle sue doti ciò che chiedeva, non sarebbe geloso di chi si accompagna a te, anzi odierebbe coloro che rifiutano la tua compagnia, pensando che da costoro sei disprezzato, ma trai beneficio da chi sta assieme a te. Perciò c'è molta più speranza [232e] che dalla cosa nasca tra loro amicizia piuttosto che inimicizia.

Per di più molti degli amanti hanno desiderio del corpo prima di aver conosciuto il carattere e aver avuto esperienza delle altre qualità individue dell'amato, così che non è loro chiaro se vorranno ancora essere amici quando la loro passione sarà finita; [233a] per quanto riguarda invece coloro che non amano, dal momento che erano tra loro amici anche prima di fare questo, non è verosimile che la loro amicizia risulti sminuita dal bene che hanno ricevuto, anzi esso rimane come ricordo di ciò che sarà in futuro. Inoltre ti si addice diventare migliore dando retta a me piuttosto che a un amante. Essi lodano le parole e le azioni dell'amato anche al di là di quanto è bene, da un lato per timore di diventare odiosi, dall'altro perché essi stessi danno giudizi meno retti per via del loro desiderio. [233b] Infatti l'amore produce tali effetti: a coloro che non hanno fortuna fa ritenere molesto ciò che agli altri non arreca dolore, mentre spinge coloro che hanno fortuna a elogiare anche ciò che non è degno di piacere, tanto che agli amati si addice più la compassione che l'invidia. Se dai retta a me, innanzitutto starò assieme a te prendendomi cura non solo del piacere presente, ma anche dell'utilità futura, [233c] non vinto dall'amore ma padrone di me stesso, senza suscitare una violenta inimicizia per futili motivi, ma irritandomi poco e non all'improvviso per motivi gravi, perdonando le colpe involontarie e cercando di distogliere da quelle volontarie: queste sono prove di un'amicizia che durerà a lungo. Se invece ti sei messo in mente che non possa esistere amicizia salda se non si ama,

[233d] conviene pensare che non potremmo tenere in gran conto né i figli né i genitori, e non potremmo neanche acquistarci amici fidati, poiché i vincoli con essi ci sono venuti non da una tale passione, ma da altri rapporti.

Inoltre, se si deve compiacere più di tutti chi ne ha bisogno, anche nelle altre circostanze conviene fare benefici non ai migliori, ma ai più indigenti, poiché, liberati da grandissimi mali, serberanno la massima gratitudine ai loro benefattori. E allora anche nelle feste private [233e] è il caso di invitare non gli amici ma chi chiede l'elemosina e ha bisogno di essere sfamato, poiché costoro ameranno i loro benefattori, li seguiranno, verranno alla loro porta, proveranno grandissima gioia, serberanno non poca gratitudine e augureranno loro ogni bene. Ma forse conviene compiacere non chi è molto bisognoso, ma chi soprattutto è in grado di rendere il favore; non solo chi chiede, [234a] ma chi è degno della cosa; non quanti godranno del fiore della tua giovinezza, ma coloro che anche quando sarai diventato vecchio ti faranno partecipe dei loro beni; non coloro che, ottenuto ciò che desideravano, se ne vanteranno con gli altri, ma coloro che per pudore ne taceranno con tutti; non coloro che hanno cura di te per poco tempo, ma coloro che ti saranno amici allo stesso modo per tutta la vita; non coloro che, cessato il desiderio, cercheranno il pretesto per un'inimicizia, ma coloro che daranno prova della loro virtù [234b] quando la tua bellezza sarà sfiorita. Dunque tu ricordati di quanto ti ho detto e considera questo, che gli amici riprendono gli amanti perché sono convinti che questa pratica sia cattiva, mentre nessuno dei familiari ha mai rimproverato a coloro che non amano di provvedere male ai propri affari per questo motivo.

Forse ora mi domanderai se ti esorto a compiacere tutti quelli che non amano. Ebbene, io credo che neanche chi ama ti inviti ad avere questo atteggiamento con tutti quelli che

amano. [234c] Infatti né per chi riceve benefici la cosa è degna di un'uguale ricompensa, né, se anche lo volessi, ti sarebbe possibile tenerlo nascosto allo stesso modo agli altri; bisogna invece che da ciò non venga alcun danno, ma un vantaggio a entrambi. Io penso che quanto è stato detto sia sufficiente: se tu desideri ancora qualcosa e pensi che sia stata tralasciata, interroga».

FEDRO Che te ne pare del discorso, Socrate? Non è stato pronunciato in maniera straordinaria, in particolare per la scelta dei vocaboli?

SOCRATE [234d] In maniera davvero divina, amico, al punto che ne sono rimasto colpito! E questa impressione l'ho avuta per causa tua, Fedro, guardando te, perché mi sembrava che esultassi per il discorso intanto che lo leggevi. E dato che credo che in queste cose tu ne sappia più di me ti seguivo, e nel seguirti ho partecipato al tuo furore bacchico, o testa divina![16]

FEDRO Ma dai! Ti pare il caso di scherzare così?

SOCRATE Ti sembra che io scherzi e che non abbia fatto sul serio?

FEDRO [234e] Nient'affatto, Socrate, ma dimmi veramente, per Zeus protettore degli amici: credi che ci sia un altro tra i Greci in grado di parlare sullo stesso argomento in modo più grande e copioso di lui?

SOCRATE Ma come? Bisogna che il discorso sia lodato da me e da te anche sotto questo aspetto, ossia perché il suo autore ha detto ciò che bisognava dire, e non solo perché ha tornito ciascun termine in modo chiaro, forbito e puntuale? Se proprio bisogna, devo convenirne per amor tuo, dal momento che mi è sfuggito a causa della mia nullità. [235a] Infatti ho posto mente soltanto all'aspetto retorico del discorso; quanto all'altro, credevo che neppure Lisia lo ritenesse sufficiente. A meno che tu, Fedro, non abbia

un'opinione diversa, mi è parso che abbia ripetuto due o tre volte gli stessi concetti, come se non avesse a disposizione grandi risorse per dire molte cose sullo stesso argomento, o forse come se non gliene importasse nulla; e mi sembrava pieno di baldanza giovanile quando mostrava com'era bravo, dicendo le stesse cose prima in un modo e poi in un altro, a parlarne in tutti e due i casi nella maniera migliore.

FEDRO [235b] Ti sbagli, Socrate: precisamente in questo consiste il discorso. Infatti non ha tralasciato nulla di ciò che meritava d'esser detto in argomento, tanto che nessuno mai saprebbe dire cose diverse e di maggior pregio rispetto a quelle dette.

SOCRATE In questo non potrò più darti retta: uomini e donne antichi e sapienti, che hanno parlato e scritto di queste cose, mi confuteranno, se per farti piacere convengo con te.

FEDRO [235c] Chi sono costoro? E dove hai ascoltato cose migliori di queste?

SOCRATE Ora, lì per lì, non so dirlo; ma è chiaro che le ho udite da qualcuno, dalla bella Saffo o dal saggio Anacreonte o da qualche scrittore in prosa.[17] Da cosa lo arguisco per affermare ciò? In qualche modo, divino fanciullo, sento di avere il petto pieno e di poter dire cose diverse dalle sue, e non peggiori. So bene che non ho concepito da me niente di tutto ciò, dato che riconosco la mia ignoranza; allora resta, credo, che da qualche altra fonte [235d] io sia stato riempito attraverso l'ascolto come un vaso. Ma per indolenza ho scordato proprio questo, come e da chi le ho udite.

FEDRO Ma hai detto cose bellissime, nobile amico! Neanche se te lo ordino devi riferirmi da chi e come le hai udite, ma metti in atto esattamente il tuo proposito. Hai promesso di dire cose diverse, in maniera migliore e non meno diffusa rispetto a quelle contenute nel libro, astenendoti da queste ultime; quanto a me, io ti prometto che come i nove arconti innalzerò a Delfi una statua d'oro a

grandezza naturale, non solo [235e] mia ma anche tua.[18]

SOCRATE Sei carissimo e veramente d'oro, Fedro, se pensi che io affermi che Lisia ha sbagliato tutto e che è possibile dire cose diverse da tutte queste; ciò, credo, non potrebbe capitare neanche allo scrittore più scarso. Tanto per incominciare, riguardo all'argomento del discorso, chi credi che, sostenendo che bisogna compiacere coloro che non amano piuttosto che coloro che amano, abbia ancora altro da dire quando abbia tralasciato di lodare l'assennatezza degli uni e [236a] biasimare la dissennatezza degli altri, il che appunto è necessario? Ma credo che si debbano concedere e perdonare simili argomenti a chi ne parla; e di tali argomenti è da lodare non l'invenzione, ma la disposizione, mentre degli argomenti non necessari e difficili da trovare è da lodare, oltre alla disposizione, anche l'invenzione.

FEDRO Concordo con ciò che dici: mi sembri aver parlato in modo opportuno. Pertanto farò anch'io così: ti concederò di stabilire come principio che chi ama [236b] è più ammalato di chi non ama, e quanto al resto, se avrai detto altre cose in maggior quantità e di maggior pregio di queste, ergiti pure come statua lavorata a martello a Olimpia, presso l'offerta votiva dei Cipselidi![19]

SOCRATE L'hai presa sul serio, Fedro, perché io, scherzando con te, ho attaccato il tuo amato, e credi che io proverò veramente a dire qualcosa di diverso e di più vario a confronto dell'abilità di lui?

FEDRO A questo proposito, caro, mi hai dato l'occasione per un'uguale presa.[20] [236c] Ora tu devi parlare assolutamente, così come sei capace, in modo da non essere obbligati a fare quella cosa volgare da commedianti che si rimbeccano a vicenda, e non volermi costringere a tirar fuori quella frase: «Socrate, se io non conosco Socrate, mi sono dimenticato anche di me stesso», o quell'altra: «Desiderava dire, ma si schermiva»; ma tieni bene in mente che non ce ne

andremo di qui prima che tu abbia esposto ciò che sostenevi di avere nel petto. Siamo noi due soli, in un luogo appartato, [236d] io sono più forte e più giovane. Da tutto ciò, dunque, «intendi quel che ti dico»,[21] e vedi di non parlare a forza piuttosto che spontaneamente.

SOCRATE Ma beato Fedro, mi coprirò di ridicolo improvvisando un discorso sui medesimi argomenti, da profano che sono a confronto di un autore bravo come lui!

FEDRO Sai com'è la questione? Smettila di fare il ritroso con me; poiché penso di avere una cosa che, se te la dico, ti costringerà a parlare.

SOCRATE Allora non dirmela!

FEDRO No, invece te la dico proprio! E le mie parole saranno un giuramento. Ti giuro… ma su chi, su quale dio? Vuoi [236e] forse su questo platano qui? Ebbene, ti giuro che se non pronuncerai il tuo discorso proprio davanti a questo platano, non ti mostrerò e non ti riferirò più nessun altro discorso di nessuno.

SOCRATE Ahi, birbante! Come hai trovato bene il modo di costringere un uomo amante dei discorsi a fare ciò che tu ordini!

FEDRO Perché allora fai tanti giri?

SOCRATE Niente più indugi, dal momento che hai proferito questo giuramento. Come potrei astenermi da un tale banchetto?

FEDRO [237a] Allora parla!

SOCRATE Sai dunque come farò?

FEDRO Riguardo a cosa?

SOCRATE Parlerò dopo essermi coperto il capo, per svolgere il discorso il più velocemente possibile e non trovarmi in imbarazzo per la vergogna, guardando verso di te.

FEDRO Purché tu parli; quanto al resto, fa' come vuoi.

SOCRATE Orsù, o Muse dalla voce melodiosa, vuoi per l'aspetto del canto vuoi perché siete state così chiamate dalla stirpe dei Liguri amante della musica,[22] narrate assieme a me il racconto che questo bellissimo giovane mi costringe a dire, così che il suo compagno, che già prima [237b] gli sembrava sapiente, ora gli sembri tale ancora di più.

C'era una volta un fanciullo, o meglio un giovanetto assai bello, di cui molti erano innamorati. Uno di loro, che era astuto, pur non essendo innamorato meno degli altri aveva convinto il fanciullo che non lo amava. E un giorno, saggiandolo, cercava di persuaderlo proprio di questo, che bisogna compiacere chi non ama piuttosto che chi ama, e gli parlava così: «Innanzi tutto, fanciullo, uno solo è l'inizio per chi deve prendere decisioni nel modo giusto: [237c] bisogna sapere su cosa verte la decisione, o è destino che si sbagli tutto. Ai più sfugge che non conoscono l'essenza di ciascuna cosa. Perciò, nella convinzione di saperlo, non si mettono d'accordo all'inizio della ricerca e proseguendo ne pagano le naturali conseguenze, poiché non si accordano né con se stessi né tra loro. Che non capiti dunque a me e a te ciò che rimproveriamo agli altri, ma dal momento che ci sta dinanzi la questione se si debba entrare in amicizia con chi ama piuttosto che con chi non ama, stabiliamo di comune accordo una definizione su cosa sia l'amore e quale forza abbia; [237d] poi, tenendo presente questa definizione e facendovi riferimento, esaminiamo se esso apporta un vantaggio o un danno. che l'amore sia appunto un desiderio, è chiaro a tutti; che inoltre anche chi non ama desideri le cose belle, lo sappiamo. Da che cosa allora distingueremo chi ama e chi non ama? occorre poi tenere presente che in ciascuno di noi ci sono due principi che ci governano e ci guidano, e che noi seguiamo dove essi ci guidano: l'uno, innato, è il desiderio dei piaceri, l'altro è un'opinione acquisita che aspira al

sommo bene. [237e] Talvolta questi due principi dentro di noi si trovano d'accordo, talvolta invece sono in disaccordo; talvolta prevale l'uno, talvolta l'altro. Pertanto, quando l'opinione guida con il ragionamento al sommo bene e prevale, la sua vittoria ha il nome di temperanza; [238a] mentre se il desiderio trascina fuori di ragione verso i piaceri e domina in noi, il suo dominio viene chiamato dissolutezza. La dissolutezza ha molti nomi, dato che è composta di molte membra e molte parti; e quella che tra queste forme si distingue conferisce a chi la possiede il soprannome derivato da essa, che non è né bello né meritevole da acquistarsi. Il desiderio relativo al cibo, che prevale sulla ragione del bene migliore e sugli altri desideri, [238b] è chiamato ingordigia e farà sì che chi lo possiede venga chiamato con lo stesso nome; quello che tiranneggia nell'ubriachezza e conduce in tale stato chi lo possiede, è chiaro quale epiteto gli toccherà; così, anche per gli altri nomi fratelli di questi che designano desideri fratelli, a seconda di quello che via via signoreggia, è ben evidente come conviene chiamarli. Il desiderio a motivo del quale è stato fatto tutto il discorso precedente ormai è pressoché manifesto, ma è assolutamente più chiaro una volta detto che se non viene detto; ebbene, il desiderio irrazionale che ha il sopravvento sull'opinione incline a ciò che è retto, una volta che, [238c] tratto verso il piacere della bellezza e corroborato vigorosamente dai desideri a esso congiunti della bellezza fisica, ha prevalso nel suo trasporto prendendo nome dal suo stesso vigore, è chiamato eros».[23]

Ma caro Fedro, non sembra anche a te, come a me, che mi trovi in uno stato divino?

FEDRO Certamente, Socrate! Ti ha preso una certa facilità di parola, contrariamente al solito!

SOCRATE Ascoltami dunque in silenzio. Il luogo sembra [238d] veramente divino, perciò non meravigliarti se nel prosieguo del discorso sarò spesso invasato dalle Ninfe: le

parole che proferisco adesso non sono lontane dai ditirambi.[24]

FEDRO Dici cose verissime.

SOCRATE E tu ne sei la causa. Ma ascolta il resto, poiché forse quello che mi viene alla mente potrebbe andarsene via. A questo provvederà un dio, noi invece dobbiamo tornare col nostro discorso al fanciullo.

«Dunque, carissimo: cosa sia ciò su cui bisogna prendere decisioni, è stato detto e definito; ora, tenendo presente questo, [238e] dobbiamo dire il resto, ossia quale vantaggio o quale danno presumibilmente verrà da uno che ama e da uno che non ama a chi concede i suoi favori. Per chi è soggetto al desiderio ed è schiavo del piacere è inevitabile rendere l'amato il più possibile gradito a sé; ma per chi è malato tutto ciò che non oppone resistenza è piacevole, mentre tutto ciò che è più forte o pari a lui è odioso. [239a] Così un amante non sopporterà di buon grado un amato superiore o pari a lui, ma vuole sempre renderlo inferiore e più debole: e inferiore è l'ignorante rispetto al saggio, il vile rispetto al coraggioso, chi non sa parlare rispetto a chi ha abilità oratorie, chi è tardo di mente rispetto a chi è d'ingegno acuto. È inevitabile che, se nell'animo dell'amato nascono o ci sono per natura tanti difetti, o anche di più, l'amante ne goda e ne procuri altri, piuttosto che essere privato del piacere del momento. Ed è altresì inevitabile che sia geloso [239b] e causa di grande danno, poiché distoglie l'amato da molte altre compagnie vantaggiose grazie alle quali diverrebbe veramente uomo, danno che diventa grandissimo quando lo allontana da quella compagnia grazie alla quale diventerebbe una persona molto assennata. Essa è la divina filosofia, da cui inevitabilmente l'amante tiene lontano l'amato per paura di essere disprezzato, così come ricorrerà alle altre macchinazioni per fare in modo che sia ignorante di tutto e guardi solo al suo amante; e in questa condizione l'amato sarebbe fonte di grandissimo piacere per lui, ma del

massimo danno per se stesso. Quindi, per quanto riguarda l'intelletto, [239c] l'uomo che prova amore non è in nessun modo utile come guida e come compagno.

Poi si deve considerare la costituzione del corpo, e quale cura ne avrà colui che ne diventerà padrone, dato che si trova costretto a inseguire il piacere anziché il bene. Lo si vedrà seguire una persona molle e non vigorosa, non cresciuta alla pura luce del sole ma nella fitta ombra, inesperta di fatiche virili e di secchi sudori, esperta invece di una vita delicata ed effeminata, [239d] ornata di colori e abbellimenti altrui per mancanza dei propri, intenta a tutte quelle attività conseguenti a ciò, che sono evidenti e non meritano ulteriori discussioni. Ma stabiliamo un punto essenziale, e poi passiamo ad altro: per un corpo del genere, in guerra come in tutte le altre occupazioni importanti, i nemici prendono coraggio, gli amici e gli stessi amanti provano timore.

Perciò questo punto è da lasciar perdere, dato che è evidente, e bisogna passare invece a quello successivo, [239e] cioè quale vantaggio o quale danno arrecherà ai nostri beni la compagnia e la protezione di chi ama. È chiaro a chiunque, ma soprattutto all'amante, che egli si augurerebbe più d'ogni altra cosa che l'amato fosse orbo dei beni più cari, più preziosi e più divini; accetterebbe che rimanesse privo di padre, madre, parenti e amici, [240a] ritenendoli causa d'impedimento e biasimo della dolcissima compagnia che ha con lui. E se possiede sostanze in oro o altri beni, egli penserà che non sia facile da conquistare né, una volta conquistato, trattabile; ne consegue inevitabilmente che l'amante provi gelosia se l'oggetto del suo amore possiede delle sostanze, e gioisca se le perde. Inoltre l'amante si augurerà che l'amato sia senza moglie, senza figli e senza casa il più a lungo possibile, poiché brama di cogliere il più a lungo possibile il frutto della sua dolcezza.

Ci sono altri mali ancora, ma un dio ha mescolato alla

maggior parte di essi [240b] un piacere momentaneo; per esempio all'adulatore, bestia terribile e fonte di grande danno, la natura ha comunque mescolato un piacere non privo di gusto. E così qualcuno può biasimare come rovinosa un'etera o molte altre creature e attività del genere, che almeno per un giorno possono essere occasione di grandissimo piacere; ma per l'amato la compagnia quotidiana dell'amante, oltre al danno che arreca, è la cosa di tutte più spiacevole. [240c] Infatti, come recita l'antico proverbio, il coetaneo si diletta del coetaneo (credo infatti che l'avere gli stessi anni conduca agli stessi piaceri e procuri amicizia in virtù della somiglianza); tuttavia anche il loro stare insieme genera sazietà. Inoltre si dice che la costrizione è pesante per chiunque in qualsiasi circostanza: ed è proprio questo il rapporto che, oltre alla differenza d'età, l'amante ha con il suo amato. Infatti, quando uno più vecchio sta assieme a uno più giovane, non lo lascia volentieri né di giorno né di notte, ma è tormentato da una necessità e da un pungolo [240d] che lo conduce a destra e a manca procurandogli di continuo piaceri a vedere, ascoltare, toccare l'amato e a provare tutto ciò che lui prova, sì da mettersi strettamente e con piacere al suo servizio. Ma quale conforto o quali piaceri darà all'amato per evitare che questi, stando con lui per lo stesso periodo di tempo, arrivi al colmo del disgusto? Quando quello vedrà un volto invecchiato e non più in fiore, con tutte le conseguenze già spiacevoli da udire a parole, [240e] per non parlare poi se ci si trova nella necessità di avere a che fare con esse; quando dovrà guardarsi in ogni momento e con tutti da custodi sospettosi e sentirà elogi inopportuni ed esagerati, come anche insulti già insopportabili se l'amante è sobrio, vergognosi oltre ogni sopportazione se è ubriaco e indulge a una libertà di linguaggio stucchevole e assoluta?

E se quando è innamorato è dannoso e spiacevole, una volta che l'amore è finito sarà inaffidabile per il tempo a

venire, in prospettiva del quale era riuscito a malapena, [241a] con molte promesse condite di infiniti giuramenti e preghiere e in virtù della speranza di beni futuri, a mantenere il legame già allora faticoso da sopportare. E allora, quando bisogna pagare il debito, dato che dentro di sé ha cambiato padrone e signore, e assennatezza e temperanza hanno preso il posto di amore e follia, è divenuto un altro senza che il suo amato se ne sia accorto. Questi, ricordandosi di quanto era stato fatto e detto e pensando di parlare ancora con la stessa persona, chiede che gli siano ricambiati i favori resi allora; quello per la vergogna non ha il coraggio di dire che è diventato un altro, [241b] né sa come mantenere i giuramenti e le promesse fatte sotto la dissennata signoria precedente, dato che ormai ha riacquistato il senno e la temperanza, per non ridiventare simile a quello che era prima, se non addirittura lo stesso di prima, facendo le stesse cose. Perciò diventa un fuggiasco, e poiché l'amante di prima ora è di necessità reo di frode, invertite le parti, muta il suo stato e si dà alla fuga.[25] L'altro è costretto a inseguire tra lo sdegno e le imprecazioni, poiché non ha capito tutto fin dal principio, cioè che non avrebbe mai dovuto compiacere chi ama e di necessità è privo di senno, [241c] ma ben più chi non ama ed è assennato; altrimenti sarebbe inevitabile concedersi a una persona infida, difficile di carattere, gelosa, spiacevole, dannosa per le proprie ricchezze, dannosa per la costituzione fisica, ma dannosa nel modo più assoluto per l'educazione dell'anima, della quale in tutta verità non c'è e mai ci sarà cosa di maggior valore né per gli uomini né per gli dèi. Pertanto, ragazzo, bisogna intendere bene questo, e sapere che l'amicizia di un amante non nasce assieme alla benevolenza, ma alla maniera del cibo, per saziarsi; [241d] come i lupi amano gli agnelli, così gli amanti hanno caro un fanciullo».

Questo è quanto, Fedro. Non mi sentirai dire di più, ma

considera ormai finito il discorso.

FEDRO Eppure io credevo che fosse a metà, e che tu avresti speso uguali parole per chi non ama, dicendo che bisogna piuttosto compiacere lui e indicando quanti beni ne derivano; ma ora perché smetti, Socrate?

SOCRATE [241e] Non ti sei accorto, beato, che ormai pronuncio versi epici e non più ditirambi, proprio mentre muovo questi rimproveri? Se comincerò a elogiare l'altro, cosa credi che farò? Non lo sai che sarei certamente invasato dalle Ninfe, alle quali tu mi hai gettato deliberatamente in balia? Perciò in una parola ti dico che quanti sono i mali che abbiamo biasimato nell'uno tanti sono i beni, ad essi opposti, che si trovano nell'altro. E che bisogno c'è di un lungo discorso? Di entrambi si è detto abbastanza. Così il racconto avrà la sorte che gli spetta; [242a] e io, attraversato questo fiume, me ne torno indietro prima di essere costretto da te a qualcosa di più grande.

FEDRO Non ancora, Socrate, non prima che sia passata la calura. Non vedi che è all'incirca mezzogiorno, l'ora che viene chiamata immota? Ma restiamo a discutere sulle cose che abbiamo detto; non appena farà più fresco, ce ne andremo.

SOCRATE Quanto ai discorsi sei divino, Fedro, e semplicemente straordinario. Io penso che di tutti i discorsi prodotti durante la tua vita [242b] nessuno ne abbia fatto nascere più di te, o perché li pronunci di persona o perché costringi in qualche modo altri a pronunciarli (faccio eccezione per Simmia il Tebano,[26] ma gli altri li vinci di gran lunga). E ora mi sembra che tu sia stato la causa di un mio nuovo discorso.

FEDRO Allora non mi dichiari guerra! Ma come, e qual è questo discorso?

SOCRATE Quando stavo per attraversare il fiume, caro

amico, si è manifestato quel segno divino che è solito manifestarsi a me e che [242c] mi trattiene sempre da ciò che sto per fare. E mi è parso di udire proprio da lì una certa voce che non mi permette di andare via prima d'essermi purificato, come se avessi commesso qualche colpa verso la divinità. In effetti sono un indovino, per la verità non molto bravo, ma, come chi sa a malapena scrivere, valido solo per me stesso; perciò comprendo chiaramente qual è la colpa. Perché anche l'anima, caro amico, ha un che di divinatorio; infatti mi ha turbato anche prima, mentre pronunciavo il discorso, e in qualche modo temevo, come dice Ibico, che [242d] «commesso un fallo» nei confronti degli dèi «consegua fama in vece tra gli umani».[27] Ma ora mi sono reso conto della colpa.

FEDRO Che cosa dici?

SOCRATE Terribile, Fedro, terribile è il discorso che tu hai portato, come quello che poi mi hai costretto a dire!

FEDRO E perché?

SOCRATE E sciocco e sotto un certo aspetto empio. Quale discorso potrebbe essere più terribile di questo?

FEDRO Nessuno, se tu dici il vero.

SOCRATE E allora? Non credi che Eros sia figlio di Afrodite e sia una creatura divina?

FEDRO Così almeno si dice.

SOCRATE Ma non è detto da Lisia, né dal tuo discorso, che [242e] è stato pronunciato tramite la mia bocca ammaliata da te. E se Eros è, come appunto è, un dio o un che di divino, non sarebbe affatto un male, e invece i due discorsi pronunciati ora su di lui ne parlavano come se fosse un male; in questo dunque hanno commesso una colpa nei confronti di Eros. Inoltre la loro semplicità è proprio graziosa, poiché senza dire niente di sano [243a] né di vero si danno delle arie come se fossero chissà cosa, se ingannando alcuni omiciattoli

troveranno fama presso di loro. Pertanto io, caro amico, ho la necessità di purificarmi; per coloro che commettono delle colpe nei confronti del mito c'è un antico rito purificatorio, che Omero non conobbe, ma Stesicoro sì. Costui infatti, privato della vista per aver diffamato Elena, non ne ignorò la causa come omero, ma da amante alle Muse quale era la capì e subito compose questi versi: «Questo discorso non è veritiero, / non navigasti sulle navi ben costrutte, / [243b] non arrivasti alla troiana Pergamo».[28] E dopo aver composto l'intero carme chiamato Palinodia gli tornò immediatamente la vista. Io pertanto sarò più saggio di loro almeno sotto questo aspetto: prima di incorrere in un male per aver diffamato Eros tenterò di offrirgli in cambio la mia palinodia, col capo scoperto e non velato come allora per la vergogna.

FEDRO Non avresti potuto dirmi cose più dolci di queste, Socrate.

SOCRATE [243c] Veramente, caro Fedro, tu intendi con quale impudenza siano stati pronunciati i due discorsi, il mio e quello ricavato dal libro. se un uomo dall'indole nobile e affabile, che fosse innamorato di uno come lui o lo fosse stato in precedenza, ci ascoltasse mentre diciamo che gli amanti sollevano grandi inimicizie per futili motivi e sono gelosi e dannosi nei confronti dei loro amati, non credi che avrebbe l'impressione di ascoltare persone allevate in mezzo ai marinai e che non hanno mai visto un amore libero, e sarebbe ben lungi dal convenire [243d] con noi sui rimproveri che muoviamo ad Eros?

FEDRO Per Zeus, forse sì, Socrate.

SOCRATE Io dunque, per vergogna nei suoi confronti e per timore dello stesso Eros, desidero sciacquarmi dalla salsedine che impregna il mio udito con un discorso d'acqua dolce; e consiglio anche a Lisia di scrivere il più in fretta possibile che, a parità di condizioni, conviene compiacere più un amante che chi non ama.

FEDRO Ma sappi bene che sarà così: quando avrai pronunciato l'elogio dell'amante, sarà inevitabile che Lisia venga costretto da me [243e] a scrivere un altro discorso sullo stesso argomento.

SOCRATE Confido in ciò, finché sarai quello che sei.

FEDRO Fatti coraggio, dunque, e parla.

SOCRATE Dov'è il ragazzo a cui parlavo? Faccia in modo di ascoltare anche questo discorso e non conceda con troppa fretta i suoi favori a chi non ama per non aver udito le mie parole.

FEDRO Questo ragazzo è accanto a te, molto vicino, ogni qual volta tu voglia.

SOCRATE Allora, mio bel ragazzo, tieni presente che il discorso di prima [244a] era di Fedro figlio di Pitocle, del demo di Mirrinunte, mentre quello che mi accingo a dire è di Stesicoro di Imera, figlio di Eufemo. Bisogna dunque parlare così: «Non è veritiero il discorso secondo il quale anche in presenza di un amante si deve piuttosto compiacere chi non ama, per il fatto che l'uno è in preda a "mania", l'altro è assennato. Se infatti l'essere in preda a mania fosse un male puro e semplice, sarebbe ben detto; ora però i beni più grandi ci vengono dalla mania, appunto in virtù di un dono divino. Infatti la profetessa di Delfi e le sacerdotesse di Dodona,[29] [244b] quando erano prese da mania, procurarono alla Grecia molti e grandi vantaggi pubblici e privati, mentre quando erano assennate giovarono poco o nulla. E se parlassimo della Sibilla[30] e di tutti gli altri che, avvalendosi dell'arte mantica ispirata da un dio, con le loro predizioni in molti casi indirizzarono bene molte persone verso il futuro, ci dilungheremmo dicendo cose note a tutti. Merita certamente di essere addotto come testimonianza il fatto che tra gli antichi coloro che coniavano i nomi non ritenevano la mania una cosa vergognosa o riprovevole; [244c] altrimenti non avrebbero chiamato "manica" l'arte più bella, con la quale si

discerne il futuro, applicandovi proprio questo nome. Ma considerandola una cosa bella quando nasca per sorte divina, le imposero questo nome, mentre gli uomini d'oggi, inesperti del bello, aggiungendo la "t" l'hanno chiamata "mantica". Così anche la ricerca del futuro che fanno gli uomini assennati mediante il volo degli uccelli e gli altri segni del cielo, dal momento che tramite l'intelletto procurano assennatezza e cognizione alla "oiesi", cioè alla credenza umana, [244d] la denominarono "oionoistica", mentre i contemporanei, volendola nobilitare con la "o" lunga, la chiamano oionistica.[31] Perciò, quanto più l'arte mantica è perfetta e onorata della oionistica, e il nome e l'opera dell'una rispetto al nome e all'opera dell'altra, tanto più bella, secondo la testimonianza degli antichi, è la mania che viene da un dio rispetto all'assennatezza che viene dagli uomini. Ma la mania, sorgendo e profetando in coloro in cui doveva manifestarsi, trovò una via di scampo anche dalle malattie e dalle pene più gravi, che da qualche parte si abbattono su alcune stirpi a causa di antiche colpe, [244e] ricorrendo alle preghiere e al culto degli dèi; quindi, attraverso purificazioni e iniziazioni, rese immune chi la possedeva per il tempo presente e futuro, avendo trovato una liberazione dai mali presenti per chi era in preda a mania e invasamento divino nel modo giusto. [245a] Al terzo posto vengono l'invasamento e la mania provenienti dalle Muse, che impossessandosi di un'anima tenera e pura la destano e la colmano di furore bacchico in canti e altri componimenti poetici, e celebrando innumerevoli opere degli antichi educano i posteri. Chi invece giunge alle porte della poesia senza la mania delle Muse, convinto che sarà un poeta valente grazie all'arte, resta incompiuto e la poesia di chi è in senno è oscurata da quella di chi si trova in preda a mania.

[245b] Queste, e altre ancora, sono le belle opere di una mania proveniente dagli dèi che ti posso elencare. Pertanto

non dobbiamo aver paura di ciò, né deve sconvolgerci un discorso che cerchi di intimorirci asserendo che si deve preferire come amico l'uomo assennato a quello in stato di eccitazione; ma il mio discorso dovrà riportare la vittoria dimostrando, oltre a quanto detto prima, che l'amore non è inviato dagli dèi all'amante e all'amato perché ne traggano giovamento. Noi dobbiamo invece dimostrare il contrario, cioè che tale mania è concessa dagli dèi [245c] per la nostra più grande felicità; e la dimostrazione non sarà persuasiva per i valent'uomini, ma lo sarà per i sapienti. Prima di tutto dunque bisogna intendere la verità riguardo alla natura dell'anima divina e umana, considerando le sue condizioni e le sue opere. L'inizio della dimostrazione è il seguente.

Ogni anima è immortale. Infatti ciò che sempre si muove è immortale, mentre ciò che muove altro e da altro è mosso termina la sua vita quando termina il suo movimento. Soltanto ciò che muove se stesso, dal momento che non lascia se stesso, non cessa mai di muoversi, ma è fonte e principio di movimento anche per tutte le altre cose dotate di movimento. Il principio però non è generato. [245d] Infatti è necessario che tutto ciò che nasce si generi da un principio, ma quest'ultimo non abbia origine da qualcosa, poiché se un principio nascesse da qualcosa non sarebbe più un principio. E poiché non è generato, è necessario che sia anche incorrotto; infatti, se un principio perisce, né esso nascerà da qualcosa né altra cosa da esso, dato che ogni cosa deve nascere da un principio. Così principio di movimento è ciò che muove se stesso. Esso non può né perire né nascere, altrimenti tutto il cielo e tutta la terra, [245e] riuniti in corpo unico, resterebbero immobili e non avrebbero più ciò da cui ricevere di nuovo nascita e movimento. Una volta stabilito che ciò che si muove da sé è immortale, non si proverà vergogna a dire che proprio questa è l'essenza e la definizione dell'anima. Infatti ogni corpo a cui l'essere in

movimento proviene dall'esterno è inanimato, mentre quello cui tale facoltà proviene dall'interno, cioè da se stesso, è animato, poiché la natura dell'anima è questa; ma se è così, ovvero se ciò che muove se stesso non può essere altro che l'anima, di necessità [246a] l'anima sarà ingenerata e immortale.

Sulla sua immortalità si è detto a sufficienza; sulla sua idea bisogna dire quanto segue. Spiegare quale sia, sarebbe proprio di un'esposizione divina sotto ogni aspetto e lunga, dire invece a che cosa assomigli, è proprio di un'esposizione umana e più breve; parliamone dunque in questa maniera. Si immagini l'anima simile a una forza costituita per sua natura da una biga alata e da un auriga.[32] I cavalli e gli aurighi degli dèi sono tutti buoni e nati da buoni, [246b] quelli degli altri sono misti. E innanzitutto l'auriga che è in noi guida un carro a due, poi dei due cavalli uno è bello, buono e nato da cavalli d'ugual specie, l'altro è contrario e nato da stirpe contraria; perciò la guida, per quanto ci riguarda, è di necessità difficile e molesta. Quindi bisogna cercare di definire in che senso il vivente è stato chiamato mortale e immortale. Ogni anima si prende cura di tutto ciò che è inanimato e gira tutto il cielo, ora in una forma, ora nell'altra. Se è perfetta [246c] e alata, essa vola in alto e governa tutto il mondo, se invece ha perduto le ali viene trascinata giù finché non s'aggrappa a qualcosa di solido; qui stabilisce la sua dimora e assume un corpo terreno, che per la forza derivata da essa sembra muoversi da sé. Questo insieme, composto di anima e corpo, fu chiamato vivente ed ebbe il soprannome di mortale. Viceversa ciò che è immortale non può essere spiegato con un solo discorso razionale, ma senza averlo visto e inteso in maniera adeguata ci figuriamo un dio, [246d] un essere vivente e immortale, fornito di un'anima e di un corpo eternamente connaturati. Ma di queste cose si pensi e si dica così come piace al dio; noi cerchiamo di cogliere la causa

della perdita delle ali, per la quale esse si staccano dall'anima. E la causa è all'incirca questa.

La potenza dell'ala tende per sua natura a portare in alto ciò che è pesante, sollevandolo dove abita la stirpe degli dèi, e in certo modo partecipa del divino più di tutte le cose inerenti il corpo. Il divino [246e] è bello, sapiente, buono, e tutto ciò che è tale; da queste qualità l'ala dell'anima è nutrita e accresciuta in sommo grado, mentre viene consunta e rovinata da ciò che è brutto, cattivo e contrario ad esse. Zeus, il grande sovrano che è in cielo, procede per primo alla guida del carro alato, dà ordine a tutto e di tutto si prende cura; lo segue un esercito di dèi e di demoni, [247a] ordinato in undici schiere. La sola Estia resta nella dimora degli dèi; quanto agli altri dèi, quelli che in numero di dodici sono stati posti come capi guidano ciascuno la propria schiera secondo l'ordine assegnato.[33] Molte e beate sono le visioni e i percorsi entro il cielo, per i quali si volge la stirpe degli dèi eternamente felici, adempiendo ciascuno il proprio compito. E tiene dietro a loro chi sempre lo vuole e lo può; infatti l'invidia sta fuori del coro divino. Quando poi vanno a banchetto per nutrirsi, procedono in ardua salita verso la sommità della volta celeste, [247b] dove i carri degli dèi, ben equilibrati e agili da guidare, procedono facilmente, gli altri invece a fatica; infatti il cavallo che partecipa del male si inclina, e piegando verso terra grava col suo peso l'auriga che non l'ha allevato bene. Qui all'anima si presenta la fatica e la prova suprema. Infatti quelle che sono chiamate immortali, una volta giunte alla sommità, procedono al di fuori posandosi sul dorso del cielo, [247c] la cui rotazione le trasporta in questa posa, mentre esse contemplano ciò che sta fuori del cielo.

Nessuno dei poeti di quaggiù ha mai cantato né mai canterà in modo degno il luogo iperuranio.[34] La cosa sta in questo modo (bisogna infatti avere il coraggio di dire il vero,

tanto più se si parla della verità): l'essere che realmente è, senza colore, senza forma e invisibile, che può essere contemplato solo dall'intelletto timoniere dell'anima e intorno al quale verte il genere della vera conoscenza, occupa questo luogo. [247d] Poiché dunque la mente di un dio è nutrita da un intelletto e da una scienza pura, anche quella di ogni anima cui preme di ricevere ciò che conviene si appaga di vedere dopo un certo tempo l'essere, e contemplando il vero se ne nutre e ne gode, finché la rotazione ciclica del cielo non l'abbia riportata allo stesso punto. Nel giro che essa compie vede la giustizia stessa, vede la temperanza, vede la scienza, non quella cui è connesso il divenire, e neppure quella che in certo modo è altra perché si fonda su altre cose da quelle [247e] che ora noi chiamiamo esseri, ma quella scienza che si fonda su ciò che è realmente essere; e dopo che ha contemplato allo stesso modo gli altri esseri che realmente sono e se ne è saziata, si immerge nuovamente all'interno del cielo e fa ritorno alla sua dimora. Una volta arrivata l'auriga, condotti i cavalli alla mangiatoia, mette innanzi a loro ambrosia e in più dà loro da bere del nettare.

[248a] Questa è la vita degli dèi. Quanto alle altre anime, l'una, seguendo nel migliore dei modi il dio e rendendosi simile a lui, solleva il capo dell'auriga verso il luogo fuori del cielo e viene trasportata nella sua rotazione, ma essendo turbata dai cavalli vede a fatica gli esseri; l'altra ora solleva il capo, ora piega verso il basso, e poiché i cavalli la costringono a forza riesce a vedere alcuni esseri, altri no. Seguono le altre anime, che aspirano tutte quante a salire in alto, ma non essendone capaci vengono sommerse e trasportate tutt'intorno, calpestandosi tra loro, accalcandosi e cercando di arrivare una prima dell'altra. [248b] Nasce così una confusione e una lotta condita del massimo sudore, nella quale per lo scarso valore degli aurighi molte anime restano azzoppate, e a molte altre si spezzano molte penne; tutte, data

la grande fatica, se ne partono senza aver raggiunto la contemplazione dell'essere e una volta tornate indietro si nutrono del cibo dell'opinione. La ragione per cui esse mettono tanto impegno per vedere dov'è sita la pianura della verità è questa: il cibo adatto alla parte migliore dell'anima viene dal prato che si trova là, [248c] e di esso si nutre la natura dell'ala con cui l'anima si solleva in volo. Questa è la legge di Adrastea.[35] L'anima che, divenuta seguace del dio, abbia visto qualcuna delle verità, non subisce danno fino al giro successivo, e se riesce a fare ciò ogni volta, resta intatta per sempre; qualora invece, non riuscendo a tenere dietro al dio, non abbia visto, e per qualche accidente, riempitasi di oblio e di ignavia, sia appesantita e a causa del suo peso perda le ali e cada sulla terra, allora è legge che essa non si trapianti [248d] in alcuna natura animale nella prima generazione. Invece l'anima che ha visto il maggior numero di esseri si trapianterà nel seme di un uomo destinato a diventare filosofo o amante del bello o seguace delle Muse o incline all'amore. L'anima che viene per seconda si trapianterà in un re rispettoso delle leggi o in un uomo atto alla guerra e al comando, quella che viene per terza in un uomo atto ad amministrare lo Stato o la casa o le ricchezze, la quarta in un uomo che sarà amante delle fatiche o degli esercizi ginnici o esperto nella cura del corpo, la quinta è destinata ad avere la vita di un indovino o di un iniziatore ai misteri. [248e] Alla sesta sarà confacente la vita di un poeta o di qualcun altro di coloro che si occupano dell'imitazione, alla settima la vita di un artigiano o di un contadino, all'ottava la vita di un sofista o di un seduttore del popolo, alla nona quella di un tiranno. Tra tutti questi, chi ha condotto la vita secondo giustizia partecipa di una sorte migliore, chi invece è vissuto contro giustizia, di una peggiore; infatti ciascuna anima non torna nel luogo donde è venuta per diecimila anni, [249a] poiché non rimette le ali

prima di questo periodo di tempo, tranne quella di colui che ha coltivato la filosofia senza inganno o ha amato i fanciulli secondo filosofia. Queste anime, al terzo giro di mille anni, se hanno scelto per tre volte di seguito una tale vita, rimettono in questo modo le ali e al compiere dei tremila anni tornano indietro. Quanto alle altre, quando giungono al termine della prima vita tocca loro un giudizio, e dopo essere state giudicate le une vanno nei luoghi di espiazione sotto terra a scontare la loro pena, le altre, innalzate dalla Giustizia in un luogo del cielo, trascorrono il tempo in modo corrispondente alla vita che vissero in forma d'uomo. [249b] Al millesimo anno le une e le altre, giunte al sorteggio e alla scelta della seconda vita, scelgono quella che ciascuna vuole: qui un'anima umana può anche finire in una vita animale, e chi una volta era stato uomo può ritornare da bestia uomo, poiché l'anima che non ha mai visto la verità non giungerà mai a tale forma. L'uomo infatti deve comprendere in funzione di ciò che viene detto idea, e che muovendo da una molteplicità di sensazioni viene raccolto dal pensiero in unità; [249c] questa è la reminiscenza delle cose che un tempo la nostra anima vide nel suo procedere assieme al dio, quando guardò dall'alto ciò che ora definiamo essere e levò il capo verso ciò che realmente è. Perciò giustamente solo l'anima del filosofo mette le ali, poiché grazie al ricordo, secondo le sue facoltà, la sua mente è sempre rivolta alle entità in virtù delle quali un dio è divino. Quindi l'uomo che si avvale rettamente di tali reminiscenze, essendo sempre iniziato a misteri perfetti, diventa lui solo realmente perfetto; dato però che si distacca dalle occupazioni degli uomini [249d] e si fa accosto al divino, è ripreso dai più come se delirasse, ma sfugge ai più che è invasato da un dio.

Questo dunque è il punto d'arrivo di tutto il discorso sulla quarta forma di mania, quella per cui uno, al vedere la bellezza di quaggiù, ricordandosi della vera bellezza mette

nuove ali e desidera levarsi in volo, ma non essendone capace guarda in alto come un uccello, senza curarsi di ciò che sta in basso, e così subisce l'accusa di trovarsi in istato di mania: [249e] di tutte le ispirazioni divine questa, per chi la possiede e ha comunanza con essa, è la migliore e deriva dalle cose migliori, e chi ama le persone belle e partecipa di tale mania è chiamato amante. Infatti, come si è detto, ogni anima d'uomo per natura ha contemplato gli esseri, altrimenti non si sarebbe incarnata in un tale vivente. [250a] Ma ricordarsi di quegli esseri procedendo dalle cose di quaggiù non è alla portata di ogni anima, né di quelle che allora videro gli esseri di lassù per breve tempo, né di quelle che, cadute qui, hanno avuto una cattiva sorte, al punto che, volte da cattive compagnie all'ingiustizia, obliano le sacre realtà che videro allora. Ne restano poche nelle quali il ricordo si conserva in misura sufficiente: queste, qualora vedano una copia degli esseri di lassù, restano sbigottite e non sono più in sé, ma non sanno cosa sia ciò che provano, [250b] perché non ne hanno percezione sufficiente. Così della giustizia, della temperanza e di tutte le altre cose che hanno valore per le anime non c'è splendore alcuno nelle copie di quaggiù, ma soltanto pochi, accostandosi alle immagini, contemplano a fatica, attraverso i loro organi ottusi, la matrice del modello riprodotto. Allora invece si poteva vedere la bellezza nel suo splendore, quando in un coro felice, noi al seguito di Zeus, altri di un altro dio, godemmo di una visione e di una contemplazione beata ed eravamo iniziati a quello che è lecito chiamare il più beato dei misteri, [250c] che celebravamo in perfetta integrità e immuni dalla prova di tutti quei mali che dovevano attenderci nel tempo a venire, contemplando nella nostra iniziazione mistica visioni perfette, semplici, immutabili e beate in una luce pura, poiché eravamo puri e non rinchiusi in questo che ora chiamiamo corpo e portiamo in giro con noi, incatenati dentro ad esso

come un'ostrica.

Queste parole siano un omaggio al ricordo, in virtù del quale, per il desiderio delle cose d'allora, ora si è parlato piuttosto a lungo. Quanto alla bellezza, come si è detto, [250d] essa brillava tra le cose di lassù come essere, e noi, tornati qui sulla terra, l'abbiamo colta con la più vivida delle nostre sensazioni, in quanto risplende nel modo più vivido. Per noi infatti la vista è la più acuta delle sensazioni che riceviamo attraverso il corpo, ma essa non ci permette di vedere la saggezza (poiché susciterebbe terribili amori, se giungendo alla nostra vista le offrisse un'immagine di sé così splendente) e le altre realtà degne d'amore. Ora invece soltanto la bellezza ebbe questa sorte, di essere ciò che più di tutto è manifesto e amabile. [250e] Chi dunque non è iniziato di recente, o è corrotto, non si innalza con pronto acume da qui a lassù, verso la bellezza in sé, quando contempla ciò che quaggiù porta il suo nome; di conseguenza quando guarda ad essa non la venera, ma consegnandosi al piacere imprende a montare e a generare figli a mo' di quadrupede, e comportandosi con tracotanza non ha timore [251a] né vergogna di inseguire un piacere contro natura. Invece chi è iniziato di recente e ha contemplato molto le realtà di allora, quando vede un volto d'aspetto divino che ha ben imitato la bellezza o una qualche forma ideale di corpo, dapprima sente dei brividi e gli sottentra qualcuna delle paure di allora, poi, guardandolo, lo venera come un dio, e se non temesse di acquistarsi fama di eccessiva mania farebbe sacrifici al suo amato come a una statua o a un dio. Al vederlo, lo afferra come una mutazione provocata dai brividi, un sudore [251b] e un calore insolito; e ricevuto attraverso gli occhi il flusso della bellezza, prende calore là dove la natura dell'ala si abbevera. Una volta che si è riscaldato si liquefano le parti attorno al punto donde l'ala germoglia, che essendo da tempo tappate a causa della secchezza le impedivano di fiorire. Così,

grazie all'afflusso del nutrimento, lo stelo dell'ala si gonfia e prende a crescere dalla radice per tutta la forma dell'anima; un tempo infatti era tutta alata. A questo punto essa ribolle tutta quanta [251c] e trabocca, e la stessa sensazione che prova chi mette i denti nel momento in cui essi spuntano, ossia prurito e irritazione alle gengive, la prova anche l'anima di chi comincia a mettere le ali: quando le ali spuntano ribolle e prova un senso di irritazione e solletico. Dunque, quando l'anima, mirando la bellezza del fanciullo, riceve delle parti che da essa provengono e fluiscono (e che appunto per questo sono chiamate flusso d'amore)[36] e ne viene irrigata e scaldata, si riprende dal dolore e si allieta. [251d] Quando invece ne è separata e inaridisce, le bocche dei condotti donde spunta fuori l'ala si disseccano e si serrano, impedendone il germoglio; ma esso, rimasto chiuso dentro assieme al flusso d'amore, pulsando come le arterie pizzica nei condotti, ciascun germoglio nel proprio, tanto che l'anima, pungolata tutt'intorno, è presa da assillo e dolore, e tornandole il ricordo della bellezza si allieta. In seguito alla mescolanza di entrambe le cose, l'anima è turbata per la stranezza di ciò che prova e trovandosi senza via d'uscita comincia a smaniare; ed essendo in stato di mania [251e] non può né dormire di notte né di giorno restare ferma dov'è, ma corre in preda al desiderio dove crede di poter vedere colui che possiede la bellezza: e una volta che l'ha visto e si è imbevuta del flusso d'amore, libera i condotti che allora si erano ostruiti, riprende fiato e cessa di avere pungoli e dolore, e allora coglie, nel momento presente, il frutto di questo dolcissimo piacere. [252a] Perciò non se ne distacca di sua volontà e non tiene in conto nessuno più del suo bello, ma si dimentica di madri, fratelli e di tutti i compagni, e non gli importa nulla se le sue sostanze vanno in rovina perché non se ne cura, anzi disprezza tutte le consuetudini e le convenienze di cui si ornava prima d'allora ed è disposta a

servire l'amato e a giacere con lui ovunque gli sia concesso di stare il più vicino possibile al suo desiderio; infatti, oltre a venerarlo, ha trovato in colui che possiede la bellezza [252b] l'unico medico dei suoi più grandi travagli. A questa passione cui si rivolge il mio discorso, o bel fanciullo, gli uomini danno il nome di eros, gli dèi invece la chiamano in un modo che a sentirlo, data la tua giovane età, ti metterai ragionevolmente a ridere. Alcuni Omeridi citano due versi, credo presi da poemi segreti, riguardanti Eros, uno dei quali è piuttosto insolente e non del tutto corretto come metro; essi suonano così: «I mortali lo chiamano Eros alato, / gli immortali Pteros, ché fa crescere l'ali».[37]

[252c] A questi versi si può credere oppure non credere; non di meno la causa e la sensazione di chi ama è proprio questa.

Ora, se chi è stato colto da Eros era uno dei seguaci di Zeus, riesce a sopportare con più fermezza il peso del dio che trae il nome dalle ali; quelli che erano al servizio di Ares e giravano il cielo assieme a lui, quando sono presi da Eros e pensano di subire qualche torto dall'amato, sono sanguinari e pronti a sacrificare se stessi e il proprio amore. [252d] Così ciascuno conduce la sua vita in base al dio del cui coro era seguace, onorandolo e imitandolo per quanto gli è possibile, finché resta incorrotto e vive la prima esistenza quaggiù, e in questo modo si accompagna e ha relazione con gli amati e con le altre persone. Quindi ciascuno sceglie tra i belli il suo Eros secondo il proprio carattere, e come fosse un dio gli edifica una specie di statua e l'abbellisce per onorarla e tributarle riti. [252e] I seguaci di Zeus cercano il loro amato in chi ha l'anima conforme al loro dio:[38] pertanto guardano se per natura sia filosofo e atto al comando, e quando l'hanno trovato e ne se sono innamorati, fanno di tutto affinché sia effettivamente tale. E se prima non si erano impegnati in un'occupazione del genere, da quel momento vi mettono

mano e imparano da dove è loro possibile, continuando poi anche da soli, e seguendo le tracce riescono a trovare [253a] per loro conto la natura del proprio dio, perché sono stati intensamente costretti a volgere lo sguardo verso di lui; e quando entrano in contatto con lui sono presi da invasamento e tramite il ricordo ne assumono le abitudini e le occupazioni, per quanto è possibile a un uomo partecipare della natura di un dio. E poiché ne attribuiscono la causa all'amato, lo tengono ancora più caro, e sebbene attingano da Zeus come le Baccanti,[39] riversando ciò che attingono nell'anima dell'amato lo rendono il più possibile simile al loro dio. [253b] Coloro che invece erano al seguito di Era cercano un'anima regale, e trovatala fanno per lei esattamente le stesse cose. Quelli del seguito di Apollo e di ciascuno degli altri dèi, procedendo secondo il loro dio, bramano che il proprio fanciullo abbia un'uguale natura, e una volta che se lo sono procurato imitano essi stessi il dio e con la persuasione e l'ammaestramento portano l'amato ad assumere l'attività e la forma di quello, ciascuno per quanto può; e lo fanno senza comportarsi nei confronti dell'amato con gelosia o con rozza malevolenza, ma cercando di indurlo alla somiglianza più completa possibile [253c] con se stessi e con il dio che onorano. Dunque l'ardore e l'iniziazione di coloro che veramente amano, se ottengono ciò che desiderano nel modo che dico, diventano così belle e felici per chi è amato, qualora venga conquistato dall'amico che si trova in stato di mania per amore; e chi è conquistato cede all'amore in questo modo.

Come all'inizio di questa narrazione in forma di mito abbiamo diviso ciascuna anima in tre parti, due con forma di cavallo, la terza con forma di auriga, [253d] questa distinzione resti per noi un punto fermo anche adesso. Uno dei cavalli diciamo che è buono, l'altro no: quale sia però la virtù di quello buono e il vizio di quello cattivo, non

l'abbiamo precisato, e ora bisogna dirlo. Dunque, quello tra i due che si trova nella disposizione migliore è di forma eretta e ben strutturata, di collo alto e narici adunche, bianco a vedersi, con gli occhi neri, amante dell'onore unito a temperanza e pudore e compagno della fama veritiera, non ha bisogno di frusta e si lascia guidare solo con lo stimolo e la parola; [253e] l'altro invece è storto, grosso, mal conformato, di collo massiccio e corto, col naso schiacciato, il pelo nero, gli occhi chiari e iniettati di sangue, compagno di tracotanza e vanteria, dalle orecchie pelose, sordo, e cede a fatica alla frusta e agli speroni. Quando dunque l'auriga, scorgendo la visione amorosa, prende calore in tutta l'anima per la sensazione che prova ed è ricolmo di solletico e dei pungoli del desiderio, [254a] il cavallo che obbedisce docilmente all'auriga, tenuto a freno, allora come sempre, dal pudore, si trattiene dal balzare addosso all'amato; l'altro invece non cura più né i pungoli dell'auriga né la frusta, ma imbizzarrisce e si lancia al galoppo con violenza, e procurando ogni sorta di molestie al compagno di giogo e all'auriga li costringe a dirigersi verso l'amato e a rammentare la dolcezza dei piaceri d'amore. All'inizio essi si oppongono sdegnati, [254b] al pensiero di essere costretti ad azioni terribili e inique; ma alla fine, quando non c'è più alcun limite al male, si lasciano trascinare nel loro percorso, cedendo e acconsentendo a fare quanto viene loro ordinato. Allora si fanno presso a lui e hanno la visione folgorante dell'amato. Scorgendolo, la memoria dell'auriga è ricondotta alla natura della bellezza, che vede di nuovo collocata su un casto piedistallo assieme alla temperanza; a tale vista è colta da paura e per la reverenza che le porta cade supina, e nello stesso tempo è costretta [254c] a tirare indietro le redini così forte che entrambi i cavalli si piegano sulle cosce, l'uno spontaneamente perché non recalcitra, quello protervo decisamente contro voglia. Ritiratisi più lontano, l'uno per

vergogna e sbigottimento bagna tutta l'anima di sudore, l'altro, cessato il dolore che gli veniva dal morso e dalla caduta, a fatica riprende fiato e incomincia, pieno d'ira com'è, a ingiuriare, coprendo di male parole l'auriga e il compagno di giogo perché per viltà e debolezza hanno abbandonato il posto e l'accordo convenuto. [254d] E costringendoli di nuovo ad avanzare contro la loro volontà a stento cede alle loro preghiere di rimandare a un'altra volta. Quando poi è giunto il tempo stabilito ed essi fingono di non ricordarsene, lo rammenta a loro con la forza, nitrendo e trascinandoli con sé, e li obbliga ad accostarsi di nuovo all'amato per fare i medesimi discorsi; e quando sono vicini tende la testa in avanti e rizza la coda, mordendo il freno, e li trascina con impudenza. [254e] L'auriga, sentendo ancora più intensamente la stessa impressione di prima, come respinto dalla fune al cancello di partenza, tira indietro ancora più forte il morso dai denti del cavallo protervo, insanguina la lingua maldicente e le mascelle e piegandogli a terra le gambe e le cosce lo dà in preda ai dolori. Quando poi il cavallo malvagio, subendo la medesima cosa più volte, desiste dalla sua tracotanza, umiliato segue ormai il proposito dell'auriga, e quando vede il bel fanciullo, muore dalla paura; di conseguenza accade che a questo punto l'anima dell'amante segua l'amato con pudicizia e timore. [255a] Poiché dunque l'amato, come un essere pari agli dèi, è oggetto di ogni venerazione da parte dell'amante che non simula, ma prova veramente questo sentimento, ed è egli stesso per natura amico di chi lo venera, se anche in precedenza fosse stato ingannato dalle persone che frequentava o da altre, le quali sostenevano che è cosa turpe accostarsi a chi ama, e per questo motivo avesse respinto l'amante, ora, col passare del tempo, l'età e la necessità lo inducono ad ammetterlo alla sua compagnia; [255b] infatti non accade mai che un malvagio sia amico di un malvagio, né

che un buono non sia amico di un buono. E dopo averlo ammesso presso di sé e avere accettato di parlare con lui e stare in sua compagnia, la benevolenza dell'amante, manifestandosi da vicino, colpisce l'amato, il quale si avvede che tutti gli altri amici e parenti non offrono neppure una parte di amicizia a confronto dell'amico ispirato da un dio. Quando poi questi continua a fare ciò nel tempo e si accompagna all'amato incontrandolo nei ginnasi e negli altri luoghi di ritrovo, [255c] allora la fonte di quel flusso che Zeus, innamorato di Ganimede,[40] chiamò flusso d'amore, scorrendo in abbondanza verso l'amante dapprima penetra in lui, poi, quando ne è ricolmo, scorre fuori; e come un soffio di vento o un'eco, rimbalzando da corpi lisci e solidi, ritornano là dov'erano partiti, così il flusso della bellezza ritorna al bel fanciullo attraverso gli occhi, e di qui per sua natura arriva all'anima. Quando vi è giunto la incoraggia a volare, [255d] quindi irriga i condotti delle ali e comincia a farle crescere, e così riempie d'amore anche l'anima dell'amato. Pertanto egli ama, ma non sa che cosa; e neppure è a conoscenza di cosa prova né è in grado di dirlo, ma come chi ha contratto una malattia agli occhi da un altro non è in grado di spiegarne la causa, così egli non si accorge di vedere se stesso nell'amante come in uno specchio. E in presenza di questi, il suo dolore cessa esattamente come a lui, se invece è assente allo stesso modo di lui desidera ed è desiderato, perché reca in sé una sembianza d'amore che dell'amore è sostituto: [255e] però non lo chiama e non lo crede amore, bensì amicizia. Più o meno come l'amante, ma in misura più debole, desidera vederlo, toccarlo, baciarlo, giacere con lui; e com'è naturale, in seguito non tarda a fare ciò. Quando dunque giacciono insieme, il cavallo sfrenato dell'amante ha di che dire all'auriga, e pretende di trarre un piccolo guadagno in cambio di tante fatiche; [256a] invece quello dell'amato non ha nulla da dire, ma, gonfio di desiderio e ancora incerto,

abbraccia e bacia l'amante, manifestandogli affetto per la sua grande benevolenza. Così, nel momento in cui si congiungono, non è più tale da rifiutare di compiacere da parte sua l'amante, se viene pregato di soddisfare; ma il compagno di giogo assieme all'auriga si oppone a ciò, obbedendo al pudore e alla ragione. Se dunque prevalgono le parti migliori dell'animo, quelle che guidano a un'esistenza ordinata e alla filosofia, essi trascorrono la vita di quaggiù [256b] in modo beato e concorde, poiché sono padroni di sé e ben regolati, avendo sottomesso ciò in cui nasce il male dell'anima e liberato ciò in cui nasce la virtù; e alla fine, divenuti alati e leggeri, hanno vinto una delle tre gare veramente olimpiche, di cui né la temperanza umana né la mania divina possono fornire all'uomo un bene più grande.[41] Se invece seguono un genere di vita piuttosto grossolano e privo di filosofia, [256c] ma ambizioso, forse, in stato di ubriachezza o in qualche altro momento di negligenza, i loro due compagni di giogo sfrenati, cogliendo le anime alla sprovvista e portandole nella stessa direzione, possono compiere la scelta che tanti considerano la più beata e mandarla ad effetto; e una volta che l'hanno mandata ad effetto, se ne avvalgono anche in futuro, ma raramente, poiché fanno cose che non sono approvate da tutta l'anima. Anche costoro vivono in amicizia reciproca, ma meno di quelli, [256d] sia durante l'amore sia quando ne sono usciti, credendo di essersi dati l'un l'altro e di aver ricevuto i più grandi pegni, che non è lecito sciogliere perché ciò condurrebbe all'inimicizia. Al termine della vita escono dal corpo senz'ali, ma col desiderio di metterle, cosicché riportano un premio non piccolo della loro mania amorosa; infatti non è legge che coloro i quali hanno già iniziato il cammino sotto la volta del cielo scendano di nuovo nella tenebra e camminino sotto terra, bensì che trascorrano una vita luminosa e felice compiendo il viaggio in compagnia

reciproca, [256e] e che una volta rinati rimettano le ali assieme per grazia dell'amore.

Questi doni così grandi e così divini, o fanciullo, ti darà l'amicizia da parte di un amante. Invece la compagnia di chi non ama, mescolata con temperanza mortale, capace di amministrare cose mortali e misere, dopo aver generato nell'anima amata una bassezza lodata dal volgo come virtù, [257a] la farà girare priva di senno attorno alla terra e sotto terra per novemila anni.

Questa, caro Eros, per le nostre facoltà, è la più bella e virtuosa palinodia che ci sia riuscito di offrirti in dono e in espiazione, costretta a causa di Fedro a essere pronunciata, oltre al resto, anche con alcune parole poetiche. Ora, tu concedi il perdono per le cose di prima e serba gratitudine per queste, e, benevolo e propizio, non togliermi e non storpiarmi per la collera l'arte amorosa che mi hai dato, anzi concedimi di essere in onore tra i bei fanciulli ancor più di adesso. [257b] E se nella parte precedente del discorso io e Fedro abbiamo detto qualcosa che a te suona stonata, attribuiscine la colpa a Lisia, che del discorso è padre, e fallo desistere da simili prolusioni, volgendolo alla filosofia come si è volto suo fratello Polemarco,[42] affinché anche questo suo amante non sia nel dubbio come ora, ma dedichi senz'altro la sua vita ad Eros in compagnia di discorsi filosofici.

FEDRO Mi unisco alla tua preghiera, Socrate: se questo è meglio per noi, [257c] che avvenga. Da un pezzo ho ammirato il tuo discorso per quanto l'hai reso più bello del precedente; quindi temo che Lisia mi appaia misero, quand'anche voglia opporre ad esso un altro discorso. Recentemente infatti, mirabile amico, un politico lo biasimava criticandolo proprio per questo, e in tutta la sua critica lo chiamava logografo;[43] perciò forse si tratterrà per ambizione dallo scrivercene un altro.

SOCRATE Ragazzo, la tua opinione è ridicola, e quanto al

tuo compagno [257d] sbagli di grosso, se credi che si spaventi così al minimo rumore. Ma forse pensi che chi lo biasimava dicesse quello che ha detto proprio per criticarlo.

FEDRO Così pareva, Socrate; del resto sei anche tu conscio che coloro che nelle città hanno il massimo potere e la massima reverenza si vergognano a scrivere discorsi e a lasciare propri scritti, temendo l'opinione dei posteri, cioè di essere chiamati sofisti.

SOCRATE Ti sei scordato, Fedro, che la dolce ansa ha preso il nome dalla lunga ansa [257e] del Nilo;[44] e oltre all'ansa dimentichi che gli uomini di governo più assennati amano tantissimo comporre discorsi e lasciare propri scritti, almeno quelli che, quando scrivono un discorso, apprezzano a tal punto chi li loda da aggiungere in testa per primi i nomi di quelli che li devono lodare in ogni singola occasione.

FEDRO In che senso dici ciò? Non capisco.

SOCRATE [258a] Non capisci che all'inizio del discorso di un uomo politico per primo viene scritto il nome di chi lo loda!

FEDRO E come?

SOCRATE «Il consiglio ha deciso», dice più o meno, ovvero «il popolo ha deciso», o entrambi, e ancora «il tale e il tal altro ha detto» (e qui lo scrittore cita se stesso con grande reverenza e si fa l'elogio). Poi si mette a parlare, mostrando a chi lo loda la sua abilità, talvolta dopo aver composto uno scritto assai lungo. O ti pare che una cosa del genere sia altro che un discorso scritto?

FEDRO [258b] Non mi pare proprio.

SOCRATE Quindi, se il discorso regge, l'autore esce di scena tutto lieto; se invece viene escluso e radiato dallo scrivere discorsi e dall'essere degno di scriverli, piangono lui e i suoi compagni.

FEDRO E anche molto!

SOCRATE È chiaro dunque che non disprezzano questa attività, ma l'ammirano.

FEDRO Sicuro!

SOCRATE E allora? Quando un retore o un re è in grado di raggiungere [258c] la potenza di Licurgo, di Solone o di Dario[45] e di diventare un logografo immortale nella sua città, non si crede forse egli stesso pari agli dèi mentre ancora vive, e i posteri non pensano di lui la stessa cosa, contemplando i suoi scritti?

FEDRO Certamente!

SOCRATE Credi allora che uno di costoro, chiunque sia e in qualunque modo sia ostile a Lisia, lo biasimi proprio perché scrive discorsi?

FEDRO Non è verosimile, da ciò che dici, poiché a quanto pare criticherebbe anche il proprio desiderio.

SOCRATE [258d] Allora è chiaro a tutti che non è cosa turpe in sé lo scrivere discorsi.

FEDRO Ma certo.

SOCRATE Ora però io ritengo turpe questo, il pronunciarli e scriverli in modo non bello, ma riprovevole e disonesto.

FEDRO È chiaro.

SOCRATE E allora qual è il modo di scriverli bene e quale il modo contrario? Abbiamo bisogno, Fedro, di esaminare a questo proposito Lisia e chiunque altro abbia mai composto o comporrà uno scritto sia pubblico sia privato, in versi come un poeta o non in versi come un prosatore?

FEDRO [258e] Chiedi se ne abbiamo bisogno? E per quale ragione uno, oserei dire, vivrebbe, se non per i piaceri di questo tipo? Non certo per quelli per cui bisogna prima soffrire, altrimenti non si prova godimento, come sono quasi tutti i piaceri del corpo, che per questo motivo sono stati giustamente chiamati servili.

SOCRATE Tempo ne abbiamo, a quanto pare. E poi mi sembra che in questa calura soffocante le cicale, cantando sopra la nostra testa e [259a] discorrendo tra loro, guardino anche noi. se dunque vedessero che anche noi due, come fanno i più a mezzogiorno, non discorriamo, ma sonnecchiamo e ci lasciamo incantare da loro per pigrizia della mente, giustamente ci deriderebbero, considerandoci degli schiavi venuti da loro per dormire in questo luogo di sosta come delle pecore che passano il pomeriggio presso la fonte; se invece ci vedranno discorrere e navigare accanto a loro come alle Sirene senza essere ammaliati, forse, prese da ammirazione, [259b] ci daranno quel dono che per concessione degli dèi possono dare agli uomini.

FEDRO E qual è questo dono che hanno? A quanto pare, non l'ho mai sentito.

SOCRATE Non si addice davvero a un uomo amante delle Muse non averne mai sentito parlare.[46] Si dice che un tempo le cicale erano uomini, di quelli vissuti prima che nascessero le Muse; quando poi nacquero le Muse e comparve il canto, alcuni di loro restarono così colpiti dal piacere

[259c] che cantando non si curarono più di cibo e bevanda e senza accorgersene morirono. Da loro in seguito ebbe origine la stirpe delle cicale, che ricevette dalle Muse questo dono, di non aver bisogno di nutrimento fin dalla nascita, ma di cominciare subito a cantare senza cibo né bevanda fino alla morte, e di andare quindi dalle Muse a riferire chi tra gli uomini di quaggiù le onora, e quale di esse onora. A Tersicore riferiscono di quelli che l'hanno onorata nei cori, [259d] rendendoli a lei più graditi, a Erato di chi l'ha onorata nei carmi d'amore, e così per le altre, secondo l'onore che ha ciascuna. A Calliope, la più anziana, e a Urania, che viene dopo di lei, riferiscono di quelli che trascorrono la vita nella filosofia e onorano la loro musica, poiché esse, avendo cura del cielo e dei discorsi divini e umani, emettono tra tutte le

Muse la voce più bella.[47] Per molte ragioni, quindi, a mezzogiorno bisogna parlare e non dormire.

FEDRO E allora bisogna parlare.

SOCRATE [259e] Dobbiamo dunque esaminare quello che ora ci siamo proposti, ossia come è bene pronunciare e scrivere un discorso e come non lo è. ^

FEDRO È chiaro.

SOCRATE I discorsi che saranno pronunciati in modo bello e decoroso non devono forse implicare che l'animo di chi parla conosca il vero riguardo a ciò di cui intende parlare?

FEDRO A tal proposito, caro Socrate, ho sentito dire questo: [260a] per chi vuole essere un retore non c'è la necessità di apprendere ciò che è realmente giusto, ma ciò che sembra giusto alla moltitudine che giudicherà, non ciò che è veramente buono o bello, ma ciò che sembrerà tale, poiché il convincere il prossimo viene da questo, non dalla verità.

SOCRATE «Non parola da buttare»[48] dev'essere, Fedro, ciò che dicono i sapienti, ma si deve esaminare se le loro affermazioni sono valide. Anche per questo non bisogna lasciar cadere quanto ora è stato detto.

FEDRO Hai ragione.

SOCRATE Esaminiamolo dunque in questo modo.

FEDRO Come?

SOCRATE [260b] Se volessi persuaderti a difenderti dai nemici acquistando un cavallo, ed entrambi non conoscessimo un cavallo, ma io per caso sapessi di te solo questo, che Fedro reputa sia un cavallo quell'animale domestico che ha orecchie assai grandi…

FEDRO Sarebbe ridicolo, Socrate.

SOCRATE Non ancora. Ma lo sarebbe nel caso che, per

convincerti sul serio, componessi un discorso di elogio dell'asino chiamandolo cavallo e sostenendo che tale bestia è assolutamente degna di essere acquistata sia per uso domestico sia per le spedizioni militari, utile per il combattimento in groppa, valente a portare [260c] bagagli e vantaggiosa in molte altre cose.

FEDRO Allora sarebbe davvero ridicolo.

SOCRATE E non è forse meglio essere ridicolo e amico piuttosto che esperto e nemico?

FEDRO Così pare.

SOCRATE Pertanto, quando il retore che non conosce il bene e il male inizia a persuadere una città che si trova nelle sue stesse condizioni, facendo non l'elogio dell'ombra dell'asino come se fosse del cavallo, ma l'elogio del male come se fosse il bene, e presa dimestichezza con le opinioni della gente la persuade a operare il male anziché il bene, quale frutto credi che mieterà in seguito la retorica [260d] da quello che ha seminato?

FEDRO Sicuramente non buono.

SOCRATE Ma buon amico, abbiamo forse svillaneggiato l'arte dei discorsi in modo più rozzo del dovuto? Essa forse dirà: «Cosa mai andate cianciando, o mirabili uomini? Io non costringo nessuno che non conosca il vero a imparare a parlare, ma, se il mio consiglio vale qualcosa, a prendere me solo dopo aver acquisito quello. Questa dunque è la cosa importante che vi voglio dire: senza di me, anche chi conosce le cose come sono in realtà non saprà essere più persuasivo secondo arte».

FEDRO [260e] E non dirà cose giuste, se parlasse così?

SOCRATE Sì, se i discorsi che si presentano le rendono testimonianza che è un'arte. In effetti mi sembra di udire alcuni discorsi che vengono a testimoniare che essa mente e non è un'arte, ma una pratica priva di arte. Un'autentica arte

del dire senza il tocco della verità, afferma lo Spartano,[49] non esiste né esisterà mai.

FEDRO [261a] C'è bisogno di questi discorsi, Socrate: su, portali qui ed esamina cosa dicono e in che modo.

SOCRATE Venite avanti, nobili rampolli, e persuadete Fedro dai bei figli[50] che se non praticherà la filosofia in modo adeguato, non sarà mai in grado di parlare di nulla. Fedro dunque risponda.

FEDRO Chiedete.

SOCRATE La retorica, in generale, non è l'arte di guidare le anime per mezzo di discorsi, non solo nei tribunali e in tutte le altre riunioni pubbliche, ma anche in quelle private, la stessa sia nelle questioni piccole sia in quelle grandi, [261b] e non è affatto di maggior pregio, almeno quando è retta, nelle cose serie che in quelle di poco conto? O come hai sentito parlare in proposito?

FEDRO No, per Zeus, assolutamente non così, ma soprattutto nei processi si parla e si scrive con arte, come pure nelle assemblee pubbliche. Non possiedo informazioni più ampie.

SOCRATE Ma allora, a proposito dei discorsi, hai sentito parlare solo delle arti di Nestore e odisseo, che hanno messo per iscritto a Ilio nei periodi di tregua, e non di quelle di Palamede?[51]

FEDRO [261c] Per Zeus, neanche di quelle di Nestore, a meno che tu non faccia di Gorgia un Nestore, o di Trasimaco e Teodoro un Odisseo.[52]

SOCRATE Forse. Ma lasciamo perdere costoro. Tu dimmi piuttosto: nei tribunali gli avversari cosa fanno? Non fanno affermazioni tra loro contrastanti? o cosa diremo?

FEDRO Proprio questo.

SOCRATE Riguardo al giusto e all'ingiusto?

FEDRO Sì.

SOCRATE Allora, chi opera in questo modo con arte, farà apparire la stessa cosa alle stesse persone [261d] ora giusta, ora, quando lo voglia, ingiusta?

FEDRO Come no?

SOCRATE E in un'assemblea popolare farà sembrare alla città le stesse cose ora buone, ora, al contrario, cattive?

FEDRO È così.

SOCRATE E non sappiamo che il Palamede di Elea[53] parlava con un'arte tale da far apparire agli ascoltatori le stesse cose simili e dissimili, una e molte, ferme e in movimento?

FEDRO Ma certo!

SOCRATE Dunque l'arte del contraddire non si trova solo nei tribunali [261e] e nell'assemblea popolare, ma a quanto pare in tutto ciò che si dice ci sarebbe questa sola arte, se mai la è veramente, con la quale uno sarà capace di rendere ogni cosa simile a ogni altra in tutti i casi possibili e per quanto è possibile, e di mettere in luce quando un altro fa la stessa cosa e lo nasconde.

FEDRO In che senso dici una cosa del genere?

SOCRATE Se cerchiamo in questo modo credo che ci apparirà evidente. L'inganno si verifica di più nelle cose che differiscono di molto o in quelle che differiscono di poco?

FEDRO [262a] In quelle che differiscono di poco.

SOCRATE Ma è più facile che non ti accorga di essere arrivato all'opposto se ti sposti poco per volta che se ti sposti a grandi passi.

FEDRO Come no?

SOCRATE Dunque chi ha intenzione di ingannare un altro senza essere ingannato a sua volta deve distinguere con precisione la somiglianza e la dissomiglianza degli esseri.

FEDRO È necessario.

SOCRATE Ma se ignora la verità di ciascuna cosa, sarà mai in grado di discernere la somiglianza di ciò che ignora, piccola o grande che sia, con le altre cose?

FEDRO [262b] Impossibile.

SOCRATE Dunque, in coloro che hanno opinioni contrarie alla realtà degli esseri e si ingannano, è chiaro che questa impressione si insinua attraverso certe somiglianze.

FEDRO Accade proprio così.

SOCRATE È possibile allora che uno possieda l'arte di spostare poco a poco la realtà di un essere attraverso le somiglianze, conducendolo ogni volta da ciò che è al suo contrario, o viceversa di evitare questo, se non ha cognizione di cosa sia ciascun essere?

FEDRO Non sarà mai possibile.

SOCRATE [262c] Dunque, amico, colui che non conosce la verità, ma è andato a caccia di opinioni, ci offrirà un'arte dei discorsi ridicola, a quanto pare, e priva di arte.

FEDRO Pare di sì.

SOCRATE Vuoi dunque vedere, nel discorso di Lisia che porti e in quelli che noi abbiamo fatto, qualcuna delle cose che definiamo prive di arte e conformi all'arte?

FEDRO Più d'ogni altra cosa, poiché ora noi parliamo in certo qual modo a vuoto, non avendo esempi adeguati.

SOCRATE E per un caso fortunato, a quanto pare, sono stati pronunciati due discorsi che recano un esempio [262d] di come chi conosce il vero, giocando con le parole, possa condurre fuori strada gli ascoltatori. Ed io, Fedro, ne attribuisco la causa agli dèi del luogo; ma forse anche le profetesse delle Muse, che cantano sopra la nostra testa, possono averci ispirato questo dono, poiché io non sono certo partecipe di una qualche arte del dire.

FEDRO Sia come dici tu. Solo spiega ciò che affermi.

SOCRATE Su, leggimi l'inizio del discorso di Lisia.

FEDRO [262e] «Sei a conoscenza della mia situazione, e hai udito che ritengo sia per noi utile che queste cose accadano; ma non stimo giusto non poter ottenere ciò che chiedo perché non mi trovo a essere tuo amante. Gli innamorati si pentono.».

SOCRATE Fermati. Bisogna dire in che cosa costui sbaglia e opera senz'arte, non è vero?

FEDRO [263a] Sì.

SOCRATE Non è forse evidente per chiunque almeno questo, che siamo d'accordo su alcune di queste cose, in disaccordo su altre?

FEDRO Mi sembra di capire il tuo pensiero, ma esprimilo ancora più chiaramente.

SOCRATE Quando uno dice la parola "ferro" o "argento", non intendiamo forse tutti la stessa cosa?

FEDRO Certo!

SOCRATE E quando si tratta dei termini "giusto" e "bene"? Non siamo portati chi in una direzione, chi in un'altra, e siamo in conflitto gli uni con gli altri e persino con noi stessi?

FEDRO Proprio così!

SOCRATE [263b] Dunque concordiamo su alcune cose, su altre no.

FEDRO È così.

SOCRATE In quale dei due campi siamo più facilmente ingannabili e la retorica ha maggior potere?

FEDRO Quello in cui vaghiamo nell'incertezza, è evidente.

SOCRATE Pertanto chi si accinge a praticare la retorica deve innanzitutto aver distinto con metodo queste cose e aver colto un carattere peculiare di entrambe le forme, quella in cui è inevitabile che la gente vaghi nell'incertezza e quella

in cui non lo è.

FEDRO [263c] Chi avesse colto questo, Socrate, avrebbe compreso un'idea davvero bella.

SOCRATE Inoltre credo che, nell'occuparsi di ciascuna cosa, non debba lasciarsi sfuggire, ma debba percepire con acutezza a quale delle due specie appartiene ciò di cui intende parlare.

FEDRO Come no?

SOCRATE E allora? Dobbiamo dire che l'amore appartiene alle questioni controverse oppure no?

FEDRO Alle questioni controverse, non c'è dubbio. O credi che ti sarebbe stato possibile dire quello che poco fa hai detto su di lui, ossia che è un danno sia per l'amato sia l'amante, e al contrario che è il più grande dei beni?

SOCRATE [263d] Parli in modo eccellente; ma dimmi anche questo, giacché io a causa dell'invasamento non lo ricordo troppo bene: se all'inizio del discorso ho dato una definizione dell'amore.

FEDRO Sì, per Zeus, in modo davvero insuperabile.

SOCRATE Ahimè, quanto sono più esperte nei discorsi, a quel che dici, le Ninfe dell'Acheloo e Pan figlio di Ermes rispetto a Lisia figlio di Cefalo! Può darsi che dica una sciocchezza, ma Lisia, cominciando il suo discorso sull'amore, non ci ha costretto a concepire Eros come una certa realtà unica che voleva lui, [263e] e in relazione a questo ha composto e condotto a termine tutto il discorso seguente? Vuoi che rileggiamo il suo inizio?

FEDRO Si ti sembra il caso. Tuttavia ciò che cerchi non è lì.

SOCRATE Parla, in modo che ascolti proprio lui.

FEDRO «Sei a conoscenza della mia situazione, e hai udito che ritengo sia utile per noi che queste cose accadano; ma

non stimo giusto [264a] non poter ottenere ciò che chiedo, perché non mi trovo a essere tuo amante. Gli innamorati si pentono dei benefici che hanno fatto, allorquando cessa la loro passione…».

SOCRATE Sembra che costui sia ben lungi dal fare ciò che cerchiamo, se mette mano al discorso non dall'inizio ma dalle fine, nuotando supino all'indietro, e prende le mosse da ciò che l'amante direbbe al suo amato quando ormai ha smesso di amarlo. oppure ho detto una sciocchezza, Fedro, mia testa cara?

FEDRO [264b] È certamente la fine, Socrate, quella intorno a cui compone il discorso.

SOCRATE E il resto? Non ti pare che le parti del discorso siano state buttate lì alla rinfusa? O ciò che è stato detto per secondo risulta che per una qualche necessità doveva essere messo per secondo piuttosto che un altro degli argomenti trattati? A me, che non so nulla, è sembrato che lo scrittore abbia detto in maniera non rozza ciò che gli veniva in mente; e tu sei a conoscenza di una qualche arte di scrivere discorsi, in base alla quale lui ha disposto questi argomenti così di seguito, uno dopo l'altro?

FEDRO Sei troppo buono, se credi che io sia in grado di vedere nelle sue parole [264c] in modo così preciso!

SOCRATE Ma penso che tu possa dire almeno questo, che ogni discorso dev'essere costituito come un essere vivente e avere un corpo suo proprio, così da non essere senza testa e senza piedi, ma da avere le parti di mezzo e quelle estreme scritte in modo che si adattino le une alle altre e al tutto.

FEDRO Come no?

SOCRATE Esamina dunque il discorso del tuo compagno, se è composto così o in altro modo, e troverai che non differisce in nulla dall'epigramma che secondo alcuni è stato scritto sulla tomba di Mida il Frigio.[54]

FEDRO [264d] Qual è questo epigramma, e cos'ha di particolare?

SOCRATE È questo qui: «Vergine bronzea sono, e sto sull'avello di Mida. / Fin che l'acqua scorra e alberi grandi verdeggino, / stando qui sulla tomba di molte lacrime aspersa, / annuncerò a chi passa che Mida qui è sepolto». [264e] Capisci senz'altro, come credo, che non c'è alcuna differenza se un verso viene recitato per primo o per ultimo.

FEDRO Tu ti fai beffe del nostro discorso, Socrate!

SOCRATE Allora lasciamolo perdere, così non ti crucci (eppure mi sembra che contenga parecchi esempi ai quali gioverebbe porre attenzione, cercando di non imitarli in alcun modo); e passiamo agli altri due discorsi. In essi, mi sembra, c'era qualcosa che per chi vuole fare indagini sui discorsi è conveniente esaminare.

FEDRO [265a] A che cosa alludi?

SOCRATE In qualche modo erano opposti: uno diceva che si deve compiacere chi ama, l'altro chi non ama.

FEDRO E con molto vigore!

SOCRATE Pensavo che tu avresti detto il vero, cioè con mania: ciò che cercavo è appunto questo. Abbiamo detto infatti che l'amore è una forma di mania. o no?

FEDRO Sì.

SOCRATE E che ci sono due forme di mania, una che nasce da malattie umane, l'altra che nasce da un mutamento divino delle consuete abitudini.

FEDRO [265b] Giusto.

SOCRATE Distinguendo quattro parti di quella divina in relazione a quattro dèi, abbiamo attribuito l'ispirazione mantica ad Apollo, quella iniziatica a Dioniso, quella poetica alle Muse, la quarta ad Afrodite ed Eros, e abbiamo detto che la mania amorosa è la migliore. E non so come,

rappresentando con immagini la passione amorosa, forse toccando da un lato un che di vero, dall'altro uscendo un po' di strada, abbiamo composto un discorso non del tutto incapace di persuadere e abbiamo levato quasi per gioco, con parole misurate e pie, [265c] un inno in forma di mito in onore di Eros, mio e tuo signore, Fedro, e protettore dei bei giovani.

FEDRO E almeno per me, un discorso davvero non spiacevole da ascoltare!

SOCRATE Prendiamo dunque in esame solo questo, come il discorso sia potuto passare dal biasimo alla lode.

FEDRO Cosa intendi dire con ciò?

SOCRATE A me pare che il resto sia stato fatto realmente per gioco; ma in alcune di queste cose dette a caso ci sono due procedimenti di cui non sarebbe spiacevole [265d] se si riuscisse a coglierne con arte la potenza.

FEDRO Quali?

SOCRATE Il primo consiste nel ricondurre le cose disperse in molteplici modi a un'unica idea cogliendole in uno sguardo d'insieme, così da definirle una per una e da chiarire ciò su cui si vuole di volta in volta insegnare. Per esempio, nel discorso fatto poco fa su Eros, una volta definito ciò che è, a prescindere se sia stato detto bene o male, è appunto grazie a questa definizione che il discorso ha acquistato chiarezza e coerenza interna.

FEDRO E dell'altro procedimento cosa dici, Socrate?

SOCRATE [265e] Esso consiste, al contrario, nel saper dividere secondo le idee in base alle loro articolazioni naturali, senza cercar di spezzare alcuna parte, alla maniera di un cattivo macellaio; ma come i due discorsi di poco fa concepivano la dissennatezza dell'animo come un'idea unica in comune, e come [266a] da un corpo unico hanno origine membra doppie dallo stesso nome, chiamate destra e sinistra,

così i due discorsi hanno considerato anche la componente della follia come un'idea per sua natura unica in noi: il primo discorso, tagliando la parte di sinistra, e poi tagliandola ancora, non ha smesso prima di aver trovato in queste divisioni un certo qual amore chiamato sinistro e di averlo a buon diritto biasimato; l'altro discorso invece ci ha condotto nella parte destra della mania e vi ha trovato un amore che ha lo stesso nome dell'altro, ma è divino, e [266b] dopo avercelo posto innanzi lo ha elogiato come la causa dei nostri più grandi beni.

FEDRO Dici cose verissime.

SOCRATE Io, Fedro, sono amante di questi procedimenti, delle divisioni e delle unificazioni, al fine di essere in grado di parlare e di pensare; e se ritengo che qualcun altro sia per sua natura capace di guardare all'uno e ai molti, lo seguo «tenendo dietro alle sue orme come a quelle di un dio». E quelli che appunto sono in grado di fare ciò, lo sa un dio se la mia definizione è giusta o meno, fino a questo momento [266c] li chiamo dialettici. Quelli che invece hanno appreso da te e da Lisia ciò di cui si è discusso ora, dimmi tu come conviene chiamarli: o è proprio questa l'arte dei discorsi, grazie alla quale Trasimaco e gli altri sono diventati abili a parlare essi stessi e rendono tali gli altri, che vogliono coprirli di doni come dei re?

FEDRO Sono uomini regali, sì, ma non esperti delle cose che chiedi. Ma mi pare che tu dia il nome giusto a questo metodo, chiamandolo dialettico; quello della retorica invece pare ci sfugga ancora.

SOCRATE [266d] Come dici? Potrebbe forse esserci qualcosa di bello, che anche senza questi procedimenti si apprende lo stesso con arte? Né io né tu dobbiamo assolutamente disprezzarlo, ma dobbiamo appunto precisare che cos'è ciò che rimane della retorica.

FEDRO Rimangono moltissime cose, Socrate, almeno

quelle che si trovano nei libri scritti sull'arte del dire.

SOCRATE Hai fatto bene a ricordarmelo. Per primo, credo, all'inizio del discorso dev'essere pronunciato il proemio; sono queste che chiami le finezze dell'arte, non è vero?

FEDRO [266e] Sì.

SOCRATE Al secondo posto viene una narrazione seguita da testimonianze, al terzo le argomentazioni, al quarto le verosimiglianze. Poi vengono la conferma e la riconferma, così almeno credo che dica l'eccellente uomo di Bisanzio, il Dedalo dei discorsi.

FEDRO Vuoi dire il valente Teodoro?

SOCRATE [267a] Come no? E poi sia nell'accusa sia nella difesa vanno fatte una confutazione e una controconfutazione. E non tiriamo in ballo il bellissimo Eveno di Paro, che per primo trovò l'insinuazione e gli elogi indiretti;[55] alcuni sostengono che pronunciasse persino dei biasimi indiretti in poesia per esercitare la memoria (in effetti era un uomo abile). E lasceremo riposare Tisia e Gorgia,[56] i quali videro come il verosimile sia da tenere in conto più del vero e con la forza del discorso fanno apparire grande ciò che è piccolo e piccolo ciò che è grande, [267b] vecchio ciò che è nuovo e al contrario nuovo ciò che è vecchio, e scoprirono la brevità dei discorsi e le prolissità infinite su ogni sorta di argomento? Una volta Prodico,[57] sentendo da me queste cose, scoppiò a ridere, e sostenne di aver scoperto lui solo i discorsi di cui l'arte abbisogna: né lunghi né brevi, ma mi surati.

FEDRO Parole molto sagge, o Prodico.

SOCRATE E non menzioniamo Ippia? Credo che anche l'ospite eleo voterebbe con lui.[58]

FEDRO Perché no?

SOCRATE E come parleremo dei Templi alle Muse dei discorsi innalzati da Polo, ad esempio [267c] la ripetizione o il parlare per sentenze e per immagini, e dei Templi alle Muse

dei nomi di cui Licimnio gli fece dono per la composizione del bello stile?[59]

FEDRO E le opere di Protagora,[60] Socrate, non erano più o meno di questo tipo?

SOCRATE Una certa Correttezza dello stile, ragazzo, e molte altre belle cose. Ma quanto ai discorsi strappalacrime sfoderati per la vecchiaia e la povertà, mi pare che l'abbia vinta per arte la potenza del Calcedonio, uomo d'altronde straordinario nel suscitare la collera nella gente [267d] e poi nell'ammansire chi aveva fatto adirare incantandolo, come soleva dire, e potentissimo nel lanciare e sciogliere calunnie in ogni modo. Sembra poi che ci sia comune accordo tra tutti sulla conclusione dei discorsi, alla quale alcuni danno il nome di riepilogo, altri un altro nome.

FEDRO Intendi il ricordare per sommi capi agli ascoltatori, alla fine del discorso, ciascuno degli argomenti trattati?

SOCRATE Intendo questo, e se tu hai qualcos'altro da aggiungere sull'arte dei discorsi…

FEDRO Cose da poco, che non vale la pena di dire.

SOCRATE [268a] Lasciamo perdere le cose di poco conto, e vediamo piuttosto in piena luce quale potenza dell'arte hanno le cose di cui abbiamo parlato, e quando.

FEDRO Una potenza davvero forte, Socrate, almeno nelle adunanze del popolo.

SOCRATE Infatti l'hanno. Ma guarda anche tu, o esimio, se la loro trama non sembra anche te, come a me, slegata.

FEDRO Purché tu lo dimostri.

SOCRATE Allora dimmi: se uno si presentasse al tuo compagno Erissimaco o a suo padre Acumeno e dicesse loro: «Io so somministrare ai corpi farmaci tali [268b] da riscaldarli e raffreddarli, se lo voglio, e se mi pare il caso tali da farli vomitare e persino evacuare, e moltissime altre cose del genere. E dal momento che ho queste conoscenze sono

convinto di essere un medico e di far diventare medico un altro a cui comunico la scienza di queste cose», cosa credi che direbbero dopo averlo ascoltato?

FEDRO Cos'altro se non chiedergli se sa anche a chi e quando bisogna fare ciascuna di queste cose, e in quale misura?

SOCRATE E se allora rispondesse: «Non lo so affatto: ma sono convinto che chi ha appreso queste conoscenze da me [268c] sia a sua volta in grado di fare ciò che chiedi»?

FEDRO Direbbero, credo, che quell'uomo è pazzo, e che crede di essere diventato un medico per aver sentito qualcosa da qualche libro o per aver usato casualmente dei farmaci, senza avere alcuna conoscenza dell'arte.

SOCRATE E se uno si presentasse a Sofocle e ad Euripide dicendo che sa comporre discorsi lunghissimi su un argomento piccolo e piccolissimi su un argomento grande, commoventi, quando lo vuole, e al contrario spaventevoli e minacciosi, e tante altre cose del genere, [268d] e che insegnando ciò crede di trasmettere il modo di comporre una tragedia?

FEDRO Credo che anche costoro, Socrate, riderebbero se uno pensa che la tragedia sia altra cosa che l'unione di questi elementi ben connessi tra loro e accordati con il tutto.

SOCRATE Però non lo rimprovererebbero con villania, credo, ma come un musico, se incontrasse un uomo che crede di essere esperto nell'armonia, perché il caso vuole che sappia come si fa a produrre il suono più acuto e quello più grave, non gli direbbe villanamente: [268e] «Disgraziato, tu sei pazzo!», ma in quanto musico gli direbbe, in modo più affabile: «Carissimo, chi vuole essere un esperto di armonia è necessario che conosca anche questo, tuttavia nulla vieta che chi ha le tue capacità non sappia neppure un poco di armonia; tu infatti conosci le nozioni necessarie e preliminari

dell'armonia, non come si produce l'armonia».

FEDRO Giustissimo.

SOCRATE [269a] Allora anche Sofocle direbbe a chi si esibisse di fronte a loro che conosce i preliminari dell'arte tragica ma non il modo di comporre una tragedia, e Acumeno direbbe all'altro che conosce i preliminari della medicina, non la scienza medica.

FEDRO Assolutamente.

SOCRATE E cosa pensiamo che direbbero Adrasto voce di miele o Pericle,[61] se sentissero parlare degli accorgimenti che abbiamo elencato poco fa, cioè parlare conciso, parlare per immagini e tutte le altre cose che abbiamo scorso affermando che erano da esaminare in piena luce? Forse per villania, [269b] come abbiamo fatto io e te, si rivolgerebbero con parole aspre e rudi a chi ha scritto queste cose e le insegna spacciandole per retorica, oppure, essendo più saggi di noi, ci lascerebbero di stucco dicendo: «Fedro e Socrate, non bisogna essere aspri, ma indulgenti, se alcuni, non essendo a conoscenza della dialettica, non hanno saputo definire cosa mai sia la retorica e in conseguenza di questa condizione, possedendo le nozioni necessarie e preliminari dell'arte, hanno creduto di averla scoperta; [269c] e impartendo queste nozioni ad altri ritengono di averli istruiti compiutamente nella retorica e presumono che i loro discepoli debbano procurarsi da sé nei discorsi la capacità di esporre ciascuna di queste cose in maniera convincente e di collegare tutto l'insieme, come se fosse opera da nulla!».

FEDRO Ma può anche darsi, Socrate, che sia proprio un qualcosa del genere ciò che concerne l'arte che questi uomini insegnano e presentano per iscritto come retorica, e mi sembra che tu abbia detto il vero; ma allora come e dove ci si può procurare [269d] l'arte di colui che è veramente esperto di retorica e persuasivo?

SOCRATE Riuscire a diventare un perfetto campione della retorica, è naturale, Fedro, e forse anche necessario, che sia come negli altri campi: se per natura sei portato alla retorica, sarai un retore famoso, a patto d'aggiungervi scienza ed esercizio; ma se manchi di una di queste qualità, resterai imperfetto. Quanto poi all'arte connessa a ciò, non mi sembra che il metodo proceda nella direzione in cui vanno Lisia e Trasimaco.

FEDRO Qual è il metodo, allora?

SOCRATE [269e] Si dà il caso, carissimo, che Pericle sia stato probabilmente il più perfetto di tutti nella retorica.

FEDRO Perché?

SOCRATE Tutte le grandi arti hanno bisogno [270a] di sottigliezza e di discorsi celesti sulla natura, poiché questa elevatezza di pensiero e questa capacità di condurre tutto ad effetto sembrano provenire in qualche modo da qui. E Pericle, oltre alla buona disposizione naturale, si acquistò anche questo: imbattutosi, credo, in Anassagora,[62] uomo di tal fatta, si riempì di discorsi celesti e giunse alla natura dell'intelletto e della ragione, argomenti intorno ai quali Anassagora si diffondeva ampiamente, e da qui ricavò quello che era utile per l'arte dei discorsi.

FEDRO In che senso dici ciò?

SOCRATE [270b] Il modo di procedere dell'arte medica è lo stesso della retorica.

FEDRO E come?

SOCRATE In entrambe bisogna dividere una natura, in una quella del corpo, nell'altra quella dell'anima, se tu, non solo per esercizio e in modo empirico, ma con arte, vuoi procurare all'uno salute e vigore somministrandogli medicine e nutrimento, e trasmettere all'altra la convinzione che desidera e la virtù offrendole discorsi e occupazioni rispettose delle leggi.

FEDRO È verosimile che sia così, Socrate.

SOCRATE [270c] Ritieni dunque che sia possibile comprendere la natura dell'anima in modo degno di menzione senza conoscere la natura dell'insieme?

FEDRO Se si deve dare qualche credito a Ippocrate, che è degli Asclepiadi,[63] senza questo metodo non è possibile neanche comprendere la natura del corpo.

SOCRATE E dice bene, amico; tuttavia bisogna confrontare il discorso con quanto afferma Ippocrate ed esaminare se si accorda.

FEDRO Certamente.

SOCRATE Allora esamina cosa dicono sulla natura Ippocrate e il discorso vero. Non bisogna forse ragionare così riguardo alla natura di qualsiasi cosa? [270d] Innanzitutto si deve considerare se ciò in cui vorremo essere esperti noi stessi e in grado di rendere tale un altro sia semplice o multiforme; poi, se è semplice, si deve esaminare quale potenza ha per sua natura nell'agire e su che cosa la esercita, o quale potenza ha nel subire e da che cosa la subisce, se invece ha più forme bisogna enumerarle e vedere per ciascuna di esse ciò che si vede per un'unità, cioè in virtù di che cosa è portata per sua natura ad agire e su che cosa, o in virtù di che cosa a subire, che cosa e da che cosa.

FEDRO Può essere, Socrate.

SOCRATE Dunque il metodo privo di questi procedimenti somiglierebbe all'andare di un cieco. [270e] Chi invece persegue con arte una qualsiasi cosa non è da rassomigliare a un cieco o a un sordo, ma è chiaro che, se uno vuol trasmettere ad altri discorsi fatti con arte, dimostrerà puntualmente l'essenza della natura di ciò a cui rivolgerà i suoi discorsi; e questo sarà in qualche modo l'anima.

FEDRO Come no?

SOCRATE [271a] Perciò tutto il suo sforzo è teso a questo,

poiché in questo cerca di produrre persuasione. o no?

FEDRO Sìv

SOCRATE È chiaro dunque che Trasimaco e chiunque altro offra seriamente l'arte della retorica, innanzitutto descriverà e farà vedere con la massima precisione l'anima, se per sua natura è una e tutta uguale o multiforme come l'aspetto del corpo; diciamo infatti che questo è dimostrare la natura di una cosa.

FEDRO Assolutamente.

SOCRATE In secondo luogo, in virtù di che cosa è per sua natura portata ad agire, e su cosa, o in virtù di che cosa è portata a subire, e da che cosa.

FEDRO Come no?

SOCRATE [271b] In terzo luogo, classificati i generi dei discorsi e dell'anima e le loro proprietà, passerà in rassegna tutte le cause, adattando ciascun genere di discorso a ciascun genere di anima e insegnando quale anima, da quali discorsi e per quale causa viene di necessità persuasa, quale invece non viene persuasa.

FEDRO Sarebbe bellissimo se fosse così, a quanto pare!

SOCRATE Pertanto, caro, ciò che verrà dimostrato o detto in altro modo non sarà mai detto o scritto con arte, né su questo né su un altro argomento. [271c] Ma quelli che oggi scrivono le arti dei discorsi che tu hai ascoltato sono scaltri, e pur conoscendo molto bene l'anima sono portati a dissimulare; perciò, prima che parlino e scrivano in questo modo, non lasciamoci convincere da loro, credendo che scrivano con arte.

FEDRO Qual è questo modo?

SOCRATE Già usare le espressioni appropriate non è cosa facile; ma per quanto mi è possibile voglio dirti come bisogna scrivere, se si intende farlo con arte.

FEDRO Dillo dunque.

SOCRATE Poiché la forza del discorso sta nella guida delle anime, chi vuole essere esperto di retorica [271d] deve sapere quante forme ha l'anima. Esse sono tantissime e di svariate qualità, e di conseguenza alcuni uomini sono di un certo tipo, altri di un altro; e dato che le forme dell'anima risultano così divise, a loro volta sono tantissime anche le forme dei discorsi, ciascuna di tipo diverso. Per questo gli uomini di un certo tipo si lasciano facilmente persuadere da discorsi di un certo tipo su determinati argomenti, mentre gli uomini di un altro tipo, sempre per questo motivo, sono difficili da persuadere. Così chi vuole diventare retore deve innanzitutto tenere in adeguata considerazione queste cose, poi, osservando il loro modo di essere e di operare all'atto pratico, [271e] dev'essere in grado di seguirle acutamente con le sue facoltà intellettive, altrimenti non avrà mai niente più dei discorsi che ascoltava quando frequentava un maestro. E quando sappia dire in modo adeguato quale genere di uomo viene persuaso e da quali discorsi, e sia in grado di accorgersi della sua presenza e di provare a se stesso che [272a] si tratta di quell'uomo e di quella natura sulla quale vertevano a suo tempo i discorsi, e poiché ora è di fatto presente deve riferirle questi discorsi nella maniera prevista, per persuaderla di determinate cose, una volta che dunque sia in possesso di tutti questi requisiti, sappia cogliere i momenti giusti in cui bisogna parlare e quelli in cui bisogna trattenersi e sappia discernere l'opportunità e l'inopportunità del parlare conciso, commovente o indignato e di tutte le altre forme di discorso che ha appreso, allora l'arte è realizzata in modo bello e compiuto, prima no. Ma se uno manca di una qualsiasi di queste cose [272b] quando parla, insegna o scrive, e afferma di parlare con arte, vince chi non si lascia persuadere. «E allora?», dirà forse il nostro scrittore. «Fedro e Socrate, la pensate così? Dobbiamo forse definire in altro modo l'arte

che è detta dei discorsi?».

FEDRO È impossibile in altro modo, Socrate; eppure sembra un lavoro non da poco.

SOCRATE Hai ragione. Proprio per questo bisogna rivoltare tutti i discorsi sottosopra ed esaminare se da qualche parte [272c] appare una via più facile e più breve per giungere ad essa, così da non procedere inutilmente per una via lunga e aspra, quando è possibile percorrerne una corta e liscia. Ma se hai da qualche parte un aiuto, per averlo ascoltato da Lisia o da qualcun altro, cerca di richiamarlo alla memoria e di dirlo.

FEDRO Così, per fare una prova, potrei, ma non me la sento, almeno adesso.

SOCRATE Vuoi dunque che io riferisca un discorso che ho ascoltato da alcuni che si occupano di queste cose?

FEDRO Perché no?

SOCRATE D'altronde, Fedro, si dice che è giusto riferire anche le ragioni del lupo.

FEDRO [272d] Allora fa' così anche tu.

SOCRATE Dunque, essi sostengono che non si devono magnificare e levare così in alto queste cose, con tanti giri di parole; infatti, come abbiamo detto anche all'inizio del discorso, chi intende essere sufficientemente esperto nella retorica non deve certo partecipare della verità circa questioni giuste e buone, o uomini tali per natura o per educazione, poiché nei tribunali non importa proprio niente a nessuno della verità su queste cose, ma importa solo ciò ch'è atto a persuadere: [272e] è il verosimile, a cui si deve applicare chi intende parlare con arte. Talvolta infatti non bisogna neanche esporre i fatti, a meno che non si siano svolti in maniera verosimile, ma solo quelli verosimili, sia nell'accusa sia nella difesa, e in genere chi parla deve seguire il verosimile, dopo aver detto tanti saluti alla verità; poiché è

appunto questo che, [273a] se percorre l'intero discorso, procura tutta quanta l'arte.

FEDRO Hai esposto, Socrate, proprio le ragioni che adducono quelli che danno a vedere di essere esperti nell'arte dei discorsi; mi sono ricordato che già in precedenza abbiamo toccato brevemente tale argomento, e sembra che ciò sia di enorme importanza per chi si occupa di queste cose.

SOCRATE Sicuramente hai studiato con precisione proprio Tisia: quindi Tisia ci dica anche questo, se per verosimile intende [273b] qualcosa di diverso da ciò che sembra ai più.

FEDRO E che altro?

SOCRATE E avendo fatto questa scoperta, a quanto pare, di saggezza e d'arte insieme, ha scritto che se un uomo debole e coraggioso, che ha percosso un uomo forte e vile e gli ha portato via il mantello o qualcos'altro, viene condotto in tribunale, nessuno dei due deve dire la verità, ma il vile deve asserire di non essere stato percosso dal solo uomo coraggioso, questi deve confutare ciò ribattendo che erano loro due soli, e servirsi del seguente argomento: [273c] «Come avrei potuto io, data la mia condizione, mettere le mani addosso a una persona come lui?». L'altro non ammetterà la propria viltà, ma cercando di dire qualche altra menzogna offrirà subito materia di confutazione all'avversario. E anche negli altri campi le cose dette con arte sono più o meno di questo genere. Non è così, Fedro?

FEDRO Come no?

SOCRATE Ahimè, sembra che abbia fatto la scoperta davvero sensazionale di un'arte nascosta, Tisia o chiunque altro sia e da qualunque luogo si compiaccia di trarre il nome! Ma a costui, amico, dobbiamo dire o no.

FEDRO [273d] Cosa?

SOCRATE Questo: «O Tisia, da tempo noi, prima ancora che tu venissi qui, ci trovavamo a dire che questo verosimile

viene a nascere nei più per somiglianza col vero; e poco fa abbiamo spiegato che chi conosce la verità sa scoprire benissimo le somiglianze. Perciò, se hai qualcos'altro da dire sull'arte dei discorsi, lo ascolteremo; altrimenti daremo credito a ciò che abbiamo esposto or ora, cioè che se uno non enumererà [273e] le nature di coloro che lo ascolteranno, e non sarà in grado di dividere gli esseri secondo le forme e di raccoglierli uno per uno in un'idea, non sarà mai esperto nell'arte dei discorsi, per quanto è possibile a un uomo. E non potrà mai acquisire queste capacità senza molta applicazione; ad essa il sapiente dovrà indirizzare i suoi sforzi non per parlare e agire con gli uomini, ma per poter dire cose che siano gradite agli dèi e fare ogni cosa in modo a loro gradito, per quanto è nelle sue facoltà. Infatti i più saggi tra noi, Tisia, dicono che chi ha intelletto deve prendersi cura di compiacere non i compagni di schiavitù, [274a] se non in modo accessorio, ma i padroni buoni e che discendono da uomini buoni. Perciò, se la strada è lunga, non meravigliartene, in quanto per raggiungere grandi traguardi bisogna percorrerla, non come credi tu. D'altronde, come dice il nostro discorso, anche queste fatiche diventeranno bellissime grazie a quei traguardi, se uno lo vuole».

FEDRO Mi pare che si stia parlando in modo bellissimo, Socrate, se davvero qualcuno ne è capace.

SOCRATE Ma per chi intraprende azioni belle è bello anche [274b] soffrire, qualunque cosa gli tocchi di soffrire.

FEDRO Sicuro.

SOCRATE Quanto si è detto a proposito dell'arte e della mancanza di arte nel fare discorsi sia dunque sufficiente.

FEDRO Come no?

SOCRATE Rimane la questione della convenienza e della non convenienza della scrittura, quando essa vada bene e quando invece sia sconveniente. O no?

FEDRO Sì.

SOCRATE Sai allora come, nell'ambito dei discorsi, potrai acquistarti il massimo favore di un dio con le tue azioni e le tue parole?

FEDRO Per niente. E tu?

SOCRATE [274c] Io posso raccontarti una storia tramandata dagli antichi; il vero essi lo sanno. E se noi lo trovassimo da soli, ci importerebbe ancora qualcosa delle opinioni degli uomini?

FEDRO Hai fatto una domanda ridicola! Ma racconta ciò che dici di aver udito.

SOCRATE Ho sentito dunque raccontare che presso Naucrati, in Egitto,[64] c'era uno degli antichi dèi del luogo, al quale era sacro l'uccello che chiamano ibis; il nome della divinità era Theuth.[65] Questi inventò dapprima i numeri, il calcolo, [274d] la geometria e l'astronomia, poi il gioco della scacchiera e dei dadi, infine anche la scrittura. Re di tutto l'Egitto era allora Thamus e abitava nella grande città della regione superiore che i Greci chiamano Tebe Egizia, mentre chiamano il suo dio Ammone.[66] Theuth, recatosi dal re, gli mostrò le sue arti e disse che dovevano essere trasmesse agli altri Egizi; Thamus gli chiese quale fosse l'utilità di ciascuna di esse, e mentre Theuth le passava in rassegna, a seconda che gli sembrasse parlare bene oppure no, [274e] ora disapprovava, ora lodava. Molti, a quanto si racconta, furono i pareri che Thamus espresse nell'uno e nell'altro senso a Theuth su ciascuna arte, e sarebbe troppo lungo ripercorrerli; quando poi fu alla scrittura, Theuth disse: «Questa conoscenza, o re, renderà gli Egizi più sapienti e più capaci di ricordare, poiché con essa è stato trovato il farmaco della memoria e della sapienza». Allora il re rispose: «Ingegnosissimo Theuth, c'è chi sa partorire le arti e chi sa giudicare quale danno o quale vantaggio sono destinate ad arrecare a chi intende servirsene. ora tu, [275a] padre della

scrittura, per benevolenza hai detto il contrario di quello che essa vale. Questa scoperta infatti, per la mancanza di esercizio della memoria, produrrà nell'anima di coloro che la impareranno la dimenticanza, perché fidandosi della scrittura ricorderanno dal di fuori mediante caratteri estranei, non dal di dentro e da se stessi; perciò tu hai scoperto il farmaco non della memoria, ma del richiamare alla memoria. Della sapienza tu procuri ai tuoi discepoli l'apparenza, non la verità: ascoltando per tuo tramite molte cose senza insegnamento, crederanno di conoscere molte cose, [275b] mentre per lo più le ignorano, e la loro compagnia sarà molesta, poiché sono divenuti portatori di opinione anziché sapienti».

FEDRO Socrate, tu pronunci con facilità discorsi egizi e di qualsiasi paese tu voglia!

SOCRATE E pensa che alcuni, mio caro, hanno asserito che i primi discorsi profetici nel tempio di Zeus a Dodona venivano da una quercia! Agli uomini di allora, dato che non erano sapienti come voi giovani, bastava, nella loro semplicità, ascoltare una quercia o una roccia, purché dicessero il vero; [275c] ma forse per te fa differenza chi è colui che parla e da dove viene. Non miri infatti solamente a questo, se le cose stanno così o diversamente?

FEDRO Hai colto nel segno, e mi sembra che riguardo alla scrittura le cose stiano come dice il re di Tebe.

SOCRATE Allora chi crede di tramandare un'arte con la scrittura, e chi a sua volta la riceve nella convinzione che dalla scrittura deriverà qualcosa di chiaro e di saldo, dev'essere ricolmo di molta ingenuità e ignorare realmente il vaticinio di Ammone, se pensa che i discorsi scritti siano qualcosa in più [275d] del riportare alla memoria di chi già sa ciò su cui verte lo scritto.

FEDRO Giustissimo.

SOCRATE Poiché la scrittura, Fedro, ha questo di potente, e, per la verità, di simile alla pittura. Le creazioni della pittura ti stanno di fronte come cose vive, ma se tu rivolgi loro qualche domanda, restano in venerando silenzio. La medesima cosa vale anche per i discorsi: tu potresti anche credere che parlino come se avessero qualche pensiero loro proprio, ma se domandi loro qualcosa di ciò che dicono coll'intenzione di apprenderla, questo qualcosa suona sempre e solo identico. E, una volta che è scritto, [275e] tutto quanto il discorso rotola per ogni dove, finendo tra le mani di chi è competente così come tra quelle di chi non ha niente da spartire con esso, e non sa a chi deve parlare e a chi no. se poi viene offeso e oltraggiato ingiustamente ha sempre bisogno dell'aiuto del padre, poiché non è capace né di difendersi da sé né di venire in aiuto a se stesso.

FEDRO Anche queste tue parole sono giustissime.

SOCRATE [276a] E allora? Vogliamo considerare un altro discorso, fratello legittimo di questo, in che modo nasce e quanto è per sua natura migliore e più potente di questo?

FEDRO Qual è questo discorso e come, secondo te, nasce?

SOCRATE È quello che viene scritto mediante la conoscenza nell'anima di chi apprende; esso è in grado di difendersi da sé, e sa con chi bisogna parlare e con chi tacere.

FEDRO Intendi il discorso vivente e animato di chi sa, del quale quello scritto si può a buon diritto definire un'immagine.

SOCRATE [276b] Per l'appunto. Ora dimmi questo: l'agricoltore che ha senno pianterebbe seriamente d'estate nei giardini di Adone[67] i semi che gli stessero a cuore e da cui volesse ricavare frutti, e gioirebbe a vederli crescere belli in otto giorni, o farebbe ciò per gioco e per la festa, quand'anche lo facesse? E riguardo invece a quelli di cui si è preso cura sul serio servendosi dell'arte dell'agricoltura e

seminandoli nel luogo adatto, sarebbe contento che quanto ha seminato giungesse a compimento in otto mesi?

FEDRO [276c] Farebbe così, Socrate: sul serio per gli uni, diversamente per gli altri, come tu dici.

SOCRATE Dovremo dire che chi possiede la scienza delle cose giuste, belle e buone abbia meno senno dell'agricoltore con le sue sementi?

FEDRO Nient'affatto.

SOCRATE Allora non le scriverà seriamente nell'acqua nera, seminandole attraverso la canna assieme a discorsi incapaci di difendersi da sé con la parola, e incapaci di insegnare in modo adeguato la verità.

FEDRO No, almeno non è verosimile.

SOCRATE [276d] Infatti non lo è. Ma a quanto pare seminerà e scriverà i giardini di scrittura per gioco, quando li scriverà, serbando un tesoro da richiamare alla memoria per se stesso, nel caso giunga «alla vecchiaia dell'oblio»,[68] e per chiunque segua la sua stessa orma, e gioirà a vederli crescere teneri. E quando gli altri faranno altri giochi, ristorandosi nei simposi e in tutti i divertimenti fratelli di questi, egli allora, a quanto pare, invece che in essi passerà la vita a dilettarsi in ciò di cui parlo.

FEDRO [276e] È un gioco molto bello quello che dici, Socrate, rispetto all'altro che è insulso: il gioco di chi sa divertirsi coi discorsi, narrando storie sulla giustizia e sulle altre cose di cui parli.

SOCRATE Così è in effetti, caro Fedro: ma l'impegno in queste cose diventa, credo, molto più bello quando uno, facendo uso dell'arte dialettica, prende un'anima adatta, vi pianta e vi semina discorsi accompagnati da conoscenza, che siano in grado di venire in aiuto a se stessi e a chi li ha piantati [277a] e non siano infruttiferi, ma abbiano una semenza dalla quale nascano nell'indole di altri uomini altri

discorsi capaci di rendere questa semenza immortale, facendo sì che chi la possiede sia felice quanto più è possibile per un uomo.

FEDRO Ciò che dici è molto più bello.

SOCRATE Ora che siamo d'accordo su questo, Fedro, possiamo giudicare quelle altre questioni.

FEDRO Quali?

SOCRATE Quelle che volevamo indagare e per le quali siamo arrivati a questo punto, ossia esaminare il rimprovero rivolto a Lisia circa lo scrivere i discorsi [277b] e i discorsi stessi, quali fossero scritti con arte e quali senz'arte. Ciò che è conforme all'arte e ciò che non lo è mi sembra che sia stato chiarito opportunamente.

FEDRO Così almeno mi è parso: ma ricordami ancora una volta come abbiamo detto.

SOCRATE Se prima uno non conosce il vero riguardo a ciascun argomento su cui parla o scrive e non è in grado di definire ogni cosa in se stessa, e una volta che l'ha definita non sa dividerla secondo le sue specie fino ad arrivare a ciò che non è più divisibile, quindi, dopo aver scrutato a fondo allo stesso modo la natura dell'anima, trovando la specie adatta a ciascuna natura [277c] non dispone e regola il discorso secondo questo procedimento, offrendo discorsi variegati a un'anima variegata e dalla piena armonia, discorsi semplici a un'anima semplice, non sarà possibile, per quanto è conforme a natura, maneggiare con arte la stirpe dei discorsi né per insegnare né per persuadere, come il discorso fatto in precedenza ci ha chiaramente indicato.

FEDRO Risulta in tutto e per tutto così.

SOCRATE [277d] Riguardo poi alla questione se sia bello o turpe pronunciare e scrivere discorsi, e quando un rimprovero sia rivolto giustamente oppure no, non ha forse chiarito ciò che abbiamo detto poco fa…

FEDRO Cosa abbiamo detto?

SOCRATE Che se Lisia o altri ha mai scritto o scriverà su argomenti d'interesse privato o pubblico, proponendo leggi o scrivendo un'opera politica, nella convinzione che in ciò vi sia una grande solidità e chiarezza, allora il biasimo ricade su chi scrive, che lo si dica o meno: poiché il non distinguere realtà e sogno in ciò che è giusto [277e] e ingiusto, male e bene, non può davvero evitare di essere riprovevole, quand'anche tutta la gente lo apprezzasse.

FEDRO No di certo.

SOCRATE Chi invece ritiene che nel discorso scritto su qualsiasi argomento vi sia necessariamente molto gioco e che nessun discorso con pregio di grande serietà sia mai stato scritto né in versi né in prosa (e neanche pronunciato, come i discorsi dei rapsodi che sono recitati senza essere sottoposti a vaglio e non mirano a insegnare, ma a persuadere), ma che [278a] i migliori di essi siano realmente un mezzo per aiutare la memoria di chi già conosce l'argomento, e ritiene che solo nei discorsi sul giusto, sul bello e sul bene, pronunciati come insegnamento allo scopo di far apprendere e scritti realmente nell'anima, vi sia chiarezza, compiutezza e pregio di serietà; e inoltre è convinto che discorsi tali debbano essere detti suoi come se fossero figli legittimi, innanzitutto quello che reca in sé, nel caso si trovi che lo possiede, poi quelli che, discendenti e fratelli di questo, [278b] sono nati allo stesso modo nell'anima di altri uomini secondo il loro valore, e ai rimanenti manda tanti saluti; bene, un uomo siffatto, Fedro, è probabile che sia tale quale tu e io ci augureremmo di diventare.

FEDRO Io voglio e mi auguro in tutto e per tutto ciò che dici.

SOCRATE Dunque, per quanto riguarda i discorsi, ormai abbiamo scherzato abbastanza: tu ora va' da Lisia e digli che noi due siamo discesi alla fonte e al santuario delle Ninfe e

abbiamo ascoltato dei discorsi che ci ordinavano di riferire [278c] a Lisia e a chi altri componga discorsi, a Omero e a chi altri abbia composto poesia epica o lirica, e in terzo luogo a Solone e a chiunque nei discorsi politici abbia scritto dei testi con il nome di leggi, quanto segue: se ha composto queste opere sapendo com'è il vero e può soccorrerle quando ciò che ha scritto viene messo alla prova, e quando parla è in grado egli stesso di dimostrare la debolezza di quanto è stato scritto, una persona del genere non deve essere chiamato col nome di costoro, [278d] ma con un nome derivato da ciò a cui si è dedicato con serietà.

FEDRO Quale nome gli assegni dunque?

SOCRATE Chiamarlo sapiente, Fedro, mi sembra che sia cosa troppo grande e che si addica solo a un dio; chiamarlo invece filosofo o con un nome del genere sarebbe a lui più adatto e conveniente.

FEDRO E niente affatto fuori luogo.

SOCRATE Chi invece non possiede cose di maggior pregio di quelle che ha composto e ha scritto, rivoltandole su e giù per lungo tempo, [278e] incollandole l'una con l'altra o separandole, non lo dirai a buon diritto poeta o autore di discorsi o scrittore di leggi?

FEDRO Come no?

SOCRATE Riferisci dunque questo al tuo compagno!

FEDRO E tu? Cosa farai? Non bisogna lasciare da parte neanche il tuo compagno.

SOCRATE Chi è costui?

FEDRO Isocrate[69] il bello. Cosa riferirai a lui, Socrate? Come lo definiremo?

SOCRATE Isocrate è ancora giovane, Fedro: tuttavia voglio dire ciò che prevedo di lui.

FEDRO [279a] Che cosa?

SOCRATE Mi sembra che per doti naturali sia migliore a confronto dei discorsi di Lisia, e che inoltre sia temperato di un'indole più nobile. Perciò non ci sarebbe affatto da meravigliarsi se, col procedere dell'età, proprio grazie ai discorsi cui ora pone mano superasse più che se fossero fanciulli quanti mai si sono dedicati ai discorsi, e se inoltre questo non gli bastasse, ma uno slancio divino lo spingesse a cose ancora più grandi; giacché nell'animo di quell'uomo, caro amico, [279b] c'è una forma naturale di filosofia. Pertanto io riferisco queste cose da parte di questi dèi al mio amato Isocrate, tu fa' sapere quelle altre al tuo Lisia.

FEDRO Sarà così. Ma andiamo, poiché anche la calura si è fatta più mite.

SOCRATE Non conviene rivolgere una preghiera a questi dèi prima di metterci in cammino?

FEDRO Come no?

SOCRATE O caro Pan e voi altri dèi di questo luogo, concedetemi di diventare bello dentro, e che tutto ciò che ho di fuori sia in accordo con ciò che ho nell'intimo. [279c] Che io consideri ricco il sapiente e possegga tanto oro quanto nessun altro, se non chi è temperante, possa prendersi e portar via.[70]

Abbiamo bisogno di qualcos'altro, Fedro? Da parte mia si è pregato in giusta misura.

FEDRO Fa' questo augurio anche per me; le cose degli amici sono comuni.

SOCRATE Andiamo!

1. Celebre oratore ateniese vissuto tra il V e il IV secolo, di cui restano 34 orazioni giudiziarie. Il discorso sull'amore che gli viene attribuito nel dialogo è probabilmente fittizio. Il padre Cefalo, originario della Sicilia, aveva una fabbrica

d'armi al Pireo; nella sua casa è ambientata la *Repubblica.*

2. Noto medico dell'epoca.

3. Epicrate era un oratore democratico; Morico, forse il proprietario precedente della casa, era un cittadino ateniese che per le sue ricchezze e il suo lusso divenne frequente bersaglio dei poeti comici.

4. Pindaro, *Isthmia* I 2.

5. Erodico di Megara, divenuto poi cittadino di Selimbria, era un medico famoso per il suo regime di vita "salutistico"; Platone lo menziona anche nella *Repubblica* e nel *Protagora.*

6. I Coribanti erano i sacerdoti della dea Cibele, i cui culti erano caratterizzati da una forte valenza orgiastica.

7. Piccolo fiume che scorre vicino ad Atene.

8. Il dialogo è immaginato in piena estate, a mezzogiorno.

9. Borea, vento del nord, rapì Orizia, figlia di Eretteo, re di Atene; in cambio concesse agli Ateniesi il suo favore nelle battaglie navali. Farmacea, citata poco sotto, era una ninfa cui era sacra la fonte dell'Ilisso.

10. Demo dell'Attica.

11. Letteralmente 'colle di Ares', era un'altura in Atene dove aveva sede il più antico tribunale della città, formato dagli arconti usciti di carica.

12. Sono tutti esseri mitologici. Gli Ippocentauri o Centauri, nati dall'unione di Issione con una nube, erano metà uomo e metà cavallo. La Chimera era un mostro con tre teste, una di leone, una di capra spirante fuoco, una di serpente. Le Gorgoni, mostri marini, erano Steno, Euriale e Medusa; le prime due erano immortali, mentre Medusa, che aveva il potere di pietrificare con lo sguardo, era mortale e fu uccisa da Perseo. Pegaso era il cavallo alato nato dal sangue della testa di Medusa tagliata da Perseo; con il suo aiuto Bellerofonte uccise la Chimera.

13. «Conosci te stesso» era appunto il precetto scritto nel tempio di Apollo a Delfi.

14. Tifone o Tifeo, figlio di Gea e del Tartaro, era un drago dalle molte teste che emettevano fumo e fiamme; al termine di una dura lotta Zeus lo fulminò e lo scagliò sotto l'Etna. Il suo mito è ricordato in Esiodo, *Theogonia* 820 sgg. Da Tifone ha avuto origine il nome comune indicante un vento caldo portatore di tempeste. Nel testo greco c'è un gioco di parole, intraducibile in italiano, con il quale Tifone viene paretimologicamente accostato al participio di τύφω ('fumare', 'bruciare') e, tramite l'aggettivo privativo ατῦφος a τῦφος ('vanità', 'orgoglio', superbia'). Nel dialogo Platone fa uso più volte di simili giochi verbali, impossibili da mantenere nella traduzione, per creare paretimologie.

15. Alle Ninfe, divinità dei boschi e dei fiumi, Socrate in seguito attribuirà il dono dell'ispirazione. Acheloo, oltre ad essere un fiume della Grecia centrale, era anche dio dei fiumi.

16. Una locuzione simile ricorre in Omero, *Ilias* VIII 281; cfr. anche 264a.

17. Saffo è la famosa poetessa lirica di Lesbo vissuta tra il VII e il VI secolo a.C.,

autrice di carmi soprattutto d'amore omoerotico, divisi dagli Alessandrini in nove libri; di essi ci sono pervenuti un'ode intera, una quasi completa e parecchi frammenti di varia lunghezza. Anacreonte di Teo, lirico monodico del VI secolo, fu autore tra l'altro di poesie amorose dal tono leggero, di cui restano pochi frammenti. Non è invece possibile sapere a quali autori in prosa si allude nel passo.

18. Gli arconti ateniesi, al momento di entrare in carica, giuravano che se avessero trasgredito le leggi di Solone avrebbero innalzato a Delfi una statua d'oro della loro grandezza e peso.

19. Cipselo fu tiranno di Corinto nel VI secolo e fondò una dinastia di tiranni. L'offerta votiva cui si allude era forse una statua.

20. Immagine derivata dalla lotta: Fedro intende che Socrate a sua volta ha offerto il fianco a una critica.

21. Pindaro, fr. 105 Snell-Maehler (citato anche in *Meno* 76d).

22. Il testo greco gioca sull'assonanza tra λιγύς, 'dalla voce melodiosa', e Λιγύς, 'Ligure'. Questo gioco paretimologico è probabilmente alla base della leggenda secondo cui i Liguri erano amanti del canto.

23. Socrate istituisce un nesso paretimologico tra ἔρως e ῥώμη ('forza').

24. Il ditirambo, componimento lirico corale associato al culto di Dioniso, ai tempi di Platone era in piena decadenza. Qui, come a 241e, dove ricorre in opposizione alla poesia epica, il termine ha una connotazione negativa, indicando una forma di invasamento non ispirata da "mania" divina, e quindi non mediata dal *logos*.

25. L'immagine è ricavata da un gioco fatto con un coccio (ὄστρακον), nero da una parte e bianco dall'altra; i giocatori, divisi in due squadre, sceglievano un colore e a seconda di quello che risultava lanciando il coccio dovevano fuggire o inseguire. La metafora significa che l'amante, prima inseguitore, ora fugge l'amato.

26. Simmia, prima pitagorico, poi discepolo di Socrate, è uno degli interlocutori del *Fedone*

27. Ibico, fr. 310 Page. Poeta lirico corale del VI secolo a.C., di lui restano un'ode e pochi frammenti.

28. Stesicoro, poeta lirico corale, visse nel VI secolo a.C. Secondo una leggenda perse la vista per aver accusato Elena di infedeltà in un carme omonimo e la riacquistò per aver scritto la *Palinodia* (la 'Ritrattazione'), in cui sosteneva che Paride non aveva portato a Troia la vera Elena, ma un fantasma con le sue sembianze; questa versione del mito fu ripresa da Euripide nell'*Elena*. Omero invece, non avendo fatto la stessa cosa, rimase cieco. Allo stesso modo Socrate pronuncerà una ritrattazione del discorso precedente su Eros, nella quale solleverà il dio dalle accuse che gli aveva mosso.

29. A Delfi, in Beozia, c'era il più famoso santuario di Apollo, che dava i responsi per bocca della sua sacerdotessa, la Pizia; a Dodona, nell'Epiro, c'era un santuario di Zeus.

30. Questo nome designava in origine una, in seguito più sacerdotesse di Apollo,

di cui era nota l'ambiguità dei responsi; la più celebre era la Sibilla di Cuma, in Campania.

31. L'arte divinatoria, in greco μαντική, viene fatta derivare da μανικός, cioè 'affetto da mania'; il composto οἰονοιστική, di invenzione platonica, viene ricondotto a οἴησις ('opinione', 'credenza'), e accostato a οἰωνιστική, ovvero l''arte di trarre gli auspici' dal volo degli uccelli. Il gioco paretimologico, di cui si è provato a rendere ragione nella traduzione, è importante in quanto è funzionale al rovesciamento della tesi sostenuta da Lisia.

32. È il celebre mito dell'anima come una biga alata, metafora complessa e non facile da interpretare. Se infatti l'auriga rappresenta palesemente la ragione, non è del tutto chiaro il significato dei due cavalli; è poco soddisfacente l'interpretazione tradizionale, secondo cui il cavallo nero rappresenterebbe l'anima concupiscibile, quello bianco l'anima impulsiva, e l'intera immagine sarebbe da intendere come la tripartizione dell'anima che Platone teorizza nella *Repubblica* (IV 436a; IX 580d sgg.). Infatti nel *Timeo* (61a; 69a sgg.) si dice che anima concupiscibile e anima impulsiva sono mortali, mentre qui i due cavalli fanno parte proprio della struttura dell'anima immortale, come prova anche il fatto che essi si nutrono di nettare e ambrosia, cibo e bevanda degli dèi, e che tale struttura è comune sia all'anima umana sia a quella divina. È preferibile pensare che i cavalli indichino due componenti opposte connaturate comunque all'anima immortale, che l'auriga ha la funzione di conciliare per trovare un equilibrio.

33. Estia, dea del focolare, nella cosmologia antica veniva identificata col centro dell'universo, che era immobile; per questo essa, unica tra gli dèi, non viaggia per il cielo. Le divinità che guidano le dodici schiere sono probabilmente quelle olimpiche.

34. L'Iperuranio, il luogo 'oltre il cielo', è il mondo delle Idee. Luogo metafisico, immagine della sfera dell'intelligibile che nella sua immutabilità trascende la realtà sensibile, esso è raggiungibile solo dall'anima.

35. Adrastea, letteralmente 'l'inevitabile', in questo caso è una personificazione del destino; in *Respublica* V 451a impersonifica invece la vendetta. Viene qui esposto il destino escatologico delle anime e la teoria della metempsicosi, argomento che ha una più ampia trattazione con il mito di Er nel libro X della *Repubblica.* Nel *Fedro* l'assegnazione della vita futura è strettamente determinata dalla misura in cui le anime hanno contemplato la pianura della verità prima di tornare sulla terra, poiché ad esso corrisponde il grado di verità connesso alla vita in cui si reincarnano.

36. Altro gioco verbale basato su una paretimologia: il termine ἵμερος ('desiderio'), collegato per assonanza ad Eros, viene fatto derivare da ι-, radice di εἶμι ('andare'), μερ-, radice di μέρος ('parte'), ρο-, radice di ῥοή, ('flusso').

37. Gli Omeridi erano una scuola di aedi nell'isola di Chio che la tradizione voleva fondata dallo stesso Omero. Invenzione platonica sono sia i poemi segreti cui si allude ironicamente sia i due versi citati, nei quali c'è un gioco di parole tra Ἔρως e Πτέρως (epiteto scherzosamente coniato da πτερός, 'alato'), probabilmente

suggerito da quei passi omerici *(Ilias* I 403-404; XIV 291; XX 74) in cui si dice che gli dèi chiamano le cose in modo diverso dagli uomini.

38. È impossibile conservare nella traduzione il gioco tra il genitivo Διός ('di Zeus') e l'aggettivo δῖος, solitamente reso con 'splendente' o 'divino'.

39. Le Baccanti o Menadi erano le sacerdotesse di Dioniso.

40. Zeus, innamorato di Ganimede, bellissimo fanciullo frigio, in forma di aquila lo rapì sull'Olimpo, e ne fece il coppiere degli dèi. Per il gioco linguistico su ἵμερος cfr. la nota 36.

41. L'espressione significa che né la temperanza umana esaltata da Lisia, né la follia divina di per sé bastano a costruire una scienza nel senso pieno del termine, ma occorre una giusta mescolanza delle due cose; questo, in ultima analisi, può essere il senso del mito della biga alata. L'immagine agonistica, più che a tre differenti gare, allude probabilmente al fatto che per vincere nella lotta bisognava atterrare l'avversario tre volte.

42. Figlio di Cefalo e fratello di Lisia, fu vittima delle persecuzioni politiche sotto i Trenta tiranni.

43. Ad Atene la frequenza dei processi e l'assenza del patrocinio legale, che obbligava l'accusatore o l'accusato a parlare personalmente in giudizio, avevano fatto nascere la professione del logografo ('scrittore di discorsi'), che preparava su commissione i testi da pronunciare in tribunale; le orazioni di Lisia sono appunto la testimonianza della sua attività di logografo. Il termine ha nel contesto una connotazione negativa, tanto da essere poco sotto equiparato a sofista. Il parallelo torna a 266c, dove si allude ai compensi che i sofisti chiedevano per i loro insegnamenti.

44. L'espressione significa probabilmente che da una cosa semplice ne è derivata una difficile.

45. Figura storicamente indeterminata, Licurgo fu, secondo la tradizione, il legislatore di Sparta. Uomo politico e poeta, annoverato tra i sette saggi, Solone attuò, durante il suo arcontato (594593 a.C.), una riforma dello stato ateniese che prevedeva la divisione dei cittadini in classi in base al censo. Dario I, re di Persia dal 521 al 485 a.C., fu il promotore della prima guerra grecopersiana.

46. Il mito che segue è probabilmente creazione platonica. Il canto delle cicale è metafora dell'ispirazione a comporre discorsi ma anche del rischio, da parte dell'ascoltatore, di lasciarsene ammaliare senza sottoporli a vaglio critico, un atteggiamento passivo che le cicale stesse, intermediarie tra gli uomini e le Muse, non approvano.

47. Sulla scia del catalogo esiodeo (*Theogonia* 75 sgg.), le Muse qui citate hanno nomi parlanti: Tersicore è 'colei che gioisce dei cori', Erato è connessa con Eros, Calliope è 'dalla bella voce', Urania 'la celeste'.

48. Omero, *Ilias* II 361.

49. Per Spartano qui si intende una persona che dice la verità in modo franco e lapidario.

50. I “figli” di Fedro sono i discorsi che ha indotto gli altri a fare.

51. Nestore, il più vecchio dei guerrieri greci a Ilio, era famoso per la sua eloquenza persuasiva. Abile, e soprattutto astuto parlatore era notoriamente Odisseo. Anche Palamede, l’eroe che smascherò un tentativo di Odisseo di non partecipare alla guerra di Troia, era fornito di capacità oratorie.

52. Gorgia di Lentini, nato tra il 485 e il 480 a.C. e morto vecchissimo dopo il 380 a.C., fu uno dei principali esponenti della sofistica; a lui è dedicato l’omonimo dialogo di Platone. Delle sue numerose opere restano pochi ma significativi frammenti. Il sofista Trasimaco di Calcedonia, vissuto nel V secolo a.C., è uno dei personaggi della *Repubblica,* dove difende in modo combattivo la sua idea della giustizia come diritto del più forte. Teodoro di Bisanzio, attivo nella seconda metà del V secolo a.C., scrisse un trattato di retorica.

53. Allusione ironica a Zenone di Elea (V secolo a.C.) e ai paradossi con i quali cercava di confutare dialetticamente i concetti di molteplicità e movimento; famosi sono i paradossi della freccia e di Achille e la tartaruga.

54. Mida era il leggendario re della Frigia che per avidità di ricchezze chiese e ottenne da Dioniso di poter trasformare in oro tutto ciò che toccava; ma poiché anche tutto ciò che voleva mangiare o bere diventava oro, pregò il dio di liberarlo da questo dono funesto. L’epigramma citato è attribuito a Cleobulo di Lindo, uno dei sette saggi.

55. Poeta e sofista contemporaneo di Socrate.

56. Tisia fu maestro di Gorgia e iniziatore, assieme a Corace, della scuola retorica siciliana.

57. Prodico di Ceo, uno dei più importanti esponenti della sofistica, discepolo di Protagora e maestro di Socrate.

58. Ippia di Elide, il celebre sofista da cui prendono il titolo due dialoghi di Platone.

59. Polo di Agrigento e Licimnio di Chio furono discepoli di Gorgia; il primo è uno dei protagonisti del *Gorgia* di Platone. Nel passo si allude probabilmente a opere di retorica dei due sofisti, come poco sotto a proposito di Protagora.

60. Protagora di Abdera, protagonista dell’omonimo dialogo platonico, visse ad Atene nell’età periclea. Considerato il principale esponente della sofistica, è ricordato soprattutto per il suo agnosticismo religioso, che gli valse una condanna per empietà, e il suo relativismo, sintetizzato nella massima «l’uomo è misura di tutte le cose». Nulla ci rimane delle sue numerose opere.

61. Adrasto, il re di Argo che guidò la spedizione dei sette contro Tebe, è rappresentato da Eschilo nelle *Supplici* come abile oratore; l’epiteto «voce di miele» gli è già riferito da Tirteo (fr. 9, 8 Gentili-Prato). Adrasto è qui usato come eteronimo di un personaggio contemporaneo, forse un sofista. Anche Pericle, lo statista ateniese del V secolo che radicalizzò il processo democratico della polis portandola al massimo splendore, è qui ricordato, con un tocco d’ironia, per le sue capacità oratorie.

62. Anassagora di Clazomene (V secolo a.C.) visse per molti anni ad Atene, dove

ebbe come discepoli Pericle e lo stesso Socrate. Punto cardinale del suo pensiero è l'esistenza di un principio razionale che dà ordine al mondo, da lui chiamato νοῦς ('intelletto').

63. Ippocrate di Cos, vissuto tra il V e il IV secolo, fu il fondatore della medicina antica; l'epiteto di Asclepiade deriva da Asclepio, dio della medicina. Di lui e dei suoi discepoli resta un considerevole numero di scritti riuniti nel cosiddetto *corpus Hippocraticum.*

64. Città sul delta del Nilo, sede di un emporio commerciale greco.

65. Theuth o Thoth era il dio egizio dell'invenzione, che i Greci identificavano con Ermes; rappresentato con la testa di ibis, era scriba nel tribunale dei morti. Con questo mito Platone assegna alla scrittura un valore puramente "ipomnematico", ovvero la considera un mero supporto alla memoria, e non veicolo di sapienza; la trasmissione del vero sapere resta per lui affidata all'oralità dialettica.

66. «La regione superiore» è l'alto corso del Nilo. Thamus, leggendario re dell'Egitto, viene considerato un eteronimo dello stesso Ammone, una delle principali divinità egizie, venerata da una potente casta sacerdotale e identificata dai Greci con Zeus; poco sotto infatti (275c), la risposta da lui data a Theuth è chiamata «vaticinio di Ammone».

67. I «giardini di Adone» erano recipienti in cui d'estate si piantavano semi che nascevano entro otto giorni e subito morivano; il rito simboleggiava la morte prematura di Adone, il bellissimo giovane amato da Afrodite. Allo stesso modo i «giardini di scrittura», ovvero i discorsi scritti, devono essere intesi come una forma di gioco, poiché i veri discorsi latori di verità sono affidati alla dimensione orale.

68. Citazione poetica di autore ignoto.

69. Il retore Isocrate (436-338 a.C.) fondò ad Atene una scuola in competizione con l'Accademia platonica; di lui restano 21 orazioni. Isocrate era fautore di un'alleanza di tutte le città greche sotto la guida di Filippo di Macedonia, in vista di una spedizione contro i Persiani.

70. Pan, figlio di Ermes, era la principale divinità agreste del pantheon greco, venerata soprattutto in Arcadia; presiedeva alla pastorizia e per questo era rappresentato con sembianze caprine. Pan compare già a 263d come protettore del luogo assieme alle Ninfe, e per questo Socrate gli rivolge la preghiera conclusiva. «Oro» è da intendersi in senso metaforico come ricchezza della sapienza.

Ἀλκιβιάδης / Alcibiade

Socrate compie il suo primo vero approccio ad Alcibiade, e spiega il motivo per cui ha atteso tanto: il suo demone glielo ha vietato per tutto il tempo in cui Alcibiade dava prova della sua smisurata pienezza di sé e scoraggiava i suoi innamorati. Ora invece Alcibiade sta per dar sfogo alla sua ambizione tentando la carriera politica con il suo primo intervento in assemblea, e Socrate è l'unico in grado di aiutarlo.

Quale sarà l'oggetto dei consigli di Alcibiade in assemblea, quale il campo della sua competenza specifica? Può trattarsi solo di qualcosa che Alcibiade conosce, e può conoscerla per averla imparata. Il giovane ammette la sua incompetenza su una serie di questioni tecniche, e indica infine nelle scelte di pace e di guerra l'oggetto dei consigli che intende dare agli Ateniesi. Ma questi consigli comportano idee chiare sul giusto e sull'ingiusto: che cosa sia il giusto Alcibiade non lo ha imparato mai da altri né lo ha trovato da sé; ha sempre creduto *di saperlo. Non può averlo appreso per comunicazione naturale, per spontanea emulazione di comportamenti quotidiani osservati nella maggioranza degli altri uomini, perché non c'è nulla più dell'idea di giusto e ingiusto su cui l'opinone generalizzata sia meno disomogenea e contraddittoria. Alcibiade cerca una via d'uscita: non è il giusto ad essere perseguito in assemblea, bensì l'utile. Ma Socrate, col fuoco di fila delle sue domande, lo costringe ad ammettere che giusto e utile si identificano.*

Alcibiade è confuso, e si delinea così il problema centrale: la

sua ignoranza è del tipo peggiore, è l'incompetenza di chi non sa, ma non si rende conto di non sapere e presume di sapere. Questo vale in particolare per la sua nozione di giusto e ingiusto; e da questa condizione di ignoranza sono affetti praticamente tutti i pubblici amministratori, Pericle incluso. Di scarso respiro si rivela anche la seconda scappatoia cercata da Alcibiade: gli Ateniesi non sono meno ignoranti di lui, mentre sono meno dotati, perciò potrà facilmente averne ragione nel dibattito assembleare. Socrate indica al giovane i suoi veri antagonisti, gente di ben altra levatura: Spartani e Persiani, superiori per lignaggio e per sistemi educativi. Solo impegno e perizia, doti tipicamente greche e ateniesi, possono costituire un punto di superiorità, e vanno perciò coltivati e fatti progredire. Si profila dunque per Alcibiade e Socrate un problema da risolvere in comune: quali sono i veri obiettivi e i veri argomenti di competenza dell'uomo politico interessato al bene pubblico.

Il serrato argomentare di Socrate conduce al punctum dolens *dell'aporia: non è possibile arrivare a conclusioni soddisfacenti in merito al campo di applicazione dell'arte di amministrare e preservare lo Stato. Resta tuttavia l'impegno a migliorarsi, già indicato come centrale. L'area della necessaria conoscenza viene dunque definita, in sintonia col richiamo al famoso precetto delfico «conosci te stesso». È a «se stesso» che devono essere rivolte le nostre cure; ma non si tratta di ciò che ci appartiene, è piuttosto l'anima, e di quella struttura complessa che è l'anima, è la parte razionale, riflesso della divinità. Appunto dell'anima di Alcibiade Socrate si è innamorato, ed è interessato al suo progresso e alla sua cura; questa è l'unica via per raggiungere la capacità di governare gli uomini con virtù e saggezza. Alcibiade è convinto e pronto; Socrate unisce alla soddisfazione per l'amore di Alcibiade una dolente e premonitrice nota di apprensione per il destino comune di maestro e discepolo, in procinto di fare i conti con i*

condizionamenti imposti dalla «forza della città».

Dialogo di apertura nella quarta delle tetralogie ordinate dall'erudito d'età tiberiana Trasillo, l'Alcibiade I *(o* Alcibiade maggiore, *per distinguerlo dall'omonimo dialogo che segue) ha subito nel corso degli studi moderni pesanti attacchi in merito alla sua autenticità. I dubbi appaiono tuttavia nel complesso meno motivati rispetto a quelli che si possono sollevare a proposito dell'*Alcibiade II. L'Alcibiade I *mantennesempre, tra l'altro, unasua precisa collocazione nell'ambito della riflessione dell'Accademia e poi dei neoplatonici; fu oggetto di vari commenti, tra cui quelli, a noi conservati, di Proclo e di Olimpiodoro.*

*Platone suggerisce per la scena dell'*Alcibiade I *una data tra il 432 e il 430 a.C., quando Alcibiade aveva 18 o 20 anni ed era in procinto di tentare l'avventura politica, dopo gli anni (dal 447 al 434/3 a.C.) passati sotto la tutela di Pericle (che morirà nel 429 a.C.). Per quanto concerne l'epoca di composizione del dialogo, l'indagine stilometrica tende ad assegnare l'*Alcibiade I *alla fase dei cosiddetti dialoghi giovanili, "socratici" o "aporetici", il cui periodo di elaborazione si collocherebbe tra la morte di Socrate e il primo viaggio di Platone a Siracusa (399-388 a.C.). Si è pensato in particolare al presunto soggiorno a Megara, presso il condiscepolo ed amico Euclide: il momento storico e il punto d'osservazione sembrano adattarsi alla temperie politica del dialogo. Emerge con una certa evidenza nelle battute dell'*Alcibiade I *una riflessione critica di fondo, con inequivocabili venature polemiche, sulla classe politica ateniese della democrazia restaurata, caratterizzata dallo strapotere dei* ῥήτορες, *i mestieranti della politica, interlocutori privilegiati dell'emergente insegnamento isocrateo, i quali non avevano agli occhi di Platone alcun titolo per ricoprire il loro ruolo, ma solo una presuntuosa inconsapevolezza della propria ignoranza. Ma altrettanto puntuale appare l'allusione retrospettiva alla democrazia radicale del V secolo, specie nelle*

sue ultime fasi: allusione forte, che va ben oltre la scontata indicazione fornita dalla cornice cronologica.

Tutta la prima parte del dialogo è in effetti imperniata sul tema tipicamente socratico della competenza, *o meglio* dell'assenza di competenza e specializzazione *nei personaggi politici, da cui si sviluppa naturalmente il richiamo all'idea di accortezza, di perizia come obiettivo primario dell'impegno personale al miglioramento. E appunto, all'interno di questa progressione verso l'aporia dell'indirizzo da seguire per chi parte dalla condizione peggiore, l'ignoranza di chi non sa e crede di sapere, tipica dell'amministratore pubblico («non sei il solo ad aver sofferto questo male, ma anche la maggior parte di coloro che amministrano gli affari di questa città, ad eccezione di pochi e forse del tuo tutore Pericle»: 118b), appare di estremo interesse il ripetuto riferimento a Pericle. Pericle è in realtà incapace di rendere saggio alcun cittadino, a cominciare dai suoi stessi figli (118d-e; cfr.* Meno *94b). Una negazione netta, che per essere colta in tutte le sue reali implicazioni va probabilmente vista in stretta connessione con un momento centrale nelle battute conclusive della ricerca "comune" di Socrate e Alcibiade: «non è dunque di mura né di triremi né di cantieri navali ciò di cui hanno bisogno le città, o Alcibiade, se vogliono essere felici, né di popolazione né di grandezza, se manca la virtù» (134b); un passo, quest'ultimo, che non può non richiamare alla nostra mente il succo della condanna globale dell'esperienza democratica imperialista, incarnata da Pericle e dagli altri grandi statisti del V secolo, che Platone pronuncerà senza mezzi termini nel* Gorgia: *«senza* σωφροσύνη *e giustizia hanno rimpinzato la città di porti, di arsenali, di mura, di tributi e di altre scempiaggini del genere» (519a; cfr. 517c).*

L'Alcibiade i *si inserisce dunque nel quadro di un ripensamento complessivo di ideologie e prassi politiche ateniesi radicate nel V secolo; al suo interno operano le suggestioni*

esercitate per un verso dall'onnivalente modello spartano, e per l'altro da un nuovo referente politico, l'ideale monarchico che prepotentemente si apre un varco nell'immaginario greco del IV secolo, attraverso un modello – la dinastia achemenide – la cui forza di attrazione ci è ben nota dalla riflessione senofontea.

Il personaggio di Alcibiade nel dialogo platonico tiene, per così dire, fede al marchio di ambiguità e inafferrabilità che ben si adattano all'Alcibiade storico. In particolare, stupisce la sua eccessiva malleabilità di fronte all'argomentare socratico, che ne fa senza dubbio un antagonista un po' evanescente. Tuttavia una certa schematicità può essere ritenuta funzionale al rilievo assoluto che vuol essere attribuito all'aspetto dell'irruente ambizione di Alcibiade, focalizzata nel momento sorgivo del primo giovanile cimento in assemblea. Una rappresentazione in cui vengono sapientemente ad annodarsi l'efficacia e la presa immediata dell'insegnamento socratico e però insieme la prefigurazione del suo fallimento, inevitabile nel caso di un confronto diretto con la ἕξις la 'disposizione comportamentale' caratterizzante – e a tutti ben nota – del personaggio ateniese più discusso nell'ultimo ventennio del V secolo. Le motivazioni profonde del dialogo sembrano in sostanza due. Da una parte, Platone rivela un interesse di tipo biografico per quanto attiene al peso specifico della personalità *di Alcibiade nel condizionare in modo determinante sviluppi futuri, preannunciati da Socrate stesso con movenze di scongiuro (132a, 135e); dall'altra, a questo interesse si lega l'occasione di presentare in forma paradigmatica il rapporto tra Socrate e i giovani connotati da aspirazioni politiche. Significativo in proposito un elemento invocato talora a sostegno di un presunto carattere spurio del dialogo, ossia l'analogia con altri interventi di Socrate, di cui dà notizia Senofonte nei* Memorabili, *nei confronti di giovani intenzionati a gettarsi a capofitto nell'agone assembleare senza adeguata preparazione (Glaucone: III6,1 sgg.; Eutidemo: IV2). In realtà l'episodio di Glaucone, fratello più giovane di Platone,*

che prima di essere distolto da Socrate si espone al pubblico ludibrio per la sua precoce e intempestiva smania assembleare («tirato giù dalla tribuna e rendendosi ridicolo»), può aver ispirato Platone molto più di quanto comunemente si pensi.

Un intreccio coinvolgente di tema pederotico e tema politico caratterizza il dialogo nel suo complesso. Sono state messe in luce e analizzate dalla critica analogie sostanziali e connessioni speculari col Simposio *(212c sgg.), nella celebre scena dell'irruzione nella sala del banchetto di un Alcibiade alticcio e impegnato a motivare pubblicamente i suoi sentimenti per Socrate. Nel* Simposio *è Alcibiade a parlare del suo amore per Socrate, ma significativa è l'allusione esplicita al fallimento del proprio impegno a prendersi cura di sé, prepararsi e progredire sotto la tutela di Socrate prima di avventurarsi nella vita politica, e al "tradimento", in nome dell'ambizione, al minimo* distacco *dal maestro («non sono capace di controbattere che ciò che lui pretende non si debba fare; ma, appena mi allontano da lui, sono vinto dall'ambizione di onori pubblici. Lo tradisco come uno schiavo fuggitivo e lo abbandono»: 216b). Si tratta del rischio che Socrate con tono apotropaico paventa a più riprese, come s'è detto, nell'*Alcibiade I. *È chiaro che ci troviamo nella stessa temperie politico-culturale che ha prodotto la famosa difesa d'ufficio, elaborata nei* Memorabili *senofontei (i2, 12-48), dall'accusa più grave rivolta a Socrate sotto il profilo dell'attualità politica, quella di aver contribuito a plasmare i Crizia e gli Alcibiadi.*

*È probabile dunque che la genesi prima dell'*Alcibiade *platonico debba essere individuata nel clima di giustificazione e difesa generalizzata del Socrate "politico", le cui tracce sono ben visibili nei decenni successivi alla condanna del maestro. Si può parlare come è noto di una sorta di crociata socratica, in risposta ad attacchi imperniati fondamentalmente sul rapporto del maestro con personaggi politici totalmente screditati nel clima della democrazia restaurata; attacchi come quelli*

*contenuti nell'*Accusa a Socrate *di Policrate (di poco successiva alla ricostruzione delle Lunghe Mura ad opera di Conone, 393/2 a.C.). Alla stessa temperie culturale e apologetica appartenevano i vari* Alcibiade *di Antistene, di Eschine socratico, di Fedone d'Elide, di Euclide.*

Funzionale alla giustificazione politica di Socrate appare anche il particolare non trascurabile della conoscenza d'antica data che si presuppone tra i due dialoganti; laddove, in casi analoghi (Carmide, Liside), *l'incontro con un giovane, in cui entri in gioco quindi anche il tema pederotico, è sempre il* primo incontro: *Socrate è rappresentato nel tentativo di intervenire sul carattere di Alcibiade specificamente quando questo intervento* avrebbe potuto *indirizzare rettamente l'operato politico del giovane proprio al suo primo approccio alla vita pubblica: ma il fallimento è già prefigurato nel fallimento – di cui Socrate è ben consapevole – degli* ἐρασταί *('amanti') in precedenza delusi da Alcibiade; e l'ammissione della propria insanabile tendenza all'infedeltà e al tradimento sulla bocca di Alcibiade nel* Simposio *sta lì a confermare la valenza inequivocabile, nella struttura del dialogo, delle sue precisazioni introduttive (da non ritenere quindi generiche o casuali): puntuali indicazioni dei presupposti della sconfitta incolpevole di Socrate, una sconfitta annunciata.*

UMBERTO BULTRIGHINI

SOCRATE [103a] Figlio di Clinia, penso che tu ti meravigli del fatto che io, che pure fui il tuo primo amante,[1] mentre gli altri hanno smesso di frequentarti, sono il solo a non allontanarmi, e poi mentre gli altri ti importunavano con i loro discorsi, io invece in tanti anni non ti ho mai neppure rivolto la parola. La ragione di questo comportamento non è di natura umana, è un impedimento di origine divina,[2] la cui forza avrai modo di conoscere anche in appresso. Tuttavia ora, [103b] dal momento che questo impedimento ha smesso di opporsi, ecco, sono venuto; e nutro la speranza che anche in avvenire non si opporrà. Ebbene, con un'attenta osservazione per tutto questo tempo, credo di aver capito quale fosse il tuo comportamento nei confronti dei tuoi amanti: infatti, pur essendo molti e nonostante fossero pieni di sé,[3] non ce n'era uno che, superato da te in arroganza, non sia fuggito. [104a] La ragione di questo tuo insuperbire voglio spiegarla. Tu dici di non aver bisogno di nessuno per nessuna cosa: ciò che hai è molto, per cui non hai bisogno di nulla, a cominciare dal corpo, per finire con l'anima; e difatti innanzi tutto pensi di essere bellissimo e imponente, e che su questo non menti, certo, è chiaro a chiunque; in secondo luogo pensi di appartenere a una delle famiglie più rigogliose della tua città, che è la più grande tra le città greche; e [104b] là per parte di padre hai amici e parenti in grandissimo numero e tra i più nobili, che in caso di bisogno sarebbero pronti a servirti; e quelli che hai per parte di madre non sono da meno né meno numerosi.[4] Tra tutte quelle che ho enumerato la potenzialità maggiore che tu ritieni di avere a disposizione è Pericle figlio di Santippo, che tuo padre lasciò come tutore tuo e di tuo fratello; Pericle che può fare ciò che vuole non solo in questa città, ma in tutta la Grecia e tra numerose e

potenti stirpi barbare. Aggiungerò anche che sei nel novero dei [104c] ricchi, ma mi sembra che per questo aspetto ti inorgoglisci meno che per il resto. Insuperbito per tutti questi privilegi, l'hai fatta da padrone sui tuoi amanti ed essi, essendo inferiori, rimasero sopraffatti, e la cosa non ti è sfuggita: ed è per questa ragione, lo so bene, che ti chiedi meravigliato quali considerazioni io stia mai facendo per cui non mi sbarazzo del mio amore, e quale speranza io nutra per cui persisto mentre gli altri sono fuggiti.

ALCIBIADE Ma forse, Socrate, tu non sai che [104d] mi hai preceduto di poco. Infatti avevo in mente di avvicinarmi io per primo per farti proprio queste domande, che cosa vuoi mai e mirando a quale aspettativa mi importuni, sempre presente con la più tenace ostinazione, dovunque io sia: e in realtà mi chiedo sbigottito che cosa sia mai questo tuo modo di agire e mi farebbe molto piacere saperlo.

SOCRATE Allora mi ascolterai, probabilmente, e con interesse, se davvero, come dici, desideri sapere cosa io abbia in mente, e contando sul fatto che mi ascolterai e sarai paziente, io parlo.

ALCIBIADE Certamente. Suvvia, parla.

SOCRATE [104e] Attento allora: perché non dovrebbe far meraviglia se, come ho fatto fatica a cominciare, allo stesso modo facessi fatica anche a smettere.

ALCIBIADE Parla, buon Socrate: ti ascolterò.

SOCRATE Dovrei parlare. Certo è difficile per un amante presentarsi a un uomo che non cede agli amanti, tuttavia devo avere il coraggio di esprimere il mio pensiero. infatti se io, Alcibiade, ti avessi visto soddisfatto di quei privilegi che ho appunto esposto poco fa e convinto di dover trascorrere la vita nelle condizioni che questi comportavano, avrei già da tempo desistito dal mio amore, [105a] per lo meno in cuor mio ne sono convinto; tuttavia ora rivelerò altri pensieri tuoi

nei confronti di te stesso, per cui capirai anche che non ho mai cessato di rivolgere a te la mia mente. Penso infatti che se un dio ti dicesse: «Alcibiade, preferisci vivere con ciò che hai adesso o morire subito se non hai la possibilità di ottenere cose più grandi?», credo, sceglieresti di morire; ma su quale speranza ora fondi la tua vita te lo dirò. Tu pensi che non appena ti presenterai [105b] al popolo degli Ateniesi – e questo avverrà tra pochissimi giorni –, dopo esserti dunque fatto avanti mostrerai agli Ateniesi che meriti di essere onorato come né Pericle né nessun altro di coloro che ci sono mai stati prima hanno meritato, e quando avrai dimostrato ciò acquisterai un potere grandissimo in questa città; e se sarai potente qui, lo sarai anche tra gli altri Greci, e non soltanto tra i Greci, ma anche tra i barbari che abitano il nostro stesso continente. E se poi quello stesso dio ti dicesse che devi regnare qui in Europa, [105c] ma che non ti sarà concesso di passare in Asia né di interferire con gli affari di laggiù, immagino che neppure a queste condizioni soltanto vorresti vivere, non potendo riempire del tuo nome e della tua potenza, per così dire, tutta l'umanità. Credo che a tuo giudizio, eccettuati Ciro e serse,[5] non è mai esistito nessun uomo degno di considerazione. che sia questa la speranza che nutri lo so con certezza e non è una supposizione. Forse allora mi chiederai, ben sapendo che quel che dico è vero: «Ma che ha a che fare questo, Socrate, [105d] col tuo discorso? [quello che dicevi mi avresti fatto, sul motivo per cui non mi abbandoni?]».[6] Te lo dirò, caro figlio di clinia e di Dinomache. il fatto è che è impossibile per te realizzare senza di me tutti questi progetti: tanto grande è il potere di cui credo di disporre sui tuoi interessi e sulla tua persona; ed è per questo, ritengo, che il dio per tanto tempo mi ha impedito di parlarti, e io, per parte mia, ho atteso che me lo permettesse. Perché se tu riponi le tue speranze nella città, pensando di mostrare [105e] che hai grandissimo valore per

essa e dopo averlo dimostrato speri di poter aver subito un grandissimo potere, così io spero, dal canto mio, di avere moltissimo potere presso di te, una volta che ti avrò provato quanto io sia ti prezioso, al punto che né il tuo tutore né i tuoi parenti né nessun altro sarà in grado di farti acquistare la potenza che desideri, nessuno, eccetto me, naturalmente con l'aiuto del dio». Finché eri troppo giovane e prima che una speranza di tale ampiezza ti invadesse, come penso, il dio non mi autorizzava a parlarti, perché non [106a] lo facessi senza uno scopo. Adesso invece me ne dà agio, perché ora potresti darmi ascolto.

ALCIBIADE A dire la verità, o Socrate, mi sembri ancora più strano, da che ti sei messo a parlare, rispetto a quando mi seguivi in silenzio; sebbene lo fossi abbastanza anche allora dall'aspetto. Se io dunque coltivi o no questi pensieri, a quanto sembra, tu hai già deciso, e se anche sostenessi di no, non avrei nessuna possibilità in più di convincerti. E sia dunque. Ammettiamo che io abbia realmente questi disegni nella mente. Puoi spiegarmi in che modo si realizzeranno grazie a te e non potrebbero andare a buon fine senza di te? Puoi dirmelo?

SOCRATE [106b] Mi chiedi forse se posso fare un lungo discorso, come quelli che sei abituato ad ascoltare? Non è questo il mio modo di fare. Sarei invece, credo, in grado di dimostrarti che le cose stanno così, se tu volessi concedermi un solo piccolo favore.

ALCIBIADE Se non intendi un favore troppo gravoso, acconsento.

SOCRATE Secondo te è difficile rispondere a delle domande?

ALCIBIADE Non è difficile.

SOCRATE E allora rispondi.

ALCIBIADE Chiedi pure.

SOCRATE Dunque, ti interrogo col presupposto che tu abbia in mente le cose che a mio dire tu [106c] hai in mente?

ALCIBIADE E sia così, se vuoi, perché insieme io sappia anche cosa dirai.

SOCRATE Coraggio, dunque. Tu hai in mente, come io sostengo, di farti avanti tra non molto in mezzo per dare dei consigli agli Ateniesi. Se allora, al momento di salire sulla tribuna, io ti trattenessi e ti chiedessi: «Alcibiade, su che cosa hanno in mente di deliberare gli Ateniesi, visto che ti stai alzando per consigliarli? Forse su questioni che tu conosci meglio di loro?», che mi risponderesti?

ALCIBIADE [106d] Ti direi che in effetti il motivo è che si tratta di una questione che conosco meglio di loro.

SOCRATE È dunque a proposito di cose che ti trovi a conoscere, che sei un buon consigliere?

ALCIBIADE E perché no?

SOCRATE E dunque tu sai solo cose che hai appreso da altri o che hai trovato da te stesso?

ALCIBIADE Quali altre in effetti?

SOCRATE È dunque possibile che tu abbia appreso o trovato una cosa qualsiasi senza volerla apprendere o cercare da te stesso?

ALCIBIADE No, è impossibile.

SOCRATE E che? avresti acconsentito a cercare o ad apprendere ciò che pensavi di sapere già?

ALCIBIADE No, sicuramente.

SOCRATE [106e] Ebbene, ciò che tu ti trovi a sapere adesso, c'è stato un tempo in cui non pensavi di saperlo?

ALCIBIADE Necessariamente.

SOCRATE Ebbene, le cose che hai appreso più o meno le so anch'io; ma se dimentico qualcosa dimmelo. Tu hai dunque imparato, per quel che mi ricordo, a leggere e a

scrivere, a suonare la cetra e a lottare; quanto al flauto, non hai voluto impararlo.[7] Ecco precisamente ciò che sai, a meno che tu non abbia appreso qualche altra cosa senza che io ne fossi a conoscenza; il che è accaduto, io penso, solo se non sei uscito di casa né di giorno né di notte.

ALCIBIADE No, io non ho frequentato altre lezioni oltre queste.

SOCRATE [107a] Dunque, è forse quando gli Ateniesi discuteranno di lettere, su come scriverle correttamente, è forse allora che ti alzerai per dare loro dei consigli?

ALCIBIADE No, per Zeus, io certo no.

SOCRATE Forse allora quando discutono del tocco della lira.

ALCIBIADE Assolutamente no.

SOCRATE Essi non hanno l'abitudine di deliberare sugli esercizi della palestra nell'assemblea.

ALCIBIADE No, certo.

SOCRATE Dunque quando deliberano a proposito di cosa? Certo non quando si discute di costruzioni.

ALCIBIADE No, certo.

SOCRATE [107b] Perché un architetto in proposito darebbe un parere migliore del tuo.

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE Neppure quando deliberano su una questione di divinazione?[8]

ALCIBIADE Neppure.

SOCRATE Tanto più che un indovino consiglierebbe meglio di te.

ALCIBIADE Certo.

SOCRATE E questo, che sia grande o piccolo, bello o brutto, di alto o di basso lignaggio.

ALCIBIADE Come no, certo.

SOCRATE Il consiglio su ogni questione infatti, io penso, è di chi ne sa, non di chi è ricco.

ALCIBIADE Infatti.

SOCRATE E così, che l'autore del consiglio sia povero o ricco, per gli Ateniesi non farà alcuna differenza, nel caso che deliberino sulla salute dei cittadini; [107c] ma cercheranno che sia un medico il consigliere.

ALCIBIADE Verosimilmente.

SOCRATE E dunque quale argomento esamineranno quando tu, alzandoti per dare consigli, lo farai opportunamente?

ALCIBIADE Quando delibereranno sui loro interessi, o Socrate.

SOCRATE Con questo intendi le costruzioni navali, quando si prende in esame quali navi si debbano costruire?

ALCIBIADE No, Socrate.

SOCRATE E in effetti tu non conosci il mestiere dell'armatore, credo. È questa la ragione o un'altra?

ALCIBIADE No, è proprio questa.

SOCRATE [107d] Ma quali loro interessi intendi per il momento in cui debbano deliberare?

ALCIBIADE Nelle questioni di guerra e di pace, e in generale negli affari della città.

SOCRATE Forse intendi, quando si tratta di decidere con chi si concluderà la pace, a chi si farà la guerra e in che modo?

ALCIBIADE Precisamente.

SOCRATE E anche con chi non è il caso di farlo?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE [107e] E in quale momento è meglio farlo?

ALCIBIADE Certamente.

SOCRATE E quanto a lungo sia meglio?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE Ma se gli Ateniesi deliberassero contro chi lottare corpo a corpo e chi alla distanza e in quale maniera, consiglieresti meglio tu o l'insegnante della palestra?

ALCIBIADE L'insegnante della palestra, sicuramente.

SOCRATE E puoi dirmi guardando a cosa l'insegnante della palestra consiglierebbe con chi bisogna lottare e con chi no e quando e con quale tattica? Intendo dire questo: è contro coloro contro i quali conviene farlo che bisogna lottare, o no?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE [108a] Nella misura in cui ciò sia meglio?

ALCIBIADE Precisamente.

SOCRATE E anche quando ciò sia meglio?

ALCIBIADE Certamente.

SOCRATE Ma anche chi canta deve suonare la cetra e muoversi al ritmo del canto?

ALCIBIADE Deve farlo infatti.

SOCRATE Nel momento in cui sia meglio farlo?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE E quanto sia meglio?

ALCIBIADE Sicuramente.

SOCRATE [108b] E allora? Dal momento che applichi la parola "meglio" a entrambi i casi, sia al suonare la cetra per accompagnare il canto sia alla lotta, che cosa chiami tu «il meglio» nel suonare la cetra, come io chiamo il meglio nel lottare «ginnastica»? Tu come chiami l'altro?

ALCIBIADE Non capisco.

SOCRATE Cerca di imitarmi. Io infatti ho risposto

all'incirca che il meglio è ciò che è assolutamente corretto, ed è corretto certamente ciò che è fatto secondo l'arte: o no?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE E quest'arte non era la ginnastica?

ALCIBIADE Esattamente.

SOCRATE [108c] E ho detto che nella lotta il meglio è la ginnastica.

ALCIBIADE Infatti l'hai detto.

SOCRATE E non è la verità?

ALCIBIADE Mi sembra di sì.

SOCRATE E suvvia dimmi, a tua volta – perché conviene anche a te ragionare bene – innanzi tutto, qual è l'arte di cui è proprio suonare la cetra, il canto, il ritmo corretto dei passi? Qual è il suo nome complessivo? Non sei ancora in grado di dirlo?

ALCIBIADE No, in effetti.

SOCRATE Ma prova in questo modo: quali sono le divinità che presiedono a quest'arte?

ALCIBIADE Le Muse, o Socrate, intendi?

SOCRATE [108d] Sì. Fai bene attenzione: quale nome l'arte ha derivato da loro?

ALCIBIADE Mi sembra che tu stia parlando della musica.[9]

SOCRATE Infatti. Ebbene, che cosa è corretto secondo la musica? Come prima io a te dicevo ciò che è corretto secondo quell'arte, la ginnastica, anche tu dunque cosa dici ora, come è?

ALCIBIADE Musicale, credo.

SOCRATE Molto bene. Allora continua, il meglio nel fare la guerra e nel mantenere la pace, come chiami tu questo meglio? [108e] Come là per ciascuna di queste situazioni definivi il meglio "più musicale" e nell'altro caso "più ginnico"; cerca di precisare con una parola il meglio anche

ora.

ALCIBIADE Veramente io non so.

SOCRATE Ma è una vergogna: se uno, mentre tu parli e dai consigli a proposito dell'approvigionamento pubblico e dici che una cosa è migliore di un'altra, migliore adesso, migliore in questa o quella maniera, a un certo punto ti chiedesse: «che intendi tu per migliore, o Alcibiade?», riguardo a queste cose risponderesti che con questo intendi ciò che è più sano, benché tu non pretenda di essere un medico; [109a] ma quando ti si interrogherà su una cosa che tu pretendi al contrario di sapere e sulla quale ti alzi per dare il tuo parere perché la conosci bene, non ti vergogneresti per il fatto di non poter rispondere? Non ti sembra vergognoso?

ALCIBIADE In effetti.

SOCRATE Rifletti dunque e cerca di definire a cosa si riferisce il meglio quando si osserva la pace o quando si fa la guerra contro chi bisogna.

ALCIBIADE Riflettendo non sono capace di saperlo.

SOCRATE Non sai, quando facciamo la guerra, quali torti subiti imputiamo gli uni agli altri per dichiararci guerra e di quale termine facciamo allora uso?

ALCIBIADE [109b] Sì, diciamo di essere stati ingannati in qualcosa o che ci viene fatta violenza o che ci viene preso ciò che è nostro.

SOCRATE Basta: come definiamo il patire ciascuna di queste singole cose? Cerca di dire qual è la differenza tra un modo e l'altro.

ALCIBIADE Quanto al modo vuoi forse dire, o Socrate, il giustamente o l'ingiustamente?

SOCRATE Proprio questo.

ALCIBIADE Ma questa è differenza in tutto e per tutto.

SOCRATE E allora? Contro quali avversari consiglierai

agli Ateniesi di fare guerra, contro coloro che agiscono ingiustamente o contro coloro che agiscono giustamente?

ALCIBIADE [109c] La domanda è terribile. Infatti se anche si pensasse che bisogna fare la guerra a chi agisce giustamente, ci si guarderebbe bene dal convenirne.

SOCRATE Questo infatti sarebbe contro il diritto, come sembra.

ALCIBIADE Certo, né bello, io penso.

SOCRATE A queste cose anche tu ti rifarai, facendo i tuoi discorsi?

ALCIBIADE Necessariamente.

SOCRATE E quest'altra cosa dunque che io poco fa ti stavo chiedendo, cioè il meglio riguardo al fare la guerra e al non farla, e a chi bisogna farla e a chi non bisogna e quando bisogna farla e quando non bisogna, viene ad essere ciò che è più giusto. o no?

ALCIBIADE Così sembra.

SOCRATE [109d] E allora, mio caro Alcibiade: quale delle tue cose, a te è sfuggito che non conosci questo argomento oppure a me è sfuggito[10] che tu lo stavi apprendendo e frequentavi un maestro che ti insegnava a distinguere il più giusto dal più ingiusto? chi è questo maestro? Dimmelo perché tu possa introdurre anche me presso di lui come discepolo.

ALCIBIADE Tu scherzi, Socrate.

SOCRATE Certo che no, in nome del dio dell'amicizia tuo e mio che temerei massimamente di invocare invano. se puoi, dimmi chi è.

ALCIBIADE [109e] E che succede, se non posso? Pensi che io non possa sapere per altra via ciò che è giusto o ingiusto?

SOCRATE Potresti sicuramente se l'avessi trovato.

ALCIBIADE E tu credi che non avrei potuto trovarlo?

SOCRATE Sicuramente, purché tu l'abbia cercato.

ALCIBIADE E tu pensi che io non l'avrei cercato?

SOCRATE L'avresti cercato se tu avessi pensato di non conoscerlo.

ALCIBIADE Ebbene, non può esserci stato un tempo in cui io ero in questa condizione?

SOCRATE Dici bene. Puoi allora farmelo conoscere questo tempo [110a] in cui credevi di non sapere ciò che era giusto e ciò che era ingiusto? Vediamo, è forse l'anno passato che tu lo cercavi e credevi di non saperlo? O forse credevi? Rispondimi sinceramente perché i nostri dialoghi non siano vani.

ALCIBIADE Io credevo di saperlo.

SOCRATE E tre, quattro, cinque anni fa non era lo stesso?

ALCIBIADE Già.

SOCRATE Ma prima di allora tu eri solo un ragazzo, non è vero?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE E in quel tempo io so che tu credevi di saperlo.

ALCIBIADE E come lo sai così bene?

SOCRATE [110b] Perché spesso quando eri un ragazzo, ti ho sentito a scuola e altrove, mentre giocavi a dadi[11] o a qualche altro gioco e mostravi di non avere alcun dubbio su ciò che è giusto e ciò che è ingiusto; inoltre dicevi a gran voce e con ardore di chi ti capitava dei tuoi compagni che era malvagio e ingiusto e ti stava facendo un torto. Non è verità ciò che dico?

ALCIBIADE E che dovevo fare, Socrate, quando mi si faceva torto?

SOCRATE Ma se ti trovavi nella condizione di non sapere se ti si faceva o meno torto allora, mi chiedi che cosa avresti dovuto fare?

ALCIBIADE [110c] Ma per Zeus, certo che non lo ignoravo! Capivo con chiarezza che mi si faceva torto.

SOCRATE Evidentemente dunque tu credevi di conoscere fin dalla tua infanzia il giusto e l'ingiusto.

ALCIBIADE Lo credevo; e appunto lo sapevo.

SOCRATE In quale momento l'avevi scoperto? Non sarà stato sicuramente quando credevi di saperlo già.

ALCIBIADE No, certo.

SOCRATE Ma quando pensavi di ignorarlo? Rifletti: quel tempo tu non lo troverai.

ALCIBIADE Per Zeus, Socrate, in effetti non sono in grado di dirlo.

SOCRATE [110d] Allora tu non sai queste cose per averle scoperte.

ALCIBIADE Sembra proprio di no.

SOCRATE Ora, hai appena detto che tu non le sai neppure per averle apprese. Ma dal momento che tu non le hai né trovate né apprese, come le sai e da cosa le sai?

ALCIBIADE Forse ho avuto torto a risponderti che le sapevo per averle scoperto da me.

SOCRATE E come stava la cosa invece?

ALCIBIADE Le ho apprese, credo, come hanno fatto tutti.

SOCRATE Siamo tornati al punto di partenza. Da chi le hai apprese? Dillo anche a me.

ALCIBIADE [110e] Dalla maggior parte delle persone.

SOCRATE Non ricorri certo a maestri affidabili, facendo riferimento alla maggior parte delle persone.

ALCIBIADE Perché, costoro non sono capaci di insegnare?

SOCRATE Neppure a insegnare come giocare e come non giocare al trictrac![12] E queste sono cose meno importanti della giustizia. E che? Non pensi sia così?

ALCIBIADE Già.

SOCRATE Coloro che non sanno insegnare le cose più futili sarebbero capaci di insegnare le più importanti?

ALCIBIADE Io credo di sì: sono certo capaci di insegnare molte cose più serie del tric-trac.

SOCRATE Quali sono queste cose?

ALCIBIADE [111a] Per esempio, è da loro che ho imparato anche a parlare greco, e non saprei dire quale maestro me l'abbia insegnato, e faccio riferimento a quelli che tu dici maestri non seri.

SOCRATE Ma, mio buon amico, questa è una cosa che la maggior parte delle persone insegna, e dovrebbe essere lodata a buon diritto per questo insegnamento.

ALCIBIADE E perché questo?

SOCRATE Perché essi possiedono, in questo campo, ciò che occorre a dei buoni maestri.

ALCIBIADE In che senso?

SOCRATE Non sai che per insegnare una cosa qualsiasi, bisogna [111b] prima di tutto saperla da se stessi? Non è vero?

ALCIBIADE E come no, in effetti?

SOCRATE E coloro che sanno, non devono accordarsi tra loro e evitare di formulare opinioni differenti?

ALCIBIADE Esatto.

SOCRATE Se dissentono su una qualche cosa, dirai che la sanno?

ALCIBIADE No, davvero.

SOCRATE E allora come potrebbero insegnarla?

ALCIBIADE In nessun modo.

SOCRATE Ebbene, ti sembra che la maggioranza sia in disaccordo su ciò che è pietra o legno? E chiunque sia colui

che interrogherai, non daranno [111c] tutti la stessa risposta, e non si volgeranno allo stesso oggetto, se vogliono prendere pietra o legno? E così per tutte le altre cose del genere. Questo, credo di capire, è ciò che tu dici saper parlare greco; o no?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE Su questo dunque, si accorderebbero tutti tra loro, come noi diremmo, e ognuno di loro è d'accordo con se stesso in privato, e a livello pubblico le città non discutono tra loro chiamando le cose in un modo o in un altro.

ALCIBIADE No, infatti.

SOCRATE È naturale quindi che ci siano buoni maestri in questa materia.

ALCIBIADE [111d] Sì.

SOCRATE E se volessimo far conoscere a uno questa cosa, faremmo bene a inviarlo alla scuola della "maggior parte delle persone"?

ALCIBIADE No, sicuramente.

SOCRATE E se invece volessimo che egli sapesse non soltanto ciò che è uomo e ciò che è cavallo, ma anche quali uomini e quali cavalli sono adatti alla corsa o no, sarebbe ancora la maggior parte in grado di dare insegnamenti?

ALCIBIADE Certo che no.

SOCRATE Non è sufficientemente provato per te che non lo sanno e

[111e] non sono buoni maestri in questa materia, visto che tra loro non hanno nessun punto d'accordo su questa materia?

ALCIBIADE Sì, certo.

SOCRATE E se volessimo che sappia non soltanto come siano gli uomini, ma anche quali uomini sono sani o malati, sarebbero in grado di insegnarcelo i più?

ALCIBIADE No, certo.

SOCRATE Non è una prova sufficiente del fatto che sono cattivi maestri in questa materia, se li vedi in disaccordo tra loro?

ALCIBIADE Sì, è così.

SOCRATE E allora? A proposito degli uomini e delle cose giuste o ingiuste, [112a] la maggior parte degli uomini ti sembrano d'accordo tra loro e con gli altri?

ALCIBIADE Per Zeus, pochissimo, o Socrate.

SOCRATE Perché? Ti sembra che siano in disaccordo nel massimo grado su queste cose?

ALCIBIADE Parecchio.

SOCRATE Dunque, io credo che tu non abbia mai visto o sentito uomini in tale disaccordo su ciò che è sano o malsano da combattere e uccidersi tra loro per via di queste cose.

ALCIBIADE No, certo.

SOCRATE Invece, a proposito del giusto e dell'ingiusto, io so che, [112b] anche se non hai visto tali dispute, ne hai sentite raccontare da molti altri, e specialmente in Omero. Hai sentito recitare l'Odissea e l'Iliade.

ALCIBIADE Ovviamente, Socrate.

SOCRATE Non hanno forse questi poemi per argomento contrasti sul giusto e sull'ingiusto?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE E per questo contrasto avvennero le battaglie, la morte di uomini, per gli Achei e anche per i Troiani, e per i pretendenti di Penelope e per odisseo.

ALCIBIADE [112c] Dici il vero.

SOCRATE Ma credo, anche per gli Ateniesi, i Lacedemonii e i Beoti che morirono a Tanagra,[13] e per quelli morti più tardi a Coronea,[14] e tra loro c'era anche tuo padre Clinia; nessun conflitto, se non quello riguardante il giusto e

l'ingiusto, ha causato quelle morti e quei combattimenti. Non è così?

ALCIBIADE Dici il vero.

SOCRATE Allora, possiamo dire che gli uomini conoscono delle cose sulle quali sono [112d] così apertamente in disaccordo che, contrastandosi vicendevolmente, arrivano a misure estreme gli uni nei confronti degli altri?

ALCIBIADE Non pare proprio.

SOCRATE E allora non fai forse riferimento a maestri di tal genere, dei quali convieni tu stesso che non hanno conoscenza?

ALCIBIADE Pare di sì.

SOCRATE E dunque come è verosimile che tu sappia ciò che è giusto e ciò che è ingiusto, cose su cui tu sbagli tanto e dimostri in modo evidente di non averle né apprese da nessuno né scoperte da te stesso?

ALCIBIADE Stando a ciò che hai detto, la cosa non è verosimile.

SOCRATE [112e] Alcibiade, vedi come ti esprimi male ancora una volta?

ALCIBIADE In cosa?

SOCRATE Quando stabilisci che sia io a dire questo.

ALCIBIADE E che? Non sei tu a dire che io ignoro assolutamente ciò che è giusto o ingiusto?

SOCRATE Veramente no.

ALCIBIADE Allora sono io?

SOCRATE Sì.

ALCIBIADE E come?

SOCRATE Lo saprai così: se io ti domando, tra i numeri uno e due, qual è il maggiore, tu dirai che è il due?

ALCIBIADE Io sì.

SOCRATE Maggiore di quanto?

ALCIBIADE Di uno.

SOCRATE Ebbene, chi di noi afferma che due è maggiore di uno?

ALCIBIADE Sono io.

SOCRATE Ma non ero io a chiedere e tu a rispondere?

ALCIBIADE Già.

SOCRATE [113a] Così, su queste cose, risulta che a parlare sono io, che interrogo, o sei tu, che rispondi?

ALCIBIADE Io.

SOCRATE E se io ti domando come si scrive il nome di Socrate e se tu me lo dici, chi di noi due dice la cosa?

ALCIBIADE Io.

SOCRATE Forza allora, dimmi in una parola: quando c'è una domanda e una risposta, chi è colui che dice le cose? colui che domanda o colui che risponde?

ALCIBIADE Mi sembra, o Socrate, che sia colui che risponde.

SOCRATE [113b] Ebbene, poco fa, durante tutto il discorso, non ero sempre io che interrogavo?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE Ed eri tu quello che rispondeva?

ALCIBIADE Perfettamente.

SOCRATE Ebbene, chi di noi due ha detto ciò che è stato detto?

ALCIBIADE È chiaro, Socrate, da ciò che si è ammesso, che ero io.[15]

SOCRATE Non è forse stato detto, a proposito del giusto e dell'ingiusto, che il bell'Alcibiade, figlio di Clinia, non ne sapeva nulla, ma si credeva informato e intendeva andare all'assemblea per dare dei consigli agli Ateniesi su ciò di cui

non sapeva nulla? Non era così?

ALCIBIADE [113c] È evidente che sì.

SOCRATE In questo caso, o Alcibiade, si attua quel detto di Euripide:[16] sembra che tu abbia «ascoltato queste parole da te, non da me»; non sono io che dico queste cose, ma tu; tu mi dai la responsabilità a torto. E tuttavia dici anche il vero: hai in mente un piano folle, mio caro amico, a voler insegnare cose che non sai, dopo aver trascurato di apprenderle.

ALCIBIADE [113d] O Socrate, io credo che di rado gli Ateniesi e gli altri Greci esaminino ciò che sia più giusto o più ingiusto; infatti ritengono che queste cose siano evidenti. così, lasciando perdere questa questione, esaminano soltanto ciò che risulterà utile aver fatto. Perché il giusto e l'utile, a mio avviso, non sono la stessa cosa; molti uomini hanno avuto un grande vantaggio a commettere grandi ingiustizie, mentre altri, io penso, che avevano agito giustamente, non ne hanno tratto alcun utile.

SOCRATE E allora? Se il giusto e l'utile vengono ad essere [113e] due cose assolutamente distinte, non pensi forse di sapere ciò che è vantaggioso per gli uomini e per quale ragione?

ALCIBIADE Che cosa è di impedimento, o Socrate? A meno che tu non voglia domandarmi ancora da chi io l'abbia appreso o come l'abbia scoperto da me stesso.

SOCRATE Che modo di fare, questo tuo! Se dici qualcosa di sbagliato e si riesce a convincerti con l'argomento usato anche prima, pretendi di ascoltare nuove argomentazioni e altre dimostrazioni, quasi le precedenti fossero abiti logori, e tu non volessi più indossarli; a meno che ti si porti una prova pura e [114a] non usata! Allora lascio perdere le tue pretese nella discussione e nondimeno ti domanderò ancora da chi hai appreso ciò che sai sull'utile, chi è il tuo maestro; in una

parola ti chiedo di nuovo tutte le cose di prima in una sola domanda. È evidente che arriverai allo stesso esito, e non potrai mostrarmi che conosci l'utile né per averlo scoperto né per averlo appreso. Ma dato che sei di gusti raffinati e non assaporeresti con piacere lo stesso discorso una seconda volta, rinuncio a esaminare se sai o se ignori [114b] ciò che è utile per gli Ateniesi. Ma perché non hai dimostrato se il giusto e l'utile sono identici o distinti? Se vuoi, chiedimelo come io te l'ho chiesto, o altrimenti vai avanti col ragionamento a modo tuo.

ALCIBIADE Non so, Socrate, se saprei svilupparlo davanti a te.

SOCRATE Ma, mio buon amico, immagina che io sia l'assemblea e il popolo; anche là bisognerebbe che tu persuadessi ognuno singolarmente, non è vero?

ALCIBIADE Già.

SOCRATE Ora, non si è forse allo stesso modo capaci di persuadere un uomo isolatamente [114c] o una folla sulle cose che si sanno, così come il maestro di scuola persuade altrettanto bene un solo allievo e più allievi?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE E ugualmente in materia di numeri, una stessa persona persuaderà altrettanto bene un uomo come molti?

ALCIBIADE Certo.

SOCRATE E costui sarà colui che conosce i numeri, il matematico?

ALCIBIADE Proprio così.

SOCRATE Dunque, anche tu, ciò in cui sei capace di persuadere parecchie persone, su questo puoi persuadere uno solo?

ALCIBIADE È verosimile?

SOCRATE Chiaramente: si tratta di ciò che tu sai.

ALCIBIADE Già.

SOCRATE In che altro differisce dunque l'oratore che parla davanti al popolo [114d] e chi lo fa in un incontro come il nostro, se non per il fatto che il primo persuade delle stesse cose uditori riuniti in massa, mentre l'altro ognuno separatamente?

ALCIBIADE Può essere.

SOCRATE Suvvia ora, dal momento che pertiene manifestamente ad uno stesso uomo persuadere parecchi uditori e uno solo, fai pratica su di me e cerca di dimostrarmi che ciò che è giusto talvolta non è vantaggioso.

ALCIBIADE Vai troppo oltre, o Socrate.

SOCRATE E ora certo andrò oltre misura: sto per persuaderti del contrario di ciò di cui tu ti rifiuti di persuadere me.

ALCIBIADE Parla dunque.

SOCRATE Rispondi soltanto alle mie domande.

ALCIBIADE [114e] No, parla tu da solo.

SOCRATE Cosa? Non desideri essere persuaso il più possibile?

ALCIBIADE In maniera totale, certo.

SOCRATE Dunque nel caso dichiarassi che le cose stanno così, saresti persuaso nella maniera più totale?

ALCIBIADE Penso di sì.

SOCRATE Allora rispondi: e se non ascolti te stesso dire che ciò che è utile è vantaggioso, non credere a un altro che lo dice.

ALCIBIADE No certo, ma bisogna rispondere: non penso infatti che la cosa potrà danneggiarmi in nessun modo.

SOCRATE [115a] Sei davvero un indovino; e dimmi: tra le cose giuste diresti che alcune sono vantaggiose mentre altre non lo sono?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE E poi che tra esse ve ne sono alcune belle e altre no?

ALCIBIADE Che cosa mi stai chiedendo con questo?

SOCRATE Se ti è mai sembrato che qualcuno facesse azioni turpi, e tuttavia giuste.

ALCIBIADE A me no davvero.

SOCRATE Ma tutte le azioni giuste sono anche belle.

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE Che cosa pensi delle azioni belle? Sono tutte quante buone, o alcune sì e altre no?

ALCIBIADE Per quel che penso io, o Socrate, tra le belle azioni ve ne sono alcune che sono malvagie.

SOCRATE E anche azioni turpi che sono belle?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE [115b] Che cosa vuoi dire con questo, per esempio che molti in guerra furono feriti o morirono per aver portato aiuto a un compagno o a un parente, mentre altri che non portarono aiuto, e avrebbero dovuto farlo, se ne tornarono sani e salvi?

ALCIBIADE È proprio così.

SOCRATE Così tu pensi che questo tipo di aiuto sia una bella azione, in quanto tentativo di salvare coloro che si doveva salvare: questa è un'azione di coraggio: non è vero?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE Questa stessa azione, d'altra parte, tu la consideri negativa, per l'aspetto delle morti e delle ferite, non è così?

ALCIBIADE Già.

SOCRATE [115c] Ma dunque il coraggio non è una cosa e la morte un'altra?

ALCIBIADE Sicuro.

SOCRATE Dunque portare aiuto agli amici non è azione bella e cattiva per uno stesso aspetto.

ALCIBIADE Evidentemente no.

SOCRATE Considera dunque se un' azione non sia buona nello stesso momento in cui è bella, come nel nostro caso: infatti sotto il profilo del coraggio tu ammetti che portare soccorso sia una bella azione. Esamina questo problema: il coraggio è un'azione buona o cattiva? Rifletti così: cosa vorresti per te, il bene o il male?

ALCIBIADE Il bene.

SOCRATE [115d] E sicuramente il bene più grande.

SOCRATE E non vorresti non essere affatto privato di tale bene?

ALCIBIADE Come no?

SOCRATE Cosa pensi dunque del coraggio? A che prezzo accetteresti di esserne privo?

ALCIBIADE Io non potrei accettare neppure di vivere se dovessi essere un vile.

SOCRATE Dunque la viltà pare essere per te il più grande dei mali.

ALCIBIADE Per me, sì.

SOCRATE Alla pari con la morte, come sembra.

ALCIBIADE È quel che dico.

SOCRATE E l'estremo contrario della morte e della viltà non sono la vita e il coraggio?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE [115e] Ecco dunque ciò che vorresti avere prima di qualunque cosa, mentre le cose contrarie non vorresti averle affatto.

ALCIBIADE Eccome!

SOCRATE Non è forse così perché giudichi ottime le une e pessime le altre?

SOCRATE Dunque tu consideri il coraggio tra le cose ottime, e la morte tra i mali peggiori.>

ALCIBIADE Io penso così.

SOCRATE E questa azione di portare soccorso agli amici in guerra l'hai chiamata bella, perché è bella in quanto è un'azione di bene, quella del coraggio?

ALCIBIADE Mi sembra di sì.

SOCRATE Ma in quanto azione di male, quella della morte, la definisci malvagia?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE Non è forse giusto definire così ognuna delle nostre azioni: se tu la definisci cattiva nella misura in cui produce il male, devi anche definirla [116a] buona se produce il bene.

ALCIBIADE Così mi sembra.

SOCRATE In quanto buona è dunque bella; e in quanto cattiva, turpe?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE Allora dicendo che portare aiuto agli amici in guerra è un'azione bella, ma cattiva, non dici niente di diverso che se l'avessi definita buona, ma cattiva.

ALCIBIADE Mi sembra tu dica il vero, o Socrate.

SOCRATE Dunque nulla di ciò che è bello, in quanto bello è cattivo, nulla di ciò che è turpe, in quanto turpe è buono.

ALCIBIADE [116b] Mi sembra chiaro di no.

SOCRATE Rifletti poi anche in questo modo: chi compie una bella azione non vive anche bene?[17]

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE Ora, coloro che vivono bene, non sono felici?

ALCIBIADE Come no in effetti?

SOCRATE E non sono felici per l'acquisto del bene?

ALCIBIADE Soprattutto.

SOCRATE E non possiedono questo bene per il fatto che si comportano in modo bello?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE Dunque avere una buona condotta è un bene?

ALCIBIADE E come no?

SOCRATE E la buona condotta non è forse bella?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE [116c] Dunque ci risulta di nuovo chiaro che il bello e il bene sono la medesima cosa.

ALCIBIADE Apparentemente.

SOCRATE Dunque in base a questo discorso qualsiasi cosa scopriamo bella troveremo che è anche buona.

ALCIBIADE Per forza.

SOCRATE E poi? Ciò che è buono torna a vantaggio oppure no?

ALCIBIADE Sì, è un vantaggio.

SOCRATE Ti ricordi dunque cosa abbiamo convenuto a proposito del giusto?

ALCIBIADE Credo, che coloro che compiono azioni giuste necessariamente compiono azioni belle.

SOCRATE E dunque anche coloro che compiono azioni belle, fanno cose buone?

ALCIBIADE Già.

SOCRATE [116d] E ciò che è buono è vantaggioso?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE Dunque, o Alcibiade, ciò che è giusto è vantaggioso.

ALCIBIADE Così sembra.

SOCRATE E dunque? questo non sei tu a dirlo, e io a domandarlo?

ALCIBIADE Evidentemente, a quel che pare.

SOCRATE Se dunque qualcuno si alza per dare un consiglio sia agli Ateniesi sia agli abitanti di Pepareto,[18] pensando di conoscere ciò che è giusto e ciò che è ingiusto, e dirà che le cose giuste talvolta sono cattive, che altro faresti se non prenderti gioco di lui, dal momento che ti trovi anche tu ad affermare [116e] che il giusto e l'utile sono la medesima cosa?

ALCIBIADE Ma per gli dèi, Socrate, non so più neppure quel che dico, e mi sento completamente fuori fase, perché mentre mi interroghi ora le cose mi sembrano in un modo, ora in un altro.

SOCRATE Caro, non sai questo tormento che cos'è?

ALCIBIADE No, affatto.

SOCRATE Pensi dunque che se qualcuno ti chiedesse se hai due occhi o tre, due mani o quattro, o qualunque altra cosa di tal genere, risponderesti ora in un modo ora in un altro, oppure sempre le stesse cose?

ALCIBIADE [117a] Ormai ho dei timori su me stesso, tuttavia credo che risponderei le stesse cose.

SOCRATE Non è forse perché le sai? È questa la ragione?

ALCIBIADE Credo proprio di sì.

SOCRATE Dunque le cose sulle quali dai, malgrado la tua volontà, risposte contraddittorie, è chiaro che non le sai.

ALCIBIADE È verosimile.

SOCRATE E non è forse vero che anche rispondendo riguardo al giusto e all'ingiusto, al bello e al turpe, al cattivo e al buono, a ciò che è utile e a ciò che non lo è, dici di essere disorientato? E non è chiaramente per il fatto che non hai la conoscenza su queste cose, non è per questo che tu sei

disorientato?

ALCIBIADE [117b] Per me, sì.

SOCRATE Forse dunque è così: quando qualcuno non sa qualcosa, non è inevitabile che la sua anima sia disorientata su quella cosa?

ALCIBIADE Certo, e come no?

SOCRATE E allora? Sai un modo per salire al cielo?

ALCIBIADE Per Zeus, non lo so.

SOCRATE Forse il tuo giudizio è disorientato anche su questo?

ALCIBIADE No davvero.

SOCRATE Ne conosci la causa o devo dirtela io?

ALCIBIADE Dimmela.

SOCRATE Perché, mio caro, non conoscendolo, non credi di saperlo.

ALCIBIADE [117c] Ancora, in che senso dici questo?

SOCRATE Considera la cosa anche tu con me. Sulle cose che non sai, ma sei consapevole di non sapere, su cose di questo genere ti senti disorientato? Per esempio: riguardo alla preparazione del cibo, tu sai di sicuro di non sapere?

ALCIBIADE Assolutamente.

SOCRATE Ti fai dunque un'opinione su come va fatta questa preparazione, oppure ti rimetti a chi ne sa?

ALCIBIADE Proprio così.

SOCRATE E che faresti se navigassi in mare, ti faresti un'opinione su [117d] come conviene girare la barra verso dentro o verso fuori e, dal momento che non lo sai, saresti disorientato oppure, affidandoti al nocchiero, te ne staresti tranquillo?

ALCIBIADE Mi rimetterei al nocchiero.

SOCRATE Dunque sulle cose che non sai non sei

disorientato, se però sai di non sapere?

ALCIBIADE Non sembrerebbe.

SOCRATE Dunque ti rendi conto che anche gli errori nell'azione derivano anch'essi da questa ignoranza, quella di credere di sapere pur non sapendo?

ALCIBIADE Ancora, come fai a dire questo?

SOCRATE Non cerchiamo di intraprendere qualcosa quando pensiamo di sapere ciò che stiamo facendo?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE [117e] E quando si pensa di non sapere, non ci affidiamo ad altri?

ALCIBIADE Come no?

SOCRATE Non è forse così che siffatti uomini, tra coloro che non sanno, vivono senza sbagliare, per il fatto che per quelle cose si affidano ad altri?

ALCIBIADE Già.

SOCRATE Chi sono dunque coloro che sbagliano? Sicuramente non coloro che sanno.

ALCIBIADE No, certo.

SOCRATE Allora, dal momento che non sono né coloro che sanno né, tra chi non sa, coloro [118a] che sanno di non sapere, chi altro resta se non coloro che non sanno, ma credono di sapere?

ALCIBIADE Nessun altro, solo loro.

SOCRATE Questa non è dunque l'ignoranza causa di mali e la stupidità più deplorevole?

ALCIBIADE Proprio.

SOCRATE Non è forse vero che quando riguarda le questioni più importanti, allora è più dannosa e più vergognosa?

ALCIBIADE Molto, certo.

SOCRATE E allora? Puoi menzionare qualcosa che sia più importante del giusto, del bello, del buono e dell'utile?

ALCIBIADE No davvero.

SOCRATE E non è su queste cose che tu dici di essere disorientato?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE Se tu sei disorientato, non risulta chiaramente da ciò che è stato detto prima, che tu [118b] non solo ignori le cose più importanti, ma oltre tutto, pure ignorandole, credi di saperle?

ALCIBIADE C'è il rischio che sia così.

SOCRATE Ahi ahi, Alcibiade, quale tormento è quello che provi! Io esito a dargli un nome e tuttavia, dal momento che siamo soli, bisognerà parlarne. Il fatto è, caro mio, che tu coabiti con un'ignoranza del tipo estremo, come a te rivela il ragionamento fatto, e anche tu riveli a te stesso: ed è per questo che ti getti a capofitto nella politica prima di essere educato. Non sei il solo ad aver sofferto questo male, ma anche la maggior parte di coloro che amministrano gli affari [118c] di questa città, ad eccezione di pochi e forse del tuo tutore Pericle.

ALCIBIADE Si dice, Socrate, che egli sia diventato saggio non con le sole sue forze, ma che abbia frequentato molti uomini saggi, Pitoclide,[19] Anassagora[20] e ancora oggi, alla sua età, frequenta Damone[21] per questo stesso motivo.

SOCRATE E allora? Hai già visto qualcuno abile in qualcosa, quale che sia, che fosse incapace di rendere un altro abile in ciò in cui lo fosse lui stesso? Per esempio, colui che ti ha insegnato a leggere, sapeva farlo anche lui, e rese tale anche te e così fece, tra gli altri, di chiunque volesse: non è così?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE [118d] E tu, a tua volta, dopo averlo appreso da

lui, non sarai in grado di insegnarlo a un altro?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE E il citarista e il maestro di ginnastica altrettanto?

ALCIBIADE Sicuramente.

SOCRATE Infatti, io penso, questa è una bella prova, per chi sa una cosa, quale che sia, del fatto che la sanno, quando sono capaci di fare in modo che anche un altro la sappia.

ALCIBIADE Penso sia così.

SOCRATE Ebbene, puoi dirmi, a proposito, Pericle chi ha reso saggio, a cominciare dai suoi figli?[22]

ALCIBIADE [118e] Che devo dire, Socrate, visto che i figli di Pericle sono nati sciocchi?

SOCRATE Allora Clinia, tuo fratello.

ALCIBIADE Ancora, perché parlare di Clinia, un matto?

SOCRATE Dal momento dunque che Clinia è un matto e i due figli di Pericle nacquero sciocchi, quale ragione adduciamo per il fatto che trascura te, che sei in questa condizione?

ALCIBIADE Io, credo, ne sono la causa, perché non gli presto attenzione.

SOCRATE [119a] Allora tra tutti gli altri Ateniesi o stranieri, dimmi di uno, schiavo o libero, che abbia dovuto alla sua frequentazione di Pericle il fatto di essere diventato più saggio, come io ho da citarti, per la frequentazione di Zenone,[23] Pitodoro[24] figlio di Isoloco e Callia[25] figlio di Calliade, i quali, l'uno e l'altro, dopo aver pagato cento mine[26] a Zenone, sono diventati saggi e rinomati.

ALCIBIADE Per Zeus, io non lo so.

SOCRATE E sia; ma quali sono insomma i tuoi progetti? Conti di restare come sei ora oppure di concentrarti su qualcosa?

ALCIBIADE [119b] È una decisione da valutare insieme, o Socrate. Del resto su ciò che tu hai detto io sto riflettendo e sono d'accordo con te: in effetti coloro che curano gli interessi della città mi sembrano, salvo pochi, gente impreparata.

SOCRATE E allora, che ne viene, da questo?

ALCIBIADE Che se fossero in qualche modo preparati, chi si accinge a rivaleggiare con loro dovrebbe affrontarli come si affrontano degli atleti, istruito e allenato; ma ora, dato che anch'essi sono giunti a gestire gli affari della città da puri e semplici privati, che bisogno c'è di esercitarsi o prendersi pena a istruirsi? Sono sicuro che [119c] prevarrò di gran lunga su di loro per doti naturali.

SOCRATE Ahi ahi, che enormità, mio valentissimo amico, questa che hai tirato fuori! E quanto indegna del tuo aspetto e delle altre tue prerogative!

ALCIBIADE Perché dici proprio questo, e a che ti riferisci, Socrate?

SOCRATE Io sono turbato per te e per il mio amore.

ALCIBIADE E perché?

SOCRATE Perché hai pensato che il tuo agone debba essere con gli uomini di qui.[27]

ALCIBIADE Ma con chi sarebbe allora?

SOCRATE [119d] Proprio una domanda degna di un uomo che crede di avere grandi progetti,[28] questa!

ALCIBIADE Come dici? Non è con costoro che dovrei sostenere il confronto?

SOCRATE Se tu ti proponessi di governare[29] una trireme che sta per affrontare una battaglia, ti basterebbe essere il migliore dell'equipaggio a far manovra, o penseresti che è importante che queste cose ci siano, ma guarderesti ai tuoi veri antagonisti, e non, come fai ora, verso i tuoi compagni di

lotta? Nei confronti dei quali dovresti essere superiore al punto che essi non si ritengano all'altezza di rivaleggiare con te, [119e] ma, tenuti in scarsa considerazione, siano pronti a combattere con te contro i nemici, se davvero mediti di far mostra di una bella azione, degna di te e della città.

ALCIBIADE Effettivamente questo è il mio pensiero.

SOCRATE Davvero degno di te sentirti soddisfatto di essere migliore dei soldati, ma non guardare ai capi degli avversari, per vedere se mai fossi migliore di loro, osservandoli ed esercitandoti contro di loro!

ALCIBIADE [120a] Chi sono costoro di cui parli, o Socrate?

SOCRATE Non sai che la nostra città è continuamente in guerra con i Lacedemoni e col Gran Re?[30]

ALCIBIADE Quel che dici è vero.

SOCRATE Se quindi hai in mente di essere il capo di questa città non sarebbe un giusto pensiero se pensassi che il tuo agone sarà contro i re dei Lacedemonii[31] e contro il Re di Persia?

ALCIBIADE Probabile che tu dica la verità.

SOCRATE Ma, caro mio, è a Midia, il bastona-quaglie,[32] che tu devi guardare e [120b] altri di questa razza – gente che si cimenta nell'amministrazione pubblica avendo ancora nell'animo, direbbero le donne, "l'acconciatura da schiavi", per via della rozzezza, e non ci ha ancora rinunciato; e continuando a parlare barbaro, sono venuti per adulare la città, e non per governarla – su costoro che appunto ti sto dicendo devi appuntare lo sguardo e non prenderti cura di te stesso e non imparare nulla di ciò che richiede preparazione, dato che ti accingi a gareggiare in un agone di tali proporzioni; [120c] né devi esercitarti in ciò che richiede esercizio e entrare in politica preparato in ogni dettaglio.

ALCIBIADE Ma, o Socrate, io credo che tu dica il vero, e

tuttavia penso che i comandanti dei Lacedemonii e il Re dei Persiani non siano in nulla differenti dagli altri.

SOCRATE Ma, mio nobile amico, rifletti su che genere di opinione è questa che hai.

ALCIBIADE A proposito di cosa?

SOCRATE Per prima cosa pensi ti prenderesti più cura di te stesso [120d] se li temessi e pensassi che sono terribili, oppure no?

ALCIBIADE Chiaramente, se pensassi che sono terribili.

SOCRATE E pensi che ti arrecherà qualche danno l'esserti preso cura di te stesso?

ALCIBIADE Assolutamente no, anzi credo che mi arrecherà grandissimi vantaggi.

SOCRATE In tal caso questa tua idea[33] ha almeno un lato negativo.

ALCIBIADE Hai ragione.

SOCRATE In secondo luogo, per vedere che è addirittura falsa considera la verosimiglianza.

ALCIBIADE E in che modo?

SOCRATE È verosimile che nature migliori si trovino in stirpi più [120e] nobili, oppure no?

ALCIBIADE È chiaro che si trovano in quelle nobili.

SOCRATE Ed è verosimile che i ben nati, se vengono anche ben educati, allo stesso modo raggiungono la perfezione nella virtù?

ALCIBIADE È inevitabile.

SOCRATE Allora vediamo, paragonando le nostre condizioni alle loro, per prima cosa se i re dei Lacedemonii e dei Persiani sembrano appartenere a stirpi inferiori alle nostre: non sappiamo forse che gli uni sono discendenti di Eracle[34] e gli altri di Achemene[35] e che la stirpe di Eracle e quella di Achemene risalgono fino a Perseo[36] figlio di Zeus?

ALCIBIADE [121a] Anche la mia in effetti, o Socrate, fino a Eurisace e quella di Eurisace fino a Zeus.[37]

SOCRATE E in effetti pure la mia, o nobile Alcibiade, fino a Dedalo e Dedalo fino a Efesto figlio di Zeus.[38] Però le stirpi di costoro, a cominciare da loro, sono di re dopo re fino a Zeus, gli uni re di Argo e di sparta, gli altri di Persia da sempre, spesso perfino d'Asia, come anche oggi; noi invece siamo privati cittadini, noi stessi e i nostri padri. [121b] E se tu dovessi esibire i tuoi antenati e la patria di Eurisace, salamina, o la patria di Aiace, ancora prima, Egina, ad Artaserse figlio di serse, a quanto ridicolo ti esporresti? Bada invece che non risultiamo inferiori a quegli uomini sia per vanto di stirpe sia per altri aspetti del loro sistema di educazione.[39] O forse esclusivamente ironico e canzonatorio nelle parole di Socrate. 39. Il passo testimonia l'interesse diffuso nei Greci della prima metà del IV secolo a.C. per la realtà politica e istituzionale persiana, non hai osservato quanto grandi siano le prerogative dei re dei Lacedemonii, le cui donne sono per decisione statale sottoposte alla custodia degli efori, onde evitare, per quel che è possibile, che il re possa nascere per un sotterfugio da un altro che non sia un Eraclide?[40] [121c] Il re dei Persiani poi è in una condizione di tale superiorità che nessuno si fa sfiorare dal sospetto che un re possa essere nato da un altro che non sia lui stesso: perciò la moglie del re non viene sorvegliata da altro se non da un'atmosfera di paura. Quando nasce il primogenito, al quale spetta il trono, in un primo momento festeggia la massa dei sottoposti alla diretta giurisdizione del Re; in seguito, per il resto del tempo, nella ricorrenza di questo giorno l'Asia intera celebra con sacrifici e feste il compleanno del Re. [121d] Quando nasciamo noi invece, come dice il poeta comico,[41] a momenti non se ne accorgono neppure i vicini, o Alcibiade. Dopodiché il fanciullo viene allevato non da una nutrice di poco valore, ma dagli eunuchi che abbiano fama di

essere i migliori tra quelli che circondano il re, ai quali tra le altre cose viene affidato l'incarico di prendersi cura del neonato e di ingegnarsi per far sì che sia bellissimo, modellando le membra del bambino e raddrizzandole; e per il fatto che si occupano di queste cose sono tenuti [121e] in grande onore. Quando questi fanciulli hanno compiuto sette anni,[42] prendono dimestichezza coi cavalli e frequentano maestri di equitazione; e cominciano ad andare a caccia. Quando poi il ragazzo abbia compiuto due volte sette anni, lo prendono in custodia coloro che quelli chiamano pedagoghi reali: sono i Persiani di età matura scelti come migliori, in numero di quattro, il più saggio, il più giusto, il più temperante, il più coraggioso. [122a] Il primo insegna la scienza dei magi, di Zoroastro figlio di Oromasdes[43] – questo consiste nel culto degli dèi –; insegna anche l'arte di regnare. Il più giusto insegna al fanciullo a dire in tutta la sua vita la verità; il più temperante a non lasciarsi asservire da alcun piacere, affinché si abitui a essere libero e veramente re, sapendo in primo luogo comandare ai suoi istinti in luogo di lasciarsi asservire da loro. Il più coraggioso lo rende senza paura né timori, poiché se uno ha paura è schiavo. Per te invece, o Alcibiade, [122b] Pericle ha stabilito come pedagogo il più inutilizzabile per vecchiaia tra i suoi schiavi, Zopiro il Trace.[44] Potrei esporti anche le altre forme di crescita e di educazione dei tuoi antagonisti se non fosse impresa troppo lunga, e d'altro canto queste informazioni sono sufficienti a mostrarti anche tutto ciò che ne consegue. Della nascita della crescita e della educazione tua, Alcibiade, o di qualsiasi altro Ateniese, per farla breve, non si occupa nessuno, a meno che uno non si trovi nella condizione di tuo amante.[45] Se poi tu volessi [122c] prendere in considerazione ricchezze, lusso, vesti e strascichi di mantelli, ai profumi di mirra, alla folla dei servitori che ti accompagna, e alle altre forme di raffinatezza proprie dei Persiani, ti vergogneresti di te stesso, rendendoti

conto di quanto sei inferiore a loro. Se poi vorrai guardare alla temperanza, al decoro, alla adattabilità, alla trattabilità, alla grandezza d'animo,[46] alla disciplina, al coraggio, alla resistenza, all'amore per la fatica,[47] al gusto della lotta e alla brama di onori propri dei Lacedemonii, penseresti che in tutte queste cose tu non sei che un fanciullo. [122d] Se poi appunti la tua attenzione sulla ricchezza e in base a questo pensi di valere qualcosa, non passiamo sotto silenzio neppure questo punto, se puoi renderti conto di quale sia la tua situazione. Se vuoi prendere in considerazione le ricchezze dei Lacedemonii, ti accorgerai che le ricchezze di qui sono molto inferiori a quelle di lì: infatti tutta la terra che hanno, sia la loro sia quella della Messenia, nessuno potrebbe paragonarla con le proprietà di qua né per estensione né per qualità né per ricchezza di schiavi, tra gli altri di iloti,[48] né per ricchezza di cavalli e di tutte le altre specie di bestiame che si alleva [122e] in Messenia. E tralascio di trattare tutte queste cose: ma l'oro e l'argento che possiedono privatamente a Sparta non si trovano in tutta la Grecia; sono diverse generazioni ormai che ne affluisce qui da tutti i Greci, spesso anche dai barbari, mentre non ne esce mai, ma, [123a] proprio come nella favola di Esopo la volpe dice al leone, del denaro che entra a Sparta, le tracce che si dirigono là sono visibili, ma nessuno potrebbe mai scoprirne di quello che ne esce. Di conseguenza bisogna tenere ben presente che gli uomini di là sono i più ricchi tra i Greci e tra di loro poi il più ricco è il re. Da tali ricchezze i prelevamenti più consistenti e più frequenti sono per i re, c'è poi anche il tributo regale, non di piccola entità, che i Lacedemonii pagano [123b] ai re. Le ricchezze dei Lacedemonii, come sono grandi rispetto a quelle dei Greci, non sono però nulla rispetto a quelle dei Persiani e del loro re: ho sentito parlare una persona attendibile,[49] uno di coloro che sono risaliti all'interno fino alla corte del Re, il quale diceva di aver attraversato una

regione molto vasta e fertile per quasi una giornata di cammino, che gli abitanti del posto chiamano "La cintura della moglie del re"; e che ce n'era un'altra, che era a sua volta chiamata [123c] "Il velo" e molte altre località, belle e feritili, riservate ad ornamento della sposa, e ognuna di queste località prende nome da un particolare dell'abbigliamento. Sicché io so che, se qualcuno dicesse alla madre del Re, Amestride, la moglie di Serse:[50] «Ha in mente di rivaleggiare con tuo figlio il figlio di Dinomache, la quale ha ornamenti forse del valore di cinquanta mine al massimo,[51] mentre il figlio possiede a Erchia[52] un terreno di neanche trecento pletri»,[53] ella si domanderebbe meravigliata contando su cosa [123d] questo Alcibiade ha in mente di misurarsi con Artaserse, e credo direbbe che non c'è altro su cui potrebbe contare quest'uomo nel suo tentativo se non sull'impegno e l'abilità: infatti queste cose soltanto sono degne di menzione tra i Greci. Se poi venisse a sapere che questo Alcibiade tenta questa impresa adesso, innanzi tutto prima di aver compiuto venti anni[54] e poi del tutto privo di qualsiasi istruzione; e per di più che quando il suo amante gli dice che deve prima imparare, applicarsi ed esercitarsi [123e] per poi andare a misurarsi col Re, non vuole, anzi sostiene di essere all'altezza così com'è, credo che ne sarebbe meravigliata e chiederebbe: «Che cos'è in definitiva ciò su cui conta questo ragazzetto?». Se dunque le dicessimo che conta sulla bellezza, l'imponenza, la nascita, la ricchezza e la natura del suo animo, penserebbe, o Alcibiade, che siamo matti, una volta considerate tutte le qualità del genere che esistono dalle sue parti. E credo che Lampido, [124a] la figlia di Leotichida,[55] moglie di Archidamo[56] e madre di Agide,[57] che sono stati tutti re, anche lei si meraviglierebbe, guardando alle doti della sua gente, se tu formulassi il pensiero di misurarti con suo figlio, tu, tirato su così malamente. E allora non ti sembra vergognoso se le mogli dei nemici sanno

valutare riguardo a noi quali qualità dobbiamo avere per misurarci con loro meglio di quanto facciamo noi per noi stessi? Allora, caro mio, abbi fiducia in me e nell'iscrizione di Delfi, «Conosci te stesso», [124b] e sappi che questi sono i tuoi rivali, e non coloro che tu pensi. Su costoro non potremmo averla vinta con nessun altro mezzo se non con l'impegno e l'abilità; e se difetterai di queste doti, non riuscirai nemmeno a farti un nome tra i Greci e tra i barbari, cosa che mi sembra tu desideri come nessuno desidera nient'altro.

ALCIBIADE Qual è l'impegno che è necessario mettere in atto, o Socrate? Puoi spiegarmi? Mi sembra infatti che tu abbia detto assolutamente il vero.

SOCRATE Sì, ma la decisione sul modo in cui potremmo [124c] divenire migliori deve essere comune.[58] Io infatti non sto parlando del fatto che bisogna ricevere un'educazione, riferendomi a te, e a me invece no; non c'è nulla infatti in cui io differisca da te, se non in una cosa.

ALCIBIADE In cosa?

SOCRATE Il mio tutore è migliore e più saggio di Pericle, il tuo.

ALCIBIADE Chi è costui, o Socrate?

SOCRATE È un dio, Alcibiade, colui che non mi permetteva, fino a oggi, di conversare con te: poiché credo in lui dico che ne avrai manifestazione non attraverso altri, se non attraverso me.

ALCIBIADE [124d] Tu scherzi, o Socrate.

SOCRATE Forse, tuttavia è la verità quando dico che abbiamo bisogno di applicazione, tutti gli uomini ne hanno piuttosto bisogno, ma noi due in modo tutto particolare.

ALCIBIADE Per quel che mi riguarda non sbagli.

SOCRATE Ma neppure sul fatto che ne ho bisogno io.

ALCIBIADE Dunque cosa dovremmo fare?

SOCRATE Non dobbiamo rinunciare né mancare d'animo, caro compagno.

ALCIBIADE No, certo, non conviene, o Socrate.

SOCRATE No, infatti, ma bisogna riflettere insieme. E dimmi: [124e] dichiariamo di voler diventare migliori il più possibile, è così?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE In quale virtù?

ALCIBIADE Evidentemente quella che hanno gli uomini valenti.

SOCRATE Valenti in cosa?

ALCIBIADE Evidentemente nel trattare gli affari.

SOCRATE Quali affari? Forse quelli che concernono i cavalli?

ALCIBIADE No, certo.

SOCRATE Infatti ci rivolgeremmo a maestri di equitazione, vero?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE Parli allora di questioni che concernono la navigazione?

ALCIBIADE No.

SOCRATE Infatti ci rivolgeremmo a dei marinai, vero?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE Ma allora quali affari? E chi è che li pratica?

ALCIBIADE Sono gli affari praticati, in Atene, dai gentiluomini[59].

SOCRATE [125a] Per gentiluomini intendi gli uomini accorti o gli uomini privi di senno?

ALCIBIADE Gli accorti.

SOCRATE Non è forse vero che ciò in cui ciascuno è

accorto in questo è valente?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE E in ciò in cui manca di accortezza è inetto?

ALCIBIADE E come no?

SOCRATE Dunque, il calzolaio è accorto nel fabbricare le scarpe?

ALCIBIADE Sicuramente.

SOCRATE Dunque è valente in questo ambito?

ALCIBIADE È valente.

SOCRATE E che? Per la manifattura dei mantelli il calzolaio non è forse privo di accortezza?

ALCIBIADE Già.

SOCRATE [125b] E dunque un inetto in questo?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE La stessa persona è dunque, in base a questo discorso, mediocre e valente.

ALCIBIADE Così pare.

SOCRATE Dunque vuoi dire che gli uomini valenti sono anche mediocri?

ALCIBIADE No davvero.

SOCRATE Ma allora chi sono coloro che chiami i valenti?

ALCIBIADE Intendo coloro che sono capaci di governare nella città.

SOCRATE Certo non sui cavalli?

ALCIBIADE No, certo.

SOCRATE Ma sugli uomini?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE Sui malati?

ALCIBIADE No.

SOCRATE Ma su coloro che navigano?

ALCIBIADE No, non dico su loro.

SOCRATE Su quelli che mietono?

ALCIBIADE No.

SOCRATE [125c] Ma allora su coloro che non fanno niente o su coloro che fanno qualcosa?

ALCIBIADE Parlo di coloro che fanno qualcosa.

SOCRATE Che cosa? Cerca di chiarire anche a me.

ALCIBIADE Sì: coloro che stabiliscono relazioni reciproche e ricorrono gli uni agli altri, com'è il nostro modo di vivere nelle città.

SOCRATE Dunque tu parli di governare su uomini che si servono di uomini.

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE Ad esempio su nostromi che si servono di rematori?

ALCIBIADE No, certo.

SOCRATE Perché questa è la prerogativa propria del timoniere?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE Ma allora vuoi dire governare su flautisti, [125d] che dirigono uomini nel canto e si servono di coreuti?

ALCIBIADE No davvero.

SOCRATE Perché questa è competenza del maestro del coro?[60]

ALCIBIADE Sicuramente.

SOCRATE Ma allora che cosa vuoi dire con essere capaci di governare su uomini che si servono di altri uomini?

ALCIBIADE Io voglio dire coloro che vivono politicamente insieme e si scambiano rapporti gli uni con gli altri, su costoro dico di governare nella città.

SOCRATE Qual è dunque quest'arte? E, per farti di nuovo

la domanda alla maniera di poco fa: quale arte rende gli uomini capaci di comandare su coloro che condividono la stessa navigazione?

ALCIBIADE L'arte del timoniere.

SOCRATE [125e] E su quelli che partecipano insieme al canto, come dicevamo poco fa, quale conoscenza rende atti a governare?

ALCIBIADE Quella che tu menzionavi poc'anzi, la corodidascalia.

SOCRATE E ancora, e di quelli che vivono politicamente insieme come chiami l'arte?

ALCIBIADE Buon consiglio[61] lo chiamo, o Socrate.

SOCRATE Come? Forse che il mestiere di timoniere ti sembra privo di buon consiglio?

ALCIBIADE No, certo.

SOCRATE Anzi è buon consiglio?

ALCIBIADE [126a] Io lo penso, in relazione almeno alla salvaguardia di quelli che navigano.

SOCRATE Dici bene. Ma allora? Quello che tu chiami buon consiglio a cosa serve?

ALCIBIADE Ad amministrare meglio la città e alla sua sicurezza.

SOCRATE E con la presenza e l'assenza di cosa la città è meglio amministrata e salvaguardata? Se ad esempio tu mi chiedessi: «Grazie alla presenza e all'assenza di cosa il nostro corpo è meglio gestito e mantenuto in salute?», io potrei dire che questo si verifica quando c'è la salute e quando non c'è la malattia. Non la pensi anche tu così?

ALCIBIADE [126b] Sì.

SOCRATE E se poi tu mi domandassi: «Grazie alla presenza di cosa i nostri occhi si trovano al meglio della loro condizione?», allo stesso modi ti direi «quando c'è la vista e

quando è assente la cecità». E le orecchie, quando è assente la sordità e c'è invece l'udito, sono in migliori condizioni e vengono curate meglio.

ALCIBIADE È giusto.

SOCRATE E che dire di una città? Grazie alla presenza di cosa e all'assenza di cosa è nelle condizioni migliori e viene curata e amministrata meglio?

ALCIBIADE [126c] Credo, o Socrate, quando c'è amicizia reciproca tra i suoi cittadini, ma sono assenti l'odio e la discordia civile.

SOCRATE Dunque chiami amicizia una concordia o una discordia?

ALCIBIADE Una concordia.

SOCRATE Ebbene, grazie a quale arte le città sono d'accordo sui numeri?

ALCIBIADE Grazie all'aritmetica.

SOCRATE E per i privati? Non è ancora grazie a questa?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE E non è grazie a questa che ciascuno è d'accordo con se stesso?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE Grazie a quale scienza ciascuno è d'accordo con se stesso [126d] riguardo alla spanna[62] e al cubito,[63] su quale sia più lungo? Non è forse grazie all'arte della misurazione?

ALCIBIADE E che altro?

SOCRATE E non è forse grazie alla stessa arte che sono d'accordo sia i privati tra loro e sia le città?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE Che dire poi del peso? Non è la stessa cosa?

ALCIBIADE Lo confermo.

SOCRATE Ebbene, questa concordia di cui tu parli che

cos'è e cosa riguarda e quale arte la produce? E l'arte che la produce per la città è la stessa che la produce anche per i privati, per ognuno nei confronti di se stesso e nei confronti degli altri?

ALCIBIADE È verosimile.

SOCRATE Qual è dunque? Non stancarti di rispondere, ma sii [126e] sollecito nel parlare.

ALCIBIADE Io credo di parlare di amicizia e concordia, quella per cui un padre e una madre che amano il proprio figlio siano d'accordo con lui e un fratello col fratello e una donna col marito.

SOCRATE Dunque, o Alcibiade, tu pensi che un marito possa essere d'accordo con la moglie sulla maniera di filare, lui che non sa farlo con lei che invece sa farlo?

ALCIBIADE No sicuramente.

SOCRATE E in effetti neppure deve saperne niente: perchè questa è una conoscenza da donne.

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE [127a] E che? Una donna potrebbe essere d'accordo col marito sull'arte oplitica,[64] pur non avendola imparata?

ALCIBIADE No sicuramente.

SOCRATE Forse infatti diresti che è materia da uomo.

ALCIBIADE In effetti.

SOCRATE Dunque in base al tuo discorso certe conoscenze sono proprie delle donne e certe altre degli uomini.

ALCIBIADE Come potrebbe non essere così?

SOCRATE Non è dunque in queste cose che c'è concordia tra donne e uomini.

ALCIBIADE No.

SOCRATE Neppure amicizia, se davvero l'amicizia è

concordia.

ALCIBIADE Evidentemente no.

SOCRATE Così fin tanto che le donne fanno le cose che competono loro non sono amate dagli uomini.

ALCIBIADE [127b] Sembra di no.

SOCRATE Né gli uomini dalle donne, finché fanno cose da uomini.

ALCIBIADE No.

SOCRATE Allora nemmeno le città sono ben amministrate ogni volta che ognuno fa ciò che gli compete?[65]

ALCIBIADE Io credo di sì, o Socrate.

SOCRATE Ma come puoi dirlo se non c'è amicizia, grazie alla cui presenza affermiamo che le città sono ben amministrate, altrimenti no?

ALCIBIADE Ma a me sembra che anche in questo ci sia amicizia tra loro, perché ciascuno fa ciò che gli compete.

SOCRATE [127c] Non la pensavi così poco fa; ma ora come dici? Quando non c'è concordia c'è amicizia? E può esserci concordia su cose che gli uni sanno e gli altri no?

ALCIBIADE È impossibile.

SOCRATE Fanno cose giuste o ingiuste, quando ciascuno fa ciò che gli compete?

ALCIBIADE Cose giuste, come potrebbe essere altrimenti?

SOCRATE Dunque quando i cittadini nella città fanno cose giuste, non c'è amicizia tra loro?

ALCIBIADE Mi sembra che di necessità ci sia, o Socrate.

SOCRATE [127d] Allora cosa sono mai l'amicizia e la concordia di cui parli e circa le quali noi dobbiamo essere saggi e capaci di buoni consigli,[66] se vogliamo essere uomini di valore? Infatti non riesco a capire né cosa siano né in quali uomini si trovino: a volte sembrano essere chiaramente presenti, a volte invece non lo sono, negli stessi uomini, in

base a quello che è il tuo discorso.

ALCIBIADE Ma, per gli dèi, o Socrate, io stesso non so cosa dico; c'è il rischio che da tempo io sia, senza rendermene conto, in una condizione estremamente vergognosa.

SOCRATE Ma bisogna avere coraggio. Se ti fossi accorto che ti era capitata questa stessa cosa [127e] a cinquantanni, ti sarebbe stato difficile prenderti cura di te stesso, ma quella che hai ora è l'età in cui bisogna accorgersene.

ALCIBIADE E cosa deve fare chi se ne accorge, o Socrate?

SOCRATE Rispondere alle domande, o Alcibiade: e se lo farai, se dio vuole, e se bisogna avere anche un po' di fiducia nella mia capacità di divinazione, sia tu sia io staremo meglio.

ALCIBIADE Almeno riguardo al fatto che io risponda, sarà così.

SOCRATE Ma via, che cos'è il prendersi cura di sé – spesso, senza accorgercene, potremmo non prenderci cura di noi stessi, [128a] credendo di farlo – e allora quand'è che un uomo fa questo? Quando si prende cura dei suoi affari, è allora che si prende cura anche di sé?

ALCIBIADE Mi sembra di sì.

SOCRATE Cosa? Quand'è che un uomo si prende cura dei suoi piedi? Forse quando si prende cura di tutto ciò che riguarda i piedi?

ALCIBIADE Non capisco.

SOCRATE Tu non dici che una certa cosa riguarda la mano? Per esempio un anello diresti che è di un'altra parte del corpo umano e non del dito?

ALCIBIADE No, certo.

SOCRATE E la scarpa allo stesso modo non appartiene al piede?

ALCIBIADE Sì.

ALCIBIADE [128b] Sì.>

SOCRATE E dunque quando ci prendiamo cura delle scarpe, allora ci prendiamo cura dei piedi?

ALCIBIADE Non capisco proprio, o Socrate.

SOCRATE Come, Alcibiade? Tu hai una definizione da dare per il "prendersi cura in modo giusto" di una cosa, qualunque sia?

ALCIBIADE Certamente.

SOCRATE Dunque quando uno rende migliore qualcosa, allora tu parli di giusta cura?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE Quale arte rende migliori le scarpe?

ALCIBIADE L'arte del calzolaio.

SOCRATE È con l'arte del calzolaio allora che ci prendiamo cura delle scarpe?

ALCIBIADE [128c] Sì.

SOCRATE Ed è con l'arte del calzolaio che ci prendiamo cura anche dei piedi? O forse con l'arte con cui rendiamo migliori i piedi?

ALCIBIADE Con quella.

SOCRATE L'arte con cui rendiamo migliori i piedi non è appunto quell'arte che rende migliore anche il resto del corpo?

ALCIBIADE Mi sembra di sì.

SOCRATE E questa non è la ginnastica?

ALCIBIADE Precisamente.

SOCRATE E con la ginnastica ci prendiamo cura dei piedi, mentre con l'arte del calzolaio di ciò che appartiene ai piedi?

ALCIBIADE È proprio così.

SOCRATE E con la ginnastica ci prendiamo cura delle mani, mentre con l'arte di incidere gli anelli di ciò che

appartiene alle mani?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE E con la ginnastica ci prendiamo cura del corpo, con la tessitura e con altre arti [128d] di ciò che appartiene al corpo?

ALCIBIADE È assolutamente vero.

SOCRATE Dunque con un'arte ci prendiamo cura di ciascuna cosa, presa per sé, mentre con un'altra arte ci prendiamo cura di ciò che appartiene a quella cosa.

ALCIBIADE È evidente.

SOCRATE Allora quando ti prendi cura di ciò che ti appartiene, non ti prendi cura di te stesso.

ALCIBIADE In nessun modo.

SOCRATE Infatti, a quel che sembra, non è la stessa arte quella con cui ci si prende cura di se stessi e di ciò che appartiene a se stessi.

ALCIBIADE No, è chiaro.

SOCRATE Suvvia, con quale arte potremmo prenderci cura di noi stessi?

ALCIBIADE Non so dirlo.

SOCRATE [128e] Ebbene, su un punto almeno siamo d'accordo, che è un'arte con la quale non potremmo migliorare qualsivoglia delle cose che ci appartengono, ma con la quale potremmo migliorare noi stessi?

ALCIBIADE Ciò che dici è vero.

SOCRATE E poi, avremmo potuto conoscere quale arte migliora le scarpe, senza conoscere le scarpe?

ALCIBIADE È impossibile.

SOCRATE Né quale arte migliora gli anelli, se non conoscessimo l'anello.

ALCIBIADE È vero.

SOCRATE E allora? Quale arte rende migliori se stessi, potremmo noi conoscerla se ignoriamo che cosa mai siamo noi stessi?

ALCIBIADE [129a] È impossibile.

SOCRATE È dunque facile conoscere se stessi ed era uno sciocco colui che pose questo detto nel tempio di Pito[67] oppure è un'impresa difficile e non di tutti?

ALCIBIADE Spesso, o Socrate, pensai che fosse alla portata di tutti, molte volte invece che fosse estremamente difficile.

SOCRATE Ma, Alcibiade, che sia facile o no, tuttavia la cosa sta così per noi: conoscendo questo, noi potremmo conoscere la cura di noi stessi, ma se siamo ignoranti non possiamo farlo.[68]

ALCIBIADE Le cose stanno così.

SOCRATE [129b] Forza allora, in che modo potrebbe essere trovato il se stesso in sé?[69] Così potremmo trovare cosa noi siamo, ma rimanendo nell'ignoranza di questo, non potremmo.

ALCIBIADE Hai ragione.

SOCRATE Su, dunque, per Zeus: con chi parli tu in questo momento? Non è forse con me?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE E anche io con te?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE È Socrate colui che parla?

ALCIBIADE Infatti.

SOCRATE Alcibiade colui che ascolta?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE E Socrate parla con un discorso?

ALCIBIADE [129c] Come no?

SOCRATE Ma il parlare e il servirsi di un discorso tu li

consideri in qualche modo la stessa cosa.

ALCIBIADE Sicuramente.

SOCRATE Ma chi usa qualcosa e la cosa di cui fa uso non sono cose diverse?

ALCIBIADE Cosa vuoi dire?

SOCRATE Per esempio il cuoiaio taglia con il coltellino, con il trincetto e con altri arnesi.

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE E dunque chi taglia e si serve di un arnese è una cosa, mentre gli arnesi dei quali si serve tagliando sono un'altra cosa?

ALCIBIADE E come no, in effetti?

SOCRATE E dunque, analogamente, anche gli strumenti con i quali suona il citarista e il citarista stesso sarebbero due cose diverse?

ALCIBIADE Già.

SOCRATE [129d] Ed è ciò che ti chiedevo poc'anzi, se chi si serve di un oggetto e la cosa di cui fa uso risultano sempre cose diverse.

ALCIBIADE Sembra di sì.

SOCRATE Che cosa potremmo dire del cuoiaio? Che taglia soltanto con gli utensili o anche con le mani?

ALCIBIADE Anche con le mani.

SOCRATE Dunque si serve anche di queste?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE E non si serve anche degli occhi quando taglia?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE Colui che si serve di queste cose e le cose delle quali si serve siamo d'accordo che sono distinte?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE Allora il cuoiaio e il citarista vanno distinti

dalle mani e dagli occhi [129e] con i quali lavorano?

ALCIBIADE È evidente.

SOCRATE Ma un uomo non si serve di tutto il suo corpo?

ALCIBIADE Certamente.

SOCRATE E non erano distinti colui che si serve di una cosa e la cosa di cui si serve?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE Dunque l'uomo è altra cosa dal suo corpo?

ALCIBIADE Sembra di sì.

SOCRATE Che cos'è allora un uomo?

ALCIBIADE Non so dire.

SOCRATE Dunque tu puoi dire che è ciò che si serve del corpo.

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE [130a] Ma che cos'altro si serve di questo se non l'anima?

ALCIBIADE Niente altro.

SOCRATE E non lo fa forse esercitando il comando?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE E io credo che su quest'altra cosa nessuno potrebbe pensare diversamente.

ALCIBIADE Quale?

SOCRATE Che l'uomo è una sola di tre cose.

ALCIBIADE Di quali cose?

SOCRATE Anima o corpo o le due cose insieme, e questo come un tutto intero.

ALCIBIADE E allora?

SOCRATE Ma non abbiamo convenuto che ciò che comanda al corpo è l'uomo?

ALCIBIADE [130b] L'abbiamo convenuto.

SOCRATE Forse che il corpo si dà ordini da se stesso?

ALCIBIADE Assolutamente no.

SOCRATE E infatti abbiamo detto che è lui a ricevere degli ordini.

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE Allora non dovrebbe essere questo ciò che cerchiamo.

ALCIBIADE Non sembra così.

SOCRATE Ma forse è l'unione delle due cose a comandare sul corpo e questo è l'uomo?

ALCIBIADE Forse è così.

SOCRATE Ma, di tutte, questa è la cosa meno probabile: infatti se una delle due non partecipa al comando, non c'è possibilità che l'unione delle due parti eserciti il comando.

ALCIBIADE È giusto.

SOCRATE [130c] Dal momento che né il corpo né le due cose insieme sono l'uomo, resta, credo, o che l'uomo non sia niente o, se è qualcosa, risulta che non è nient'altro che anima.

ALCIBIADE Precisamente.

SOCRATE Deve esserti dimostrato in maniera ancora più chiara che l'anima è l'uomo?

ALCIBIADE No, per Zeus, mi sembra sia già sufficiente.

SOCRATE Se la dimostrazione non è stata dettagliata, ma almeno soddisfacente, ci basta; infatti ne avremo una nozione dettagliata quando troveremo ciò che abbiamo lasciato poc'anzi da parte [130d] perché richiedeva una riflessione approfondita.

ALCIBIADE Cos'è questa cosa?

SOCRATE Ciò che dicevamo poco fa in questi temini, cioè che per prima cosa bisognerebbe indagare lo stesso in se stesso: finora abbiamo esaminato, in luogo del "se stesso",

ogni singolo se stesso che cosa sia; e forse basterà: infatti non potremmo dire che alcun'altra cosa è padrona assoluta di noi stessi più dell'anima.

ALCIBIADE No davvero.

SOCRATE Può andar bene pensarla così, che io e te conversiamo insieme, servendoci di parole, ma si tratta di un'anima che si rivolge a un'anima?

ALCIBIADE [130e] Certo, è così.

SOCRATE Bene questo è proprio ciò che dicemmo poco fa, cioè che Socrate conversa con Alcibiade servendosi di un discorso, non rivolgendo le parole al suo volto, come sembra, ma ad Alcibiade: ma questo è l'anima.

ALCIBIADE A me sembra così.

SOCRATE Dunque, colui che ci ordina di conoscere se stesso ci ordina di conoscere l'anima.

ALCIBIADE [131a] Così pare.

SOCRATE E colui che conosce qualcuna delle parti del suo corpo conosce le cose che sono sue, ma non conosce se stesso.

ALCIBIADE È così.

SOCRATE E nessun medico conosce se stesso in quanto medico, e nessun maestro di palestra in quanto maestro di palestra.

ALCIBIADE Sembra di no.

SOCRATE Gli agricoltori e gli altri lavoratori sono molto lontani dal conoscere se stessi. infatti, a quel che sembra, non conoscono neppure ciò che appartiene loro, ma solo cose ancora più lontane da ciò che è loro proprio [131b], nelle loro professioni: infatti conoscono le cose che riguardano il corpo e servono a curarlo.

ALCIBIADE Tu dici il vero.

SOCRATE Se dunque la saggezza è conoscere se stessi,

nessuno di costoro è saggio, per quanto attiene alla sua arte.

ALCIBIADE Mi sembra di no.

SOCRATE Perciò allora queste arti passano per attività manuali di bassa lega e apprendimenti inadatti a un uomo di valore.

ALCIBIADE Assolutamente.

SOCRATE Dunque, ancora, colui che si prende cura del corpo cura ciò che è suo e non se stesso?

ALCIBIADE È probabile.

SOCRATE E colui che si dedica ai soldi non si prende cura né di se stesso né di ciò che è suo, [131c] ma di cose ancora più lontane da ciò che gli è proprio?

ALCIBIADE Io lo credo.

SOCRATE E dunque l'affarista non fa più i propri affari.

ALCIBIADE Giusto.

SOCRATE Se qualcuno è stato amante del corpo di Alcibiade, non amò Alcibiade, ma qualcosa di ciò che appartiene ad Alcibiade.

ALCIBIADE Dici il vero.

SOCRATE E invece, ti ama colui che ama la tua anima?

ALCIBIADE Sembra inevitabile, in base al tuo discorso.

SOCRATE E non è forse vero che colui che ama il tuo corpo, quando cessa il suo fiorire, se ne va?

ALCIBIADE Sembra così.

SOCRATE [131d] Non è invece vero che colui che ama l'anima non la lascia finché prosegue per la via del miglioramento?

ALCIBIADE È verosimile.

SOCRATE Dunque io sono colui che non se ne va, ma resta quando il corpo cessa il suo vigore, e tutti gli altri se ne sono andati.

ALCIBIADE E fai bene, o Socrate; e non andartene.

SOCRATE Allora cerca di essere bello il più possibile.

ALCIBIADE Certo, mi impegnerò.

SOCRATE [131e] Le cose dunque stanno così per te: non ci fu, a quel che sembra, innamorato di Alcibiade figlio di Clinia, e non ce n'è se non uno solo, ed è uno desiderabile, Socrate figlio di Sofronisco e di Fenarete.

ALCIBIADE Vero.

SOCRATE Non dicesti che ti avevo prevenuto di poco venendo da te, perché volevi venire tu da me per primo per sapere per quale ragione io solo non me ne andavo?

ALCIBIADE Era così infatti.

SOCRATE Questa sola era la ragione, perché io ero innamorato di te, mentre gli altri lo erano delle tue cose: e mentre le tue cose smettono il loro momento felice, tu invece cominci a fiorire. [132a] E d'ora in poi se non ti lasci guastare dal popolo ateniese e non diventi meno bello, non intendo abbandonarti; infatti questo io temo più di tutto: che tu, diventato l'amante del popolo, vada in rovina. Questo stesso destino hanno infatti incontrato già molti e buoni Ateniesi. In effetti «il popolo del magnanimo Eretteo»[70] ha un bel volto; ma bisogna vederlo senza vesti. Adotta dunque la cautela che ti raccomando.

ALCIBIADE Quale?

SOCRATE [132b] Per prima cosa allenati, carissimo, e impara ciò che occorre imparare per entrare in politica, ma non entrarvi prima, perché tu proceda rifornito di un antidoto e non soffra alcun terribile male.

ALCIBIADE Mi sembra che tu parli bene, o Socrate; ma cerca di spiegarmi in che modo noi possiamo prenderci cura di noi stessi.

SOCRATE Forse siamo già abbastanza avanti – è già stato

raggiunto un accordo conveniente su ciò che noi siamo – mentre avevamo paura, se avessimo sbagliato su questo punto, di prendenderci cura senza avvedercene di qualcos'altro, e non di noi stessi.

ALCIBIADE È così.

SOCRATE [132c] E dopo di ciò convenimmo che bisogna prendersi cura dell'anima e guardare a questa.

ALCIBIADE Chiaro.

SOCRATE Ad altri invece va lasciata la cura del corpo e del danaro.

ALCIBIADE Naturalmente.

SOCRATE In che modo potremmo dunque conoscere nella maniera migliore questa?[71] Poiché, una volta che l'abbiamo conosciuta, senza dubbio conosceremo anche noi stessi. Ma, per gli dèi, quel giusto precetto dell'iscrizione delfica, che abbiamo ricordato or ora, non l'abbiamo capito?

ALCIBIADE Con questo ragionamento cosa vuoi dire, o Socrate?

SOCRATE [132d] Ti dirò cosa sospetto che dica e che ci consigli quella iscrizione. Temo però che non sia individuabile da nessuna parte una sua esemplificazione, se non solo riferendoci alla vista.

ALCIBIADE Cosa vuoi dire con questo?

SOCRATE Rifletti anche tu: se avesse rivolto un consiglio al nostro occhio, come se fosse un uomo, e gli avesse detto: «Guarda te stesso», che supposizione avremmo fatto su ciò a cui ci esortava? Non forse a guardare a quella cosa guardando alla quale l'occhio avrebbe visto se stesso?

ALCIBIADE È chiaro.

SOCRATE Riflettiamo: guardando a quale degli oggetti esistenti vediamo quello e [132e] contemporaneamente anche noi stessi?

ALCIBIADE È chiaro, Socrate, che dovremmo guardare a uno specchio o a qualcosa del genere.

SOCRATE Quel che dici è giusto. Ma nell'occhio col quale guardiamo non c'è qualcosa di questo genere?

ALCIBIADE Certamente.

SOCRATE Hai notato che quando guarda nell'occhio [133a] il volto si riflette nello sguardo di chi si trova di fronte come in uno specchio, cosa che chiamiamo anche pupilla,[72] dato che è come un'immagine di chi guarda?

ALCIBIADE Quel che dici è vero.

SOCRATE Dunque quando un occhio osserva un occhio e guarda in esso ciò che appunto esso ha di più bello, e con cui vede, in tal caso potrebbe vedere se stesso.

ALCIBIADE È evidente.

SOCRATE Ma se un occhio volesse guardare a un'altra delle parti dell'uomo o a qualche altro oggetto, se non ciò a cui casualmente sia simile, non vedrà se stesso.

ALCIBIADE [133b] Quel che dici è vero.

SOCRATE Se dunque un occhio ha intenzione di guardare se stesso, deve guardare in un occhio e in quel punto dell'occhio nel quale si trova a risiedere la virtù propria dell'occhio: e questa non è la vista?

ALCIBIADE È così.

SOCRATE Dunque, caro Alcibiade, anche l'anima, se vuole conoscere se stessa, deve guardare a un'altra anima, e in particolar modo in quella sua parte nella quale risiede la virtù propria dell'anima, la saggezza, o a qualcos'altro a cui questa parte possa risultare simile.[73]

ALCIBIADE A me pare così, Socrate.

SOCRATE [133c] Possiamo dunque dire che c'è una parte dell'anima più divina di questa in cui risiedono il conoscere e il pensare?

ALCIBIADE Non possiamo.

SOCRATE Questa parte di essa infatti somiglia al dio; e uno, guardando ad essa e conoscendo anche tutto il divino, dio e pensiero, in questo modo potrebbe avere anche la più grande conoscenza di se stesso.

ALCIBIADE È evidente.

SOCRATE Guardando allora al dio, ci serviremmo dello specchio migliore, precisamente lo specchio delle cose umane che sono rivolte alla virtù dell'anima, e in questo modo vedremmo nel modo migliore e conosceremmo noi stessi.

ALCIBIADE Sì>.[74]

SOCRATE Ma non abbiamo convenuto che conoscere se stessi è saggezza?[75]

ALCIBIADE Perfettamente.

SOCRATE Se dunque non conosciamo noi stessi e non siamo saggi, potremmo conoscere ciò che noi abbiamo di cattivo e di buono?

ALCIBIADE E in che modo questo potrebbe accadere, o Socrate?

SOCRATE [133d] E infatti forse ti sembra impossibile che chi non conosce Alcibiade conosca le cose di Alcibiade, che sono cioè di Alcibiade.

ALCIBIADE È assolutamente impossibile, per Zeus.

SOCRATE E neppure le nostre che sono nostre, se non conosciamo neppure noi stessi, vero?

ALCIBIADE E come no, in effetti?

SOCRATE Se dunque non conosciamo le nostre cose, non conosciamo neppure quelle che appartengono alle nostre cose, vero?

ALCIBIADE No, evidentemente.

SOCRATE Allora non eravamo affatto d'accordo, quando convenivamo poco fa che ci sono degli uomini i quali non

conoscono se stessi, ma conoscono le loro cose, mentre altri conoscono ciò che appartiene alle loro cose. Sembra infatti [133e] proprio di un solo uomo e di una sola arte conoscere se stessi, le proprie cose e le cose che a queste appartengono.

ALCIBIADE È probabile.

SOCRATE Ma analogamente chi ignora ciò che gli appartiene dovrebbe in qualche modo ignorare ciò che appartiene agli altri.

ALCIBIADE Certo.

SOCRATE E se ignora ciò che appartiene agli altri ignorerà anche ciò che appartiene alla città.

ALCIBIADE Necessariamente.

SOCRATE Un tal uomo non dovrebbe dunque diventare un politico.

ALCIBIADE No davvero.

SOCRATE E neppure un amministratore della casa.

ALCIBIADE [134a] No davvero.

SOCRATE Non saprà nemmeno ciò che sta facendo.

ALCIBIADE No, infatti.

SOCRATE E colui che non sa non commetterà degli errori?

ALCIBIADE Garantito.

SOCRATE E sbagliando non avrà una pessima riuscita sia in privato sia in pubblico?

ALCIBIADE Come no?

SOCRATE E riuscendo male non sarà uno sventurato?

ALCIBIADE Molto, certo.

SOCRATE E che ne è di coloro ai quali costui destina le sue azioni?

ALCIBIADE Sventurati anche loro.

SOCRATE Non è dunque possibile, se non si è saggi e virtuosi, essere felici.

ALCIBIADE [134b] No, non è possibile.

SOCRATE I cattivi tra gli uomini sono dunque sventurati.

ALCIBIADE Molto, certo.

SOCRATE Non è certo colui che è diventato ricco che si libera dall'infelicità, ma colui che è diventato saggio.

ALCIBIADE È evidente.

SOCRATE Non è dunque di mura né di triremi né di cantieri navali ciò di cui hanno bisogno le città, o Alcibiade, se vogliono essere felici, né di popolazione né di grandezza, se manca la virtù.

ALCIBIADE No, certamente.

SOCRATE Se allora vuoi gestire gli affari della città in modo retto e [134c] onorevole, devi trasmettere ai cittadini la virtù.

ALCIBIADE Certo, come no?

SOCRATE Ma in che modo si può trasmettere ciò che non si ha?

ALCIBIADE E come?

SOCRATE Bisogna per prima cosa che tu ti renda padrone della virtù e così deve fare chiunque altro voglia stare al governo e curarsi non soltanto privatamente di se stesso e dei propri interessi, ma della città e degli interessi della città.

ALCIBIADE Quel che dici è vero.

SOCRATE Non devi procurare libertà d'azione né il potere di fare ciò che vuoi, a te stesso e neppure alla città; devi invece procurare giustizia e saggezza.

ALCIBIADE È chiaro.

SOCRATE [134d] Agendo infatti con giustizia e con saggezza tu e la città agirete in modo gradito agli dèi.

ALCIBIADE È naturale.

SOCRATE E, cosa che appunto dicevamo nei precedenti

discorsi, agirete tenendo sempre davanti agli occhi ciò che è divino e luminoso.

ALCIBIADE È chiaro.

SOCRATE Ma appunto con lo sguardo rivolto a questo, voi vedrete e conoscerete voi stessi e il vostro bene.

ALCIBIADE Già.

SOCRATE Agirete rettamente e bene?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE [134e] Io voglio garantirvi che così facendo sarete felici.

ALCIBIADE E in realtà sei un garante assicurato.[76]

SOCRATE Se invece agite in modo ingiusto, guardando a ciò che è empio e tenebroso, agirete, è presumibile, in modo analogo, senza conoscere voi stessi.

ALCIBIADE È naturale.

SOCRATE Infatti colui che abbia possibilità di fare ciò che vuole, caro Alcibiade, ma non ha raziocinio, che destino è verosimile che gli capiti, sia egli un privato o si tratti di una città? Ad esempio a un malato, che abbia facoltà di fare ciò che [135a] vuole, privo del raziocinio del medico, e agisca come un tiranno che non si lasci reprimere da nessuno in nulla,[77] cosa accadrà? Non è probabile, come è naturale, che mandi in rovina il suo corpo?

ALCIBIADE Dici il vero.

SOCRATE E su una nave, se qualcuno ha facoltà di fare ciò che gli pare, senza essere provvisto del raziocinio e della capacità del pilota, intuisci cosa potrebbe capitare a lui e ai suoi compagni di traversata?

ALCIBIADE Io penso che morirebbero tutti.

SOCRATE Allo stesso modo in una città e in ogni tipo di autorità e potere, [135b] non pensi che se mancano di virtù ne consegue una riuscita infelice?

ALCIBIADE Per forza.

SOCRATE Non bisogna dunque, ottimo Alcibiade, procurarsi il potere tirannico né per se stesso né per la città, se volete essere felici, bensì la virtù.

ALCIBIADE Dici cose vere.

SOCRATE Ma prima di avere raggiunto la virtù è meglio essere guidati da una persona migliore piuttosto che comandare, anche per un uomo, non solo per un fanciullo.

ALCIBIADE È evidente.

SOCRATE E ciò che è meglio non è anche più bello?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE E ciò che è più bello anche più conveniente?

ALCIBIADE [135c] E come no?

SOCRATE Dunque al malvagio si addice servire: per lui infatti è meglio.

ALCIBIADE Già.

SOCRATE La malvagità, certo, è caratteristica da schiavi.

ALCIBIADE È evidente.

SOCRATE La virtù invece, da uomini liberi.

ALCIBIADE Proprio.

SOCRATE Non bisogna forse fuggire, compagno mio, tutto ciò che è da schiavi?

ALCIBIADE In massimo grado, o Socrate.

SOCRATE E adesso ti rendi conto di quale sia la tua condizione? Quella di un uomo libero oppure no?

ALCIBIADE Io credo di rendermene conto fin troppo.

SOCRATE Allora sai come uscire da questa tua condizione presente? Per non farne il nome, a proposito di un bell'uomo.

ALCIBIADE [135d] Sì, lo so.

SOCRATE In che modo?

ALCIBIADE Se lo vuoi tu, o Socrate.

SOCRATE Non dici bene, o Alcibiade.

ALCIBIADE Ma come bisogna dire?

SOCRATE «Se dio vuole».

ALCIBIADE Allora dico così. Ma oltre a ciò io dico questo, che rischieremo di scambiarci il ruolo, o Socrate, io il tuo e tu il mio; infatti a partire da questo giorno non è possibile che io non ti segua come un pedagogo segue un bambino, mentre tu sarai seguito da vicino da me come dal maestro.

SOCRATE [135e] Nobile Alcibiade, il mio amore non differirà allora in nulla da quello della cicogna,[78] se dopo aver allevato nel tuo animo un amore alato, sarà a sua volta oggetto delle cure di quest'ultimo.

ALCIBIADE Ebbene, le cose stanno così e comincerò fin d'ora a prendermi cura della giustizia.

SOCRATE Vorrei che tu proseguissi su questa strada: tuttavia temo, e non perché in qualche modo io dubiti delle tue doti naturali, ma perché vedo la forza della città, che possa averla vinta su me e su te.

1. Componente non secondaria del dialogo è la definizione del rapporto erotico tra Socrate e Alcibiade, un tema che significativamente torna in chiusura. Risulta con evidenza la funzione iniziatico-paideutica, tipica, nel mondo greco, della relazione tra *erastés* ed *erómenos.* Sul tema, tra gli studi più recenti, vd. M. Sartre, *L'omosessualità nella Grecia antica,* in *La Grecia antica,* a cura di C. Mossé, trad. it. Bari 1992, pp. 245-65; L. Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano,* Torino 1993, pp. 10-11; F. Cambi, *La pederastia come valore paideutico: tra propaganda, idealizzazione e censura,* in *La multimedialità della comunicazione educativa in Grecia e a Roma. Scenario. Percorsi,* a cura di R. Frasca, Bari 1996, pp. 53-58, con bibliografia.

2. Cfr. *Apologia Socratis* 31c-d; 40a-b.

3. Olimpiodoro, *In Platonis Alcibiadem* 34, si interroga sull'uso di μεγαλόφρονες a proposito di «volgari amanti» (φορτικοί ἐρασταί), e pensa al trasferimento all'innamorato di una qualità dell'amato, in questo caso attingendo da un lessico politico appropriato ad Alcibiade e alle aspettative a lui attribuite nella scena del

dialogo (ἐπειδὴ γὰρ οἶδεν αὐτὸν ἐπὶ τὰ κοινὰ σπαργῶντα παρελθεῖν καὶ στρατηγικῆς ἐφιεμένον, τοιαῦτα τίθησιν ὀνόματα δι'ὧν ὁ νέος ἐλπίζει περὶ τῶν προσδοκωμένων αὐτῷ διαλήψεσθαι. Νῦν γάρ φησι «μεγαλόφρων», εἶτα «ὑπερβλητεὶς τῷ φρονήματι», πάλιν δὲ τὸ «πέφευγεν», ἅτινα πάντα πολιτικῷ πρέποντά ἐστιν). Sull'evoluzione semantica di «μεγαλόφρων», cfr. U. Bultrighini, *Crizia e la μεγαλοφροσύνη di Cimone,* in «Quaderni urbinati di cultura classica» (in corso di stampa).

4. Per linea paterna Alcibiade discendeva da Aiace; quest'ultimo aveva avuto a Troia da una prigioniera frigia Eurisace, che successe poi al nonno Telamone sul trono di Salamina e in seguito consegnò l'isola ad Atene, ottenendone la cittadinanza. Attraverso sua madre Dinomache, figlia di Megacle e nipote del riformatore Clistene, Alcibiade apparteneva al potente γένος degli Alcmeonidi, così come Pericle; a quest'ultimo furono affidati in tutela Alcibiade e suo fratello alla morte del padre Clinia, caduto nella battaglia di Coronea (447 a.C.).

5. Ciro II il Grande, fondatore dell'impero persiano achemenide (559-530 a.C.); Serse, figlio di Dario, re di Persia dal 486 al 465 a.C.

6. L'espunzione del passo tra parentesi quadre è di Burnet. Croiset e Lamb preferiscono mantenere la lezione dei codici.

7. Cfr. Plutarco, *Alcibiades* 2, 5.

8. Cfr. Platone, *Euthyphro* 3b-c. Sull'esistenza di un interprete ufficiale degli oracoli pitici, si veda Platone, *Leges* VI 759d.

9. Concetto comprensivo per i Greci anche di poesia e canto.

10. Cfr. *supra* 106e.

11. Astragali, ossicini del tarso, usati da tempi antichissimi come dadi da gioco (cfr. *Ilias* XXIII 8588; Platone, *Theaetetus* 154c).

12. La *πεττεία,* gioco da scacchiera vagamente simile alla dama o agli scacchi: in Platone si vedano *Charmides* 174b; *Gorgias* 450d; *Respublica* I 333b;ll 374c.

13. Sconfitta ateniese del 457 a.C., durante la cosiddetta prima guerra del Peloponneso. In una località della Beozia, tra Tebe e Tanagra, gli Spartani, intervenuti in Grecia centrale contro i Focesi, riescono a forzare il blocco ateniese per rientrare nel Peloponneso attraverso la Megaride.

14. Altra sconfitta di Atene (446 a.C.), che pone fine al suo dominio in Grecia centrale.

15. Formulazione esplicita di uno dei principi basilari del metodo socratico, mirato a far scaturire le conclusioni centrali della discussione dalla bocca dell'interlocutore (metodo 'maieutico', 'dell'ostetrica', capace di far partorire).

16. Euripide, *Hippolytus* 352.

17. Socrate gioca qui e più avanti sull'ambivalenza dell'espressione εὖ πράττειν, che vale alla lettera 'comportarsi bene', ma nell'uso comune significava 'essere in buone condizioni', 'passarsela bene'.

18. Isola dell'Egeo, a nord dell'Eubea.

19. Filosofo pitagorico e maestro di musica originario di Ceo (cfr. Platone,

Protagoras 316a).

20. Il noto filosofo di Clazomene, teorico del voU", amico e maestro di Pericle; accusato di empietà, abbandonò Atene e si rifugiò a Lampsaco, dove morì nel 428 a.C.

21. Musicologo (Platone, *Laches* 180d), allievo di Prodico e consigliere politico di Pericle (Plutarco, *Pericles* 4, 1-4). Cfr. L. Piccirilli, *Damone di Oa riconsiderato,* in *L'«Athenaion politeia» di Aristotele,* a cura di L. R. Cresci e L. Piccirilli, Genova 1993, pp. 135-58.

22. Pericle aveva avuto dalla moglie Santippo e Paralo, noti per la loro scarsa intelligenza. Pericle il Giovane, che fu tra gli strateghi condannati a morte nel famoso processo seguito alla battaglia delle Arginuse (406 a.C.), era invece figlio di Aspasia.

23. Zenone di Elea, nato intorno al 490 a.C., discepolo di Parmenide, maestro di Pericle (cfr. Plutarco, *Pericles* 4, 5). È ricordato da Platone nel *Parmenide* e nel *Fedro* (261d).

24. Pitodoro, figlio di Isoloco, stratego ateniese (cfr. Tucidide, III115 e IV 65), menzionato anche nel *Parmenide* (126c127d).

25. Ateniese facoltoso, probabilmente del demo di Aixone, conosciuto anche da documenti epigrafici. Fece parte dello *staff* pericleo, e fu come stratego al comando delle forze ateniesi inviate nel 433/2 a.C. a Potidea; rimase ucciso nello scontro vittorioso davanti a questa città (Tucidide, I 62, 4-63, 3).

26. Una mina corrispondeva a 100 dracme e a 600 oboli; un talento a 60 mine.

27. Evidente il sarcasmo nei confronti dei politici ateniesi del tempo di Socrate.

28. Significato originario di μεγαλόφρων, il nutrire grandi pensieri nel rapporto col mondo esterno: ampia progettualità e capacità innata di tradurre la progettualità stessa nella sua realizzazione pratica: cfr. in particolare Isocrate, *Ad Nicoclem* 25 (U. Bultrighini, *Crizia e la μεγαλοφροσύνη di Cimone,* cit., *supra,* nota 3).

29. Il verbo κυβερνάω ('dirigere col timone') e l'immagine del κυβερνήτης (il *gubernator* latino) sono fondamentali nella genesi e nello sviluppo della metafora della nave applicata allo Stato (cfr. Euripide, *Supplices* 880), la cui fortuna nei secoli è ben nota (cfr. B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica,* Roma-Bari 1984, pp. 58-60, 257-83; F. Rigotti, *Metafore della politica,* Bologna 1989, pp. 41 sgg.).

30. Il re di Persia, con cui Atene fu in stato di guerra per quasi tutto il V secolo; all'epoca in cui Platone immagina svolgersi il dialogo, il Gran Re era Artaserse I (465/4-425/4 a.C.), figlio di Serse (cfr. 121b).

31. A Sparta vigeva un regime diarchico. I due re appartenevano alle stirpi eraclidiche degli Agiadi e degli Euripontidi.

32. Cfr. Aristofane, Aves 1297-99, menziona il personaggio, alludendo sarcasticamente alla sua abilità nel colpire le quaglie in un gioco non particolarmente edificante cui era dedita la gioventù ateniese. Altri accettano la lezione ὀρτυγοτρόφος ('allevatore di quaglie').

33. L'idea espressa poco sopra da Alcibiade sui comandanti spartani e il Re

persiano.

34. I due re spartani erano di puro ceppo eraclidico: Euristene e Procle, mitici conquistatori dori e capostipiti rispettivamente di Agiadi ed Euripontidi, risalivano attraverso cinque generazioni (Aristodemo-Aristomaco-Cleodeo-Ilio) ad Eracle.

35. Fondatore eponimo della dinastia reale persiana, da cui discendeva il fondatore dell'impero, Ciro II il Grande (cfr. Erodoto, VII 11). A un ramo cadetto della dinastia apparteneva anche Dario I figlio di Istaspe, succeduto a Cambise figlio di Ciro nel 522 a.C.

36. Il mitico eroe argivo nato dall'unione di Danae con Zeus (accostatosi alla fanciulla sotto forma di pioggia d'oro). Per parte di madre, Perseo discendeva da Danao ed Egitto.

37. Aiace, padre di Eurisace, risaliva a Zeus attraverso tre generazioni (TelamoneEaco-Zeus).

38. Il padre di Socrate, Sofronisco, era scultore: perciò poteva rivendicare una discendenza dal mitico inventore della scultura. Mi sembra davvero difficile negare il tono esclusivamente ironico e canzonatorio nelle parole di Socrate.

39. Il passo testimonia l'interesse diffuso nei Greci della prima metà del IV secolo a.C. per la realtà politica e istituzionale persiana,e in generale per l'ideale monarchico. Esempio noto e significativo di questa tendenza è rappresentato dalla produzione senofontea.

40. È difficile stabilire quanto abbia spinto Platone a questa precisazione sulla purezza della razza regale a Sparta, e sulla stretta sorveglianza esercitata sulle mogli dei re, la relazione di Alcibiade con Timea, moglie di Agide II, di cui parla una parte della tradizione (Plutarco, *Alcibiades* 23, 7-9; *Lysander* 22, 6-8; *Agesilaus* 3, 1-3; *Moralia* 467f; Ateneo, XII 535b-c) nel quadro del problema della successione ad Agide. Il vero padre di Leotichida, i cui diritti vennero usurpati dallo zio Agesilao, sarebbe stato Alcibiade, che avrebbe sedotto Timea nel periodo di permanenza a Sparta dopo la fuga dall'Italia (dall'inverno 415/414 al 412 a.C.). Se un riferimento indiretto nel testo platonico c'è, si è tentati di interpretarlo come ammiccamento ironico – su più livelli – al lettore.

41. Platone Comico (commediografo ateniese della seconda metà del V secolo a.C.), fr. 227 Kassel-Austin.

42. Sulla divisione della vita umana in settenni, come riflessa anche nelle *Leggi,* si veda D. Musti, *La teoria delle età e ipassaggi di status in Solone. Per un inquadramento socioantropologico della teoria dei settennii nel pensiero antico,* in «Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome» 102/1, 1992, pp. 11-35.

43. Zoroastro (Zaratustra), fondatore della religione persiana, i cui sacerdoti ereditari erano i Magi. I Greci cominciarono a essere informati delle sue dottrine probabilmente proprio nell'età di Platone, soprattutto ad opera di Eudosso di Cnido.

44. Cfr. Plutarco, *Lycurgus* 16, 6.

45. Socrate allude alle implicazioni paideutiche del rapporto tra ἐραστής ed

ἐρώμενος e nel contempo sembra voler alludere a sé. Cfr. supra, nota 1.

46. L'accezione di μεγαλοφροσύνη in questo passo sembra essere quella generica di 'grande senso di sé', scevro da ogni forma di meschinità. Cfr. Bultrighini, Crizia e la μεγαλοφροσύνη di Cimone, cit.

47. Sulla valenza elitaria del concetto di φιλοπονία nelle fonti letterarie ed epigrafiche, cfr. U. Bultrighini, Philoponía. Matrice aristocratica di uno slogan, in La multimedialità della comunicazione educativa in Grecia e a Roma. Scenario. Percorsi, cit., pp. 83-86.

48. L'ampia fascia della popolazione laconica e messenica ridotta dai conquistatori dori allo *status* di servi rurali. Il loro controllo rappresentò in realtà il massimo problema per gli Spartiati e per la stabilità dell'organizzazione socioeconomica di Sparta. Incerta l'etimologia del nome, che parte della tradizione collega con la località laconica di Helos, ma che probabilmente ha a che fare con le forme verbali εἷλον (da αἱρέω) o ἑάλων (da ἁλίσκομαι), con esplicito riferimento alla condizione di 'asserviti per conquista'.

49. Secondo gli scolii si tratterebbe di Senofonte.

50. Serse I, re di Persia fino al 465/4 a.C.

51. Cfr. *supra,* nota 26.

52. Demo dell'Attica ad est di Atene.

53. Il pletro era una misura di superficie attica equivalente a m^2 874.

54. Alcibiade nasce intorno al 450 a.C.; la scena del dialogo è dunque immaginata da Platone intorno al 430 a.C. Lo confermano le allusioni a Pericle, morto di peste nel 429 a.C., come ancora in vita (cfr. 118e). Non sembra tuttavia che Platone fosse interessato a un rispetto rigoroso della cronologia suggerita, come dimostra in 124a il riferimento al re Agide II, salito al trono in realtà qualche anno dopo (427 a.C.).

55. Leotichida II, re della dinastia euripontide dal 491 al 469 a.C.

56. Archidamo II, nipote di Leotichida e re dal 469 al 427 a.C.; guidò le invasioni dell'Attica nelle prime fasi della guerra del Peloponneso (431-404 a.C.).

57. Agide II, figlio di Archidamo e re dal 427 al 400 a.C. circa.

58. Cfr. 119b e 124e.

59. È ben nota la valenza elitaria e aristocratica dell'espressione καλοὶ κἀγαθοί, anche quando sembra interessare solo la sfera etica e non solo quella sociopolitica.

60. In origine la funzione del corodidascalo, istruttore del coro, era svolta dal poeta stesso autore del dramma.

61. Nel *Protagora* (318e-319a), il celebre sofista indica orgogliosamente in questa «capacità di deliberare bene» nell'amministrazione privata e pubblica l'oggetto del suo insegnamento; ma Socrate mette subito a nudo la presunzione di questa rivendicazione (319a-320b).

62. La spitame, unità di lunghezza pari a cm 22,18, corrispondeva alla metà di un πῆχυς ('braccio', 'cubito').

63. Un πῆχυς equivaleva a cm 44,36.

64. Cioè in materia militare.

65. Cfr. Platone, *Charmides* 161e; *Respublica* I 332b sgg.

66. Cfr. 125e e la nota 61.

67. Il tempio di Delfi. Pito era il nome usato per il sito, e Pizio l'epiclesi locale di Apollo. C'è un rapporto non del tutto sicuro e chiaro col serpente ucciso qui da Apollo, Πύθων (Pitone), e col verbo πύθειν 'imputridire', collegato appunto con la fine del serpente *(Hymnus Homericus in Apollinem* 363).

68. Cfr. Senofonte, *Memorabilia* IV 2, 24; Platone, *Phaedrus* 229a.

69. Cfr. 130d.

70. Omero, *Ilias* II 457. Eretteo è un mitico eroe attico.

71. L'anima, il «se stesso in sé» di cui *supra*, 129b e 130d-e.

72. Il termine greco κόρη, esattamente come il latino *pupilla,* significa sia 'fanciulla' sia 'bamboletta' o figurina, quale appunto quella che appare riflessa al centro dell'occhio.

73. Espressione oscura, secondo Croiset, addirittura forse dettata solo dal gusto della simmetria. Croiset stesso propone, in forma dubitativa, la possibilità di un'allusione al pensiero della pagina scritta, da cui è possibile imparare la conoscenza di sé, o agli insegnamenti ricavabili dagli oracoli e da ogni fenomeno con carattere di rivelazione.

74. Il testo compreso tra parentesi uncinate è con ogni probabilità un'interpolazione dovuta alla mano di uno scrittore cristiano (cfr. S. Fortuna, *Per un'origine cristiana di Platone*, Alc. 1133c 8-17, in «Κοινωνία» 16, 1992, pp. 119-36).

75. Cfr. 131b.

76. Cioè, sicuro di non essere deluso dalle persone per cui offre garanzia. Questo senso di ἀσφαλής (e non quello di 'affidabile' riferito a Socrate) mi sembra confermato dal tono costante di sicurezza circa i propri buoni propositi adottato da Alcibiade nelle sue risposte.

77. Questa è una delle caratteristiche principali dell'uomo tirannico secondo Platone, che ne fa oggetto di analisi nel libro IX della *Repubblica.*

78. Secondo una credenza popolare, le giovani cicogne avrebbero prestato assistenza alle vecchie che le avevano precedentemente allevate.

Ἀλκιβιάδης δεύτερος / Alcibiade secondo

Il dialogo prende le mosse e si sviluppa interamente in margine a una questione sollevata nelle primissime battute dell'incontro tra Alcibiade, che sta per rivolgersi al dio, e Socrate: la necessità di conoscere che cosa si chiede nelle preghiere agli dèi. Socrate intende mettere in guardia gli uomini da richieste inconsulte, che possano attirare la punizione divina; la divinità punisce infatti l'autore della preghiera irriflessiva, semplicemente esaudendo quella che è destinata a rivelarsi una richesta foriera di disastri. Il rischio di domandare inavvertitamente una cosa sbagliata trova una immediata esemplificazione in Edipo, il quale «come raccontano, pregò gli dèi che i figli risolvessero con la spada la questione dell'eredità paterna» (138c). È un esempio che tuttavia spiana la strada alla ovvia obiezione formulata da Alcibiade: si tratta della richiesta di un folle («Ma Socrate, tu hai parlato di un pazzo: perché pensi che un uomo sano avrebbe osato rivolgere simili preghiere?»).

La follia però è solo una delle specie della mancanza di buon senso o insensatezza; a quest'ultima sono da imputare gli errori tipici di chi non sa e chiede sventure ritenendole beni; e precisamente questo è il caso delle possibili conseguenze dell'ambizione di Alcibiade. Alcibiade, come molti altri, sarebbe felice di vedersi promettere dal dio un potere tirannico, non sapendo affatto se questa concessione divina possa essere causa di mali e avere per prezzo la stessa sua vita. È dunque

"l'ignoranza di ciò che è meglio" a determinare gli errori umani. Esperienza in un'arte e abilità tecnica nei singoli settori, così come una vasta erudizione, non servono e conducono a risultati dannosi, se non sono uniti alla conoscenza del meglio, che sola consente un uso giusto e benefico delle tecniche di competenza. Questa volta Socrate esemplifica in positivo, e mette in gioco la «pia riservatezza» degli Spartani (149b).

La preghiera degli Spartani consiste nella formula elementare di una richiesta del bene e di un allontanamento del male. La μεγαλοψυχία *(letteralmente 'magnanimità') caratteriale di Alcibiade lo rende per ora però scarsamente incline a una preghiera di tal genere: è su questo terreno che dovrà operare Socrate, «colui al quale tu [Alcibiade] stai a cuore» (150d). Alcibiade si dichiara dunque pronto a seguire Socrate e a farsi guidare da lui fino al momento in cui potrà rivolgere una preghiera agli dèi con cognizione esatta del bene e del male, e suggella l'impegno a questa dedizione incoronando il maestro. Socrate confessa allora di trovarsi come in una violenta tempesta, ed esprime il desiderio di conquistare un posto privilegiato tra gli innamorati di Alcibiade.*

Qualunque riflessione si intenda svolgere sull'Alcibiade secondo, *non può prescindere dalla pregiudiziale di un carattere apocrifo universalmente riconosciuto. Incluso infatti nell'ordinamento tetralogico di Trasillo e nell'elenco di Diogene Laerzio (III 57) come autentico, e non ufficialmente o unanimemente classificato tra i* νόθοι *('spurii'), il dialogo figura tuttavia già in antico tra quelli sospetti, come indica la notizia di Ateneo (XI 506c) relativa a una diffusa attribuzione a Senofonte.*

L'Alcibiade secondo *presenta senza dubbio, rispetto al resto della produzione platonica, carenze nella struttura argomentativa, incongruenze stilistiche e usi linguistici non attici che sembrano raccomandare un'epoca di composizione tarda. I rari difensori dell'autenticità hanno peraltro rinunciato*

*a una posizione ben definita riguardo al problema dell'eventuale rapporto di anteriorità o posteriorità rispetto all'*Alcibiade.

*Quasi tutti i sostenitori dell'inautenticità dell'*Alcibiade secondo *mettono in rilievo la presenza di una serie di evidenti riprese tematiche dall'omonimo dialogo platonico, che fanno senza dubbio pensare a una concezione non autonoma, ma interamente strutturata sulla falsariga dell'*Alcibiade. *Lo stesso argomento principale del dialogo si rivela in sostanza come lo sviluppo di un tema accennato nell'*Alcibiade *(104e-105e), dove ricorre già l'idea, riproposta in tutte le sue implicazioni in* Alcibiade secondo *141a-b, della concessione, da parte della divinità, di un potere di natura tirannica ad Alcibiade. E non c'è dubbio che il tema dell'associazione dell'idea tirannica ad Alcibiade e delle conseguenze nefaste della eccessiva ambizione autocratica dello stratego abbia costituito uno dei* topoi *caratterizzanti all'interno di una polemica letteraria particolarmente viva nei primi decenni del IV secolo, impegnata a ripensare e interpretare in modi opposti la vicenda del* protagonista più protagonistico *della storia politica ateniese recente. Un tema che quindi poteva suscitare, per più motivi e influssi, l'interesse di un elaboratore anonimo di epoche successive.*

*Di ascendenza strettamente platonica e diretta derivazione dall'*Alcibiade *(107d-108e) è il tema della competenza associata alla conoscenza del "meglio", affrontato programmaticamente in* Alcibiade secondo *145b-e;così il* pendant *negativo di questa concezione, oggetto di un'ampia ed esaustiva disamina nella parte centrale dell'*Alcibiade secondo, *ossia l'ignoranza inconsapevole di sé – distinta dall'ignoranza* tout court, *preferibile senz'altro alla falsa scienza di chi crede di sapere e non sa, per cui l'erudizione senza la conoscenza del Bene è dannosa – ricalca in modo abbastanza scoperto spunti proposti in* Alcibiade I *(117d; 118a).*

I tentativi fatti in direzioni diverse per identificare l'autore del dialogo in base alla sua tendenza filosofica sono stati esaurientemente ricapitolati e discussi da J. Souilhé nella sua edizione del 1962 per la Collection Budé.

Scarsamente convincente appare l'individuazione, proposta da alcuni critici, di elementi stoici o cinici. Questo vale per la presunta equivalenza, che rinvierebbe ad ambito cinico-stoico, di follia (μανία) *e mancanza di buon senso* (ἀφροσύνη); *quest'ultima è infatti nel dialogo una categoria generale, che comprende appunto tra le sue specificazioni la* μανία *(138d-140d). Allo stesso modo la formula di preghiera, alla quale Platone fa riferimento in 143a, non si può far risalire esclusivamente ad ascendenze ciniche, ma anche e soprattutto ad influssi pitagorici. E il concetto di* μεγαλοψυχία *è addirittura opposto a quello che sarà sviluppato da cinici e stoici, i quali evidenziano nel campo semantico di* μεγαλοψυχία *il senso particolare di forza caratteriale e capacità di sopportare i colpi della sorte e le ingiustizie. Nell'*Alcibiade secondo *la* μεγαλοψυχία *è invece una disposizione caratteriale di Alcibiade strettamente connessa alla sua debordante ambizione: se non quindi una connotazione negativa a tutto tondo, certo una ἕξις ('atteggiamento') a rischio, tendenzialmente portata a far sconfinare la volontà di emergere in forme e manifestazioni di* ὕβρις. *In ultima analisi, μεγαλοψυχία qui vale come sottospecie o gradazione limitata di* μανία *(cfr. 150c: «non mi sembra infatti, per via della tua esaltazione – questa infatti è la definizione migliore per l'insensatezza – che tu voglia servirti della preghiera dei Lacedemonii»): in 140c la* μεγαλοψυχία *rientra tra le definizioni eufemistiche con cui si usa designare quanti sono affetti da carenza non assoluta (come sarebbe il caso della* μανία) *di* φρόνησις (ἀφροσύνη).

L'attribuzione che appare quindi più probabile, anche in forza delle considerazioni svolte sopra in merito ai collegamenti

tematici con l'Alcibiade, *è quella ad un epigono dell'Accademia, un socratico e platonico di stretta osservanza che scrisse verso la fine del IV secolo o nel III.*

Altri indizi segnalano la ripresa meccanica di temi presenti in luoghi diversi della produzione platonica. Il principio dell'esistenza di un solo opposto all'opposto (139b) rinvia alla trattazione del Protagora. *L'assunto centrale del dialogo, la necessità di evitare preghiere inconsulte (148a), si ritrova nelle* Leggi *(III 687d-688c; VII 801a-c); così la polemica contro l'idea del* do ut des *nelle relazioni uomini-dèi (148d-150a) ricorre* nell'Eutifrone *(14e), nella* Repubblica *(II 364d-e) e nelle* Leggi *(IV 717a; X 885d; 888c), e la concezione etico-religiosa generale della pietà (148d-e) ha precise corrispondenze nella chiusa del* Fedro *(279b-c) e nelle* Leggi *(IV 716c-e). La polemica contro la* πολυμαθία *e la* πολυτεχνία, *più che riflettere una controversia con i nuovi indirizzi di indagine della scuola aristotelica, può essere l'eco intenzionale di tirate contro la cattiva e ineducativa erudizione che parimenti ricorrono altrove in Platone* (Leges *VII 811a; 819a). Si potrebbe a mio avviso aggiungere, quale elemento di significativo riallaccio a una componente strutturale del dialogo omonimo, l'intreccio col tema pederotico, che esce prepotentemente in chiusura (151b-c: «anch'io questo onore che mi viene da te lo considero un presagio. Mi sembra di trovarmi in una tempesta non meno violenta di quella di Creonte e vorrei uscire vincitore sui tuoi amanti»), quasi a suggerire una sutura diretta con l'attacco dell'*Alcibiade.

È tuttavia doveroso indicare la possibilità di utilizzare tutti i segnali di ripresa tematica per rovesciare il senso dell'argomentazione, inserendo un qualche dubbio sulla fede incrollabile nel carattere spurio del dialogo, almeno appunto sul piano strutturale e tematico.

Si può a questo proposito richiamare un'altra circostanza. L'anacronismo interno costituito dal riferimento all'assassinio del macedone Archelao (141d), avvenuto in realtà nel 399 a.C.,

più che rispecchiare un'allusione coperta alla vicenda di Alessandro e alla sua ὕβρις *nel quadro di un'ostilità diffusa nel Peripato, come aveva pensato Brünnecke, è sicuramente in linea con la nota noncuranza della verisimiglianza cronologica dell'ambientazione drammatica, mostrata – o forse ostentata con un certo compiacimento – da Platone nei suoi* Dialoghi. *Suscita qualche perplessità l'immagine di un falsario tanto sottile da rifare in modo perfetto il verso a Platone anche sotto questo aspetto, ricorrendo cioè a una imprecisione anacronistica, e con la scelta accurata di un anacronismo plausibile per l'epoca di Platone, ma ovviamente non per la propria. Tuttavia il ricordo di Archelao poteva senza dubbio costituire un'ennesima mutuazione platonica: di Archelao si parla nel* Gorgia *(470d-471d).*

L'Alcibiade secondo *offre ancora elementi interessanti di riflessione sul piano politico-ideologico. Particolarmente significativa la parentesi abbastanza estesa (141e-142b) dedicata alla strategia, quale esempio di alta carica, oggetto prima di forti aspirazioni e ambizioni, ma poi causa di una impressionante serie di disgrazie e fastidi per chi l'ha ottenuta:* last but not least, *l'assedio persecutorio dei sicofanti («anche quando tornarono a casa loro, assediati dai sicofanti subirono un assedio non meno pesante di quello che ebbero a subire da parte dei nemici, per cui alcuni di loro arrivarono ad augurarsi di non aver mai ricoperto la strategia, piuttosto che aver esercitato tale comando»: 142a). L'autore del dialogo sembra ridar voce qui all'insoddisfazione per i meccanismi del regime democratico d'età periclea, diffusa specialmente tra gli esponenti di un ceto agrario fortemente penalizzato dagli sviluppi della situazione socioeconomica ateniese.*

*Nel brano dell'*Alcibiade secondo *è adombrato l'elogio per una scelta individuale in direzione della* ἀπραγμοσύνη *(un individualistico 'disimpegno') in netta opposizione ai principi di partecipazione politica e all'etica attivistica del sistema*

creato da Pericle. Una scelta, questa, cui è dedicata la dettagliata analisi di L. B. Carter (The Quiet Athenian, *Oxford 1986, pp. 28 sgg., 186-87), il quale tuttavia fonda le sue argomentazioni in massima parte su indizi ricavabili dal discorso di Odisseo nel prologo del* Filottete *euripideo (frr. 787-89 Nauck). Il preciso riferimento, contenuto nell'*Alcibiade se condo*, al disagio vissuto dagli strateghi, va considerato, a mio avviso, come testimonianza rilevante nell'ambito di una riflessione complessiva sul fenomeno della* ἀπραγμοσύνη.

Altrettanto significativa appare la coerente ripresa dell'atteggiamento polemico nei confronti dei ῥήτορες *già riscontrato nell'*Alcibiade. Nell'Alcibiade secondo *viene stigmatizzata la facile accondiscendenza delle* poleis *ai voleri di questi personaggi, che «credono di sapere» (144e), e distribuiscono consigli a raffica su qualsiasi materia, pur essendo in sostanza solo «retori gonfi di boria politica, tutti quanti sprovvisti della conoscenza del meglio» (145e), contribuendo in sostanza solo a mantenere in vita una costituzione «in preda a una grande confusione e alla illegalità» (146b).*

Umberto Bultrighini

SOCRATE [138a] O Alcibiade, vai dunque a pregare il dio?

ALCIBIADE Ebbene sì, Socrate.

SOCRATE Sembri ombroso e guardi a terra come se fossi concentrato a riflettere su qualcosa.

ALCIBIADE E su cosa si potrebbe riflettere, o Socrate?

SOCRATE Sulla più profonda delle meditazioni, Alcibiade, penso. [138b] Perché, via, per Zeus, non credi che gli dèi delle cose che ci troviamo a chiedere loro in privato o in pubblico, talora alcune le concedono, altre no, e può essere che ad alcuni sì e ad altri no?

ALCIBIADE Certo.

SOCRATE Non pensi occorra molta prudenza per evitare d'invocare nelle preghiere involontariamente grandi mali, ritenendo beni, mentre gli dèi si trovano nella condizione di concedere ciò che viene loro chiesto?[1] Per esempio, Edipo, [138c] raccontano, pregò gli dèi che i figli risolvessero con la spada la questione dell'eredità paterna; pur potendo pregare di essere liberato dai mali che allora lo travagliavano, con le sue imprecazioni se ne attirò altri in aggiunta a quelli; ebbene, questi mali si compirono e dopo questi altri ancora, numerosi e terribili, e che bisogno c'è di dirli uno per uno?

ALCIBIADE Ma Socrate, tu hai parlato di un pazzo: perché pensi che un uomo sano avrebbe osato rivolgere simili preghiere?

SOCRATE La follia ti sembra forse il contrario del buon senso?

ALCIBIADE Certo.

SOCRATE [138d] E ci sono uomini a tuo parere privi di senno e uomini assennati?

ALCIBIADE Ce ne sono, certo.

SOCRATE Coraggio: esaminiamo chi siano costoro. Si è ammesso che ci sono uomini sia insensati sia saggi, altri addirittura pazzi.

ALCIBIADE Infatti l'abbiamo ammesso.

SOCRATE E inoltre ce ne sono in buona salute?

ALCIBIADE Ce ne sono.

SOCRATE E dunque anche altri che sono malati?

ALCIBIADE [139a] Certamente.

SOCRATE E non sono gli stessi?

ALCIBIADE No, infatti.

SOCRATE E ci sono altri uomini che non si trovano in nessuna di queste due condizioni?

ALCIBIADE No, davvero.

SOCRATE Infatti un uomo è di necessità o malato o non malato.

ALCIBIADE A me almeno sembra.

SOCRATE E allora? A proposito della saggezza e della insensatezza hai la stessa opinione?

ALCIBIADE Come dici?

SOCRATE Voglio sapere se a tuo parere è possibile essere o saggi o insensati oppure se c'è un terzo stato intermedio che renda l'uomo né [139b] saggio né insensato.

ALCIBIADE No, certamente.

SOCRATE Allora bisogna necessariamente trovarsi o nell'una o nell'altra di queste condizioni.

ALCIBIADE A me almeno sembra.

SOCRATE Non ti ricordi di aver ammesso che la follia è il contrario della saggezza?

ALCIBIADE Sì, lo ricordo.

SOCRATE E che non c'è nessuna terza condizione

intermedia che faccia sì che l'uomo non sia né saggio né insensato?

ALCIBIADE Lo ammisi infatti.

SOCRATE E potrebbero esserci due contrari in una stessa cosa?[2]

ALCIBIADE In nessun modo.

SOCRATE [139c] E dunque mancanza di buon senso e follia è probabile che siano la stessa cosa.

ALCIBIADE È chiaro.

SOCRATE Dunque, Alcibiade, dicendo che tutti gli uomini privi di senno sono pazzi, diremmo una cosa giusta: per esempio, se qualcuno tra i tuoi coetanei è per caso insensato, come in effetti lo sono, e così anche tra i più anziani. Perché, via, per Zeus, non pensi che tra quanti si trovano in città sono pochi ad avere buon senso, mentre i più sono insensati, quelli che appunto chiami pazzi?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE Ebbene, tu pensi che sia un piacere per noi essere concittadini di [139d] così tanti pazzi, e non pensi che saremmo stati puniti da tempo, battuti e percossi, e con tutti i trattamenti che appunto sono soliti adottare i pazzi? Ma bada, o carissimo, che le cose non vadano così.

ALCIBIADE Come dovrebbero andare, o Socrate? C'è infatti la possibilità che le cose non stiano come pensavo.

SOCRATE Anche a me sembra. Ma bisogna vedere la cosa in questo modo qui.

ALCIBIADE In quale modo intendi?

SOCRATE Te lo dirò. Noi ammettiamo che ci sono persone malate, oppure no?

ALCIBIADE Certo.

SOCRATE [139e] Dunque tu pensi che colui che è malato deve necessariamente soffrire di podagra o avere la febbre o

soffrire di oftalmia, o non pensi che, pur non avendo nessuna di queste malattie, sia malato di un'altra malattia? ce ne sono molte e queste non sono le sole.

ALCIBIADE La penso così.

SOCRATE Dunque ogni oftalmia è, a tuo avviso, una malattia?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE E dunque ogni malattia è un'oftalmia?

ALCIBIADE No, non credo: tuttavia non so come dire.

SOCRATE [140a] Ma se presti attenzione alle mie parole «cercando tutti e due insieme»,[3] forse troveremo.

ALCIBIADE Ma io presto attenzione, per quanto posso, o Socrate.

SOCRATE Non convenimmo che ogni oftalmia è una malattia, e che invece non ogni malattia è una oftalmia?

ALCIBIADE Sì, convenimmo così.

SOCRATE E mi sembra che sia stato giusto convenire così. E infatti tutti coloro che hanno la febbre sono malati, mentre non tutti coloro che sono malati hanno la febbre né la podagra né soffrono di oftalmia, [140b] credo; tuttavia è una malattia ogni condizione di tal genere, ma coloro che chiamiamo medici dicono che differiscono quanto ai loro effetti. Esse non sono infatti tutte simili né agiscono allo stesso modo, ma ognuna agisce secondo la sua forza: eppure tutte sono malattie. Così, per esempio, noi ammettiamo che esistono degli artigiani, o no?

ALCIBIADE Sicuramente.

SOCRATE E non sono forse i calzolai, i carpentieri, gli scultori e innumerevoli altri, dei quali che bisogno c'è di parlare indicandoli uno per uno? Ebbene, essi si sono suddivisi settori del lavoro manuale e [140c] se sono tutti artigiani, non sono però carpentieri né calzolai né scultori

coloro che nel loro insieme sono artigiani.

ALCIBIADE No, certo.

SOCRATE Allo stesso modo dunque gli uomini si sono suddivisi anche l'insensatezza e coloro che di questa hanno la parte maggiore li chiamiamo "pazzi", coloro che ne hanno un po' meno "stolti" e "rimbambiti"; chi poi preferisca un eufemismo li chiama chi "esaltati", chi "sempliciotti", altri [140d] "privi di malizia", "inesperti", "istupiditi": troverai molti altri nomi ancora, se ti metti a cercare. Tutte queste definizioni sono "insensatezza" e però differiscono, così come un mestiere ci è parso differente da un altro mestiere e una malattia da un'altra malattia. O come la vedi?

ALCIBIADE Io la vedo così.

SOCRATE Ebbene, torniamo al punto di partenza. All'inizio del discorso la questione era che bisognava esaminare gli insensati e i saggi, chi essi siano. Infatti convenimmo che ve ne sono. O no?

ALCIBIADE Sì, l'abbiamo ammesso.

SOCRATE [140e] E tu dunque consideri forse insensati coloro che sanno cosa bisogna fare e cosa bisogna dire?

ALCIBIADE Io sì.

SOCRATE E gli insensati chi sono? Coloro che non sanno né l'una né l'altra di queste due cose?

ALCIBIADE Sì, sono loro.

SOCRATE E non è forse vero che coloro che non sanno né l'una né l'altra di queste due cose dicono e fanno ciò che non si deve dire e fare senza rendersene conto?

ALCIBIADE È evidente.

SOCRATE È proprio tra questi uomini, o Alcibiade, come dicevo, [141a] che rientra Edipo; anche ai nostri giorni potrai trovarne molti che, pure non sono in preda all'ira, come lui, e non pensano di invocare per sé dei mali nelle preghiere,

bensì dei beni. Egli, come non pregava in questo senso, neppure pensava di farlo; ma ce ne sono altri ai quali capita tutto il contrario. Penso infatti che tu per primo, se il dio, presso il quale ti stai recando, ti si manifestasse e ti chiedesse, prima ancora che tu formulassi qualsiasi preghiera, se ti basterà diventare il tiranno della città degli Ateniesi, e se tu però giudicassi questo poca cosa e di non grande importanza, aggiungesse anche [141b] di tutti i Greci, e se però vedesse che tu pensi di avere ancora troppo poco, a meno che non fossi tiranno anche di tutta l'Europa, ti promettesse anche questo, e non solo questo, ma anche che oggi stesso, se è così che desideri, tutti sapranno che Alcibiade figlio di

Clinia è tiranno, io penso che te ne andresti al colmo della gioia, come se avessi ottenuto i beni più preziosi.[4]

ALCIBIADE Io credo, o Socrate, che chiunque altro lo farebbe, se gli capitasse una cosa del genere.

SOCRATE [141c] Ma non vorresti certo avere il territorio e la signoria di tutti i Greci e dei barbari in cambio della tua vita.

ALCIBIADE Non credo proprio. Come potrei volerli, dal momento che non potrei servirmene?

SOCRATE E che faresti, se la tua prospettiva fosse di farne un uso cattivo e dannoso? Neppure così?

ALCIBIADE No, sicuramente.

SOCRATE Vedi dunque che non è senza rischi accettare a caso ciò che venga offerto né pregare che si realizzi, se si [141d] dovesse ricevere un danno per questo o addirittura perdere la vita. Potremmo citarne molti che, dopo aver sospirato la tirannide e dopo essersi dati da fare per ottenerla, convinti di realizzare un bene, a causa della tirannide persero la vita, vittime di cospirazioni.[5] Credo che tu non ignori certi avvenimenti di ieri e dell'altro ieri,[6] quando l'amasio uccise

Archelao,[7] il tiranno di Macedonia, innamorato della tirannide non meno di quanto Archelao lo fosse di lui, uccise l'innamorato per essere tiranno e insieme [141e] un uomo felice; dopo aver mantenuto la tirannide tre o quattro giorni, vittima a sua volta di cospirazioni per mano di altri, perse la vita. Vedi dunque che anche tra i nostri concittadini – queste cose infatti non le abbiamo sentite da altri, ma le sappiamo per esserne stati testimoni noi stessi – [142a] tutti coloro che già desiderarono la strategia e che l'ottennero, alcuni ancora oggi sono esuli da questa città, mentre altri persero la vita; e quelli tra loro poi che sembrano passarsela ottimamente, hanno attraversato innumerevoli pericoli e paure non soltanto nel tempo in cui ricoprirono questa strategia, ma anche quando tornarono a casa loro, assediati dai sicofanti subirono un assedio non meno pesante di quello che ebbero a subire da parte dei nemici, per cui alcuni di loro arrivarono ad augurarsi di non aver mai ricoperto la strategia, piuttosto che aver esercitato tale comando. [142b] Se dunque i pericoli e le fatiche avessero portato un vantaggio, avrebbero avuto un motivo: ma ora avviene esattamente il contrario. Troverai che il modo è la stesso anche riguardo ai figli: alcuni pregano di averne e, quando li abbiano avuti, precipitano nella sventura più dolorosa e nelle peggiori sofferenze. Gli uni infatti, poiché i loro figli furono malvagi fino alla fine, condussero tutta una vita di dolori; altri ebbero invece figli onesti, [142c] che però incontrarono la sventura, per cui ne furono privati, e anche costoro precipitarono nella sfortuna non meno dei precedenti e avrebbero preferito essere senza figli piuttosto che averne. E tuttavia, nonostante questi e altri esempi simili, altrettanto lampanti, è raro trovare uno che rifiuterebbe ciò che gli venisse dato o che, volendo ottenerlo grazie alla preghiera, smettesse di pregare. La maggior parte degli esseri umani non rifiuterebbe la tirannide se gli venisse offerta, né la strategia né molte altre cose che, se [143d]

presenti, creano danni più che vantaggi, al contrario, essi pregherebbero di averle, nel caso si trovino a esserne sprovvisti; ma a volte, dopo aver aspettato poco tempo, intonano la palinodia, ritrattando tutto ciò che abbiano chiesto prima nelle loro preghiere. io dunque temo che in realtà gli uomini accusino invano gli dèi, quando dicono che da loro derivano i mali; mentre sono loro da se stessi, sia con le loro sciocche presunzioni sia per la loro insensatezza, bisogna dire, che «procurano a sé mali in aggiunta a quelli che imponga il destino».[8] [142e] È possibile, Alcibiade, in ogni caso, che sia un uomo sensato quel poeta, il quale, a mio parere, attorniato da amici insensati, vedendoli fare e augurarsi cose che non era conveniente fare e augurarsi, benché sembrasse loro di sì, compose una preghiera comune per tutti loro; dice all'incirca così: «Zeus re, i beni», dice «sia che preghiamo di averne sia che non preghiamo, concedici, i mali, invece», ordina, «allontanali, anche se nella preghiera li chiediamo».[9] Mi sembra dunque che il poeta parli bene e in modo sicuro. Ma tu, se hai qualcosa in mente contro queste parole, non tacere.

ALCIBIADE È difficile, o Socrate, contraddire parole ben dette. C'è quindi un pensiero che mi viene in mente: di quanti mali per gli uomini è causa l'ignoranza, quando, come sembra, ignari, [143b] mossi da questa, non solo compiamo, ma arriviamo addirittura nelle preghiere a invocare per noi stessi i mali peggiori! Una cosa, questa, che nessuno crederebbe, al contrario, ognuno penserebbe di essere capace di chiedere per se stesso i beni migliori e non i mali peggiori. Una situazione del genere infatti somiglierebbe a una maledizione piuttosto che a una preghiera.

SOCRATE Ma forse, carissimo amico, qualcuno che si trovi ad essere più saggio di me e di te, direbbe che noi non parliamo bene, [143c] biasimando così alla leggera l'ignoranza, se non aggiungessimo che l'ignoranza di alcune

cose, per certe persone e in certi casi è un bene come è un male per gli altri.

ALCIBIADE Come dici? Può esserci qualcosa che per qualcuno, non importa in quale situazione, sia meglio non conoscere che conoscere?

SOCRATE Mi sembra di sì, e a te no?

ALCIBIADE No, per Zeus.

SOCRATE Ma neppure ti accuserò di quel crimine, di voler cioè compiere contro tua madre gli atti che, a quel che si dice, compirono Oreste e Alcmeone[10] e altri, se ve ne furono, [143d] che hanno commesso i loro stessi delitti.

ALCIBIADE Per Zeus, Socrate, non dire parole di cattivo augurio!

SOCRATE Non a chi dice che tu non potresti voler essere l'autore di simili azioni devi ordinare di formulare parole di buon augurio, Alcibiade, ma piuttosto a chi dicesse il contrario, dato che questa azione ti sembra così terribile da non poter essere menzionata neppure casualmente. credi che se Oreste per caso avesse avuto buon senso e se avesse saputo cosa sarebbe stato meglio fare per lui, avrebbe osato commettere un'azione di tal genere?

ALCIBIADE No, certo.

SOCRATE [143e] Neppure nessun altro, credo.

ALCIBIADE No, sicuramente.

SOCRATE Dunque è un male, a quel che sembra, la non conoscenza del sommo bene e ignorare il sommo bene.

ALCIBIADE Mi sembra così.

SOCRATE Per lui come per tutti gli altri?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE Consideriamo ancora questo: se all'improvviso ti venisse in mente, convinto che sia bene, di avvicinare Pericle, tuo tutore[11] e tuo amico, dopo esserti armato di un

pugnale, [144a] giunto alla sua porta, di chiedere se è in casa, con l'intenzione di uccidere proprio lui e nessun altro; supponiamo ti dicessero che c'è – non dico che vorresti compiere un atto di tal genere; ma supponiamo, credo, ti venisse in mente, dato che niente impedisce certo a chi ignora il meglio di farsi un'idea tale da credere che la cosa peggiore sia in qualche modo la migliore; o non la pensi così?

ALCIBIADE Sicuramente.

SOCRATE E allora, se, entrato in casa, lo vedessi e non lo [144b] riconoscessi, e pensassi che è qualcun altro, forse oseresti ancora ucciderlo?

ALCIBIADE No, per Zeus, non penso!

SOCRATE Infatti non era il primo a caso che meditavi di uccidere, ma lui in persona. Non è vero?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE E se provassi più volte e sempre non riconoscessi Pericle, quando stai per compiere quest'atto, non assaliresti mai lui.

ALCIBIADE No, davvero.

SOCRATE Cosa? Pensi che Oreste avrebbe mai assalito sua madre, se allo stesso modo non l'avesse riconosciuta?

ALCIBIADE [144c] Io non credo.

SOCRATE Perché neppure lui aveva in mente di uccidere la prima donna che avesse incontrato o la madre di non importa chi, ma proprio sua madre.

ALCIBIADE È così.

SOCRATE Ignorare cose simili è dunque meglio per coloro che si trovino in queste condizioni e che abbiano tali idee.

ALCIBIADE Così sembra.

SOCRATE Vedi dunque che l'ignoranza di certe cose e per certe persone e in certe circostanze è un bene, non un male, come ti sembrava poco fa?

ALCIBIADE È verosimile.

SOCRATE [144d] E se vuoi ancora esaminare ciò che viene dopo, forse potrebbe sembrarti strano.

ALCIBIADE Che cosa precisamente, o Socrate?

SOCRATE Il fatto che, per dirla in breve, c'è il rischio che il possesso di altre conoscenze, se uno le abbia senza conoscere il sommo bene, sia raramente utile, mentre più spesso danneggia colui che le ha. Rifletti poi in questo modo. Non ti sembra necessario, quando stiamo per fare o dire qualcosa, prima dover credere di sapere o sapere realmente ciò che con tanta prontezza [144e] stiamo per dire o fare?

ALCIBIADE Mi sembra di sì.

SOCRATE Per esempio gli oratori o perché sanno consigliare o perché pensano di saperlo fare ci danno dei consigli in ogni occasione, gli uni sulla guerra e sulla pace, gli altri sulla costruzione di fortificazioni o sull'allestimento di porti; in una parola tutte quelle cose che la città [145a] fa nei confronti un'altra città o per se stessa, essa lo fa dietro consiglio degli oratori.

ALCIBIADE Ciò che dici è vero.

SOCRATE Considera anche ciò che segue.

ALCIBIADE Per quel che posso.

SOCRATE Tu parli di persone sensate e di persone insensate?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE E non consideri forse i più privi di senno e i pochi saggi?

ALCIBIADE È così.

SOCRATE E non hai presente qualcosa per definire gli uni e gli altri?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE [145b] Dunque un uomo di tal fatta, che sa dare

consigli, senza tener conto di cosa sia meglio e di quando sia meglio, tu lo chiami saggio?

ALCIBIADE No, certo.

SOCRATE Neppure, penso, colui che conosce l'arte della guerra in sé ma non sa quando sia meglio e per quanto tempo sia meglio combattere. Non è vero?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE Neppure se uno sa uccidere un altro uomo, depredare ricchezze e mandare in esilio dalla patria, ma non sa quando sia meglio e contro chi sia meglio farlo?

ALCIBIADE No, certo.

SOCRATE [145c] Allora, è colui che conosce qualcuna di queste cose, quando è accompagnata dalla conoscenza del meglio – e questa è sicuramente identica alla conoscenza dell'utile, non è vero?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE Costui diremo sensato, efficace consigliere sia per la città sia per se stesso; colui che non è tale, lo definiremo al contrario. O come ti sembra?

ALCIBIADE A me sembra così.

SOCRATE E se uno sa montare a cavallo o tirare con l'arco o combattere nel pugilato o nella lotta o in qualche altra forma di combattimento o in qualche altro esercizio [145d] di quelli che conosciamo grazie a un'arte, con che nome chiami colui che sa ciò che è meglio secondo quest'arte? Non lo chiami forse cavaliere, quanto all'equitazione?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE E pugile, credo, quanto al pugilato, flautista quanto all'arte di suonare il flauto, e così via dicendo, in modo analogo; o forse diversamente?

ALCIBIADE No, proprio così.

SOCRATE Ti sembra inevitabile che colui che sia

competente in qualcuna di queste arti sia anche un uomo assennato oppure diremo [145e] che manca ancora molto?

ALCIBIADE Manca molto, sicuramente, per Zeus.

SOCRATE Che tipo di Stato pensi che sia quello composto di buoni arcieri e buoni flautisti e ancora di atleti e di altri artisti, mescolati a costoro dei quali abbiamo parlato poc'anzi, che conoscono l'arte di fare la guerra in sé e di uccidere, e inoltre anche a questi retori gonfi di boria politica, tutti quanti sprovvisti della conoscenza del meglio, e nessuno che sappia quando sia un bene [146a] servirsi di ciascuna di queste arti e verso chi?

ALCIBIADE Io direi che è uno Stato di bassa lega, o Socrate.

SOCRATE Lo diresti, credo, quando vedessi ognuna di queste persone piena di ambizione e che assegna la più gran parte della gestione dello Stato «a ciò in cui egli supera se stesso»,[12] voglio dire a ciò che è meglio secondo questa sua arte; trattandosi invece del bene per la città e per se stesso, gli errori sono molti, perché, credo, si fida delle opinioni senza riflettere. [146b] Stando così le cose, non faremmo bene a dire che una simile costituzione è in preda a una grande confusione e alla illegalità?

ALCIBIADE Sarebbe giusto, per Zeus.

SOCRATE Non ci sembrava necessario innanzitutto che dovessimo pensare di sapere o sapere realmente ciò che siamo lì pronti a fare o a dire?

ALCIBIADE Così ci sembrava.

SOCRATE E se un uomo fa ciò che sa o che crede di sapere, e ci si aggiunge anche l'utile, non saremo utili [146c] sia alla città sia per noi stessi?

ALCIBIADE Come no in effetti?

SOCRATE E se facesse tutto il contrario di ciò, io credo, non lo sarebbe né per la città né per se stesso?

ALCIBIADE No, certo.

SOCRATE Cosa? La pensi anche ora allo stesso modo o diversamente?

ALCIBIADE No, penso così.

SOCRATE Ma non dicevi di chiamare insensati la maggior parte degli uomini, e la minoranza assennati?

ALCIBIADE Sì, certo.

SOCRATE Quindi torniamo a dire che la maggior parte degli uomini sbaglia nel cercare il meglio, perché, per lo più, credo, si fida di un'opinione senza riflettere.

ALCIBIADE [146d] Lo affermiamo infatti.

SOCRATE Dunque per la maggior parte degli uomini è un vantaggio non sapere nulla e pensare di non sapere, se davvero metteranno più cura nel fare ciò che sanno o pensano di sapere, ma, così facendo, subiranno più danni che vantaggi.

ALCIBIADE Quel che dici è verissimo.

SOCRATE Dunque vedi che quando dicevo che c'è il rischio che il possesso di altre conoscenze [146e] in pochi casi torna utile, se manca la conoscenza del meglio, e che anzi la maggior parte delle volte danneggia colui che la possiede, non era chiaro che avevo realmente ragione?

ALCIBIADE Se non lo pensavo allora, lo penso però adesso, Socrate.

SOCRATE Dunque una città e un'anima che vogliano vivere correttamente devono tenersi strette a questa scienza, proprio come un malato a un medico o a un nocchiero chi [147a] vuole navigare in sicurezza. Senza questa infatti quanto più impetuoso il vento della sorte soffierà, o per la conquista di ricchezze o per il vigore del corpo o per qualche altra cosa del genere, tanto maggiori saranno gli errori che di necessità ne seguiranno, com'è probabile. Chi possiede la

cosiddetta “erudizione” e la cosiddetta “politecnia”,[13] ma è sprovvisto di questa scienza, lasciandosi guidare di volta in volta da una sola delle altre, non si imbatterà davvero in una grande tempesta, poiché, credo, [147b] in mare senza nocchiero, non potrà correre avanti per un tratto ancora lungo della sua vita? cosicché mi sembra che anche in quella circostanza calzi bene la parola del poeta che dice, biasimando un tale, che «certo, conosceva molti mestieri, ma li sapeva», aggiunge, «tutti male».[14]

ALCIBIADE E perché calza bene il detto del poeta, o Socrate? A me sembra proprio che sia stato pronunciato senza nessuna relazione col nostro ragionamento.

SOCRATE Al contrario, proprio a proposito del nostro ragionamento; ma il fatto è, carissimo, che questo poeta, come quasi tutti gli altri poeti, parla per enigmi. Perché tutta quanta la poesia è per natura enigmatica [147c] e non è di un uomo qualsiasi capirne il senso; inoltre, al di là del fatto che è tale per natura, quando invade un uomo geloso, che non vuole manifestarci e anzi vuole piuttosto nascondere il più possibile la sua saggezza, l’impresa è incredibile a dirsi quanto appaia difficile, comprendere cioè che cosa mai pensi ciascuno di loro. Non pensi certo che omero, il più divino e il più saggio tra i poeti, ignorasse che non è possibile sapere male – fu lui infatti a dire che Margite [147d] sapeva molte cose, ma, aggiunge, le sapeva tutte male – tuttavia, penso, egli parla per enigmi quando usa l’avverbio «male» al posto del sostantivo «male» e «sapeva» in luogo di «sapere». certo, così posto, il verso è fuori della struttura metrica, ma è ciò che egli vuole esprimere, che sapeva cioè molte cose, ma era un male per lui sapere tutte quelle cose. È chiaro dunque che se era un male per lui sapere molte cose, veniva ad essere un mediocre, se bisogna prestar fede ai ragionamenti già fatti.

ALCIBIADE [147e] Mi pare di sì, Socrate; difficilmente accorderei fiducia ad altri ragionamenti, se non l’accordassi

neppure a questi.

SOCRATE E fai bene a pensare così.

ALCIBIADE Sì, lo ribadisco, la penso così.

SOCRATE Ma via, per Zeus – tu hai certo presente la difficoltà, di quale entità sia e di che natura, e mi sembra che anche tu l'abbia condivisa; sballottato su e giù, non trovi mai posa, ma quello che ti può sembrare particolarmente sostenibile, questo l'hai rifiutato [148a] e non la pensi più allo stesso modo –, se anche adesso ti apparisse il dio presso il quale ti stai recando e ti domandasse, prima che tu gli abbia rivolto qualsiasi preghiera, se ti farà piacere che si verifichi qualcuna delle cose delle quali si parlava all'inizio, e se anche ti concedesse di esprimere la tua preghiera, come riterresti di fare una scelta opportuna, accettando le cose che ti vengano offerte da lui o rivolgendo tu stesso una preghiera?

ALCIBIADE Per gli dèi, non saprei che risponderti, Socrate, in questo caso; ma mi sembra un'impresa pazzesca, [148b] che richiede davvero molta attenzione, per evitare di invocare nelle preghiere, senza volerlo, mali credendoli beni e poi, passato un po' di tempo, cosa che dicevi appunto anche tu, intonare una palinodia, ritrattando ciò per cui si era pregato prima.

SOCRATE Dunque non ne sapeva un po' più di noi il poeta, che ricordai anche all'inizio del mio discorso, quando esortava a tenere lontani i mali anche da chi li chiedeva nelle preghiere?

ALCIBIADE A me almeno sembra.

SOCRATE Allo stesso modo, Alcibiade, anche i Lacedemonii, [148c] emulando il poeta, o se anche avevano fatto da sé questa osservazione, e in privato e in pubblico innalzano in ogni occasione una preghiera analoga, supplicando gli dèi di concedere loro accanto ai benefici le cose belle e nessuno potrebbe mai sentirli pregare per

qualcosa di più. Ebbene, fino al tempo presente sono uomini felici non meno di altri; se poi è capitato loro di non godere della fortuna in tutto, certo non è stato per via [148d] della loro preghiera, ma dipende dagli dèi, credo, concedere ciò per cui si è pregato o il contrario di ciò. Voglio raccontarti anche un altro fatto che ho sentito una volta dagli anziani, che, essendo sorto un conflitto tra Ateniesi e Lacedemonii, alla nostra città accadeva sempre, in ogni battaglia, per terra e per mare, di avere la peggio e non riuscire mai vincitori; allora gli Ateniesi, adirati per la faccenda, e non sapendo [148e] con quale mezzo trovare una liberazione dai mali presenti, deliberarono e decisero che il partito migliore fosse di inviare qualcuno ad interrogare Ammone:[15] e tra le altre domande posero anche questa: in cambio di cosa in quella circostanza gli dèi concedessero la vittoria ai Lacedemonii piuttosto che a loro, «noi che», dicevano, «tra i Greci offriamo i sacrifici più frequenti e più belli e abbiamo decorato i loro templi con offerte votive, come nessun altro, noi che offrivamo ogni anno agli dèi le processioni più sontuose e solenni e [149a] spendevamo denaro quanto nemmeno tutti gli altri Greci insieme; i Lacedemonii invece», aggiungevano, «non si diedero mai pensiero di nessuna di queste cose, ma sono così negligenti verso gli dèi da sacrificare sempre vittime storpie e in tutte le altre occasioni tributare onori inferiori non di poco ai nostri, benché non possiedano affatto meno denaro della nostra città». Dopo che ebbero così parlato ed ebbero chiesto cosa dovessero fare per allontanare i mali presenti, l'interprete divino non rispose altro [149b] – il dio evidentemente non glielo permetteva – ma chiamò l'incaricato e disse: «Agli Ateniesi il dio Ammone dice questo: dice che la pia riservatezza dei Lacedemonii gli piace molto più di tutti i sacrifici dei Greci». Tanto disse, niente di più. Ebbene, con la pia riservatezza mi pare che il dio non intendesse altro che la loro preghiera; e in effetti è

molto [149c] diversa dalle altre: gli altri Greci offrono chi buoi dalle corna dorate, altri danno in dono agli dèi offerte votive, chiedono nelle preghiere ciò che capita, sia beni sia mali, per cui gli dèi, udendoli proferire preghiere blasfeme, non accettano queste processioni sontuose né i sacrifici. Penso si debba usare molta cautela e riflessione su cosa bisogna dire e cosa no. Troverai anche in Omero altri racconti simili a questi. [149d] Egli dice ad esempio che i Troiani, ponendo un campo, «sacrificavano agli immortali ecatombi perfette»[16] e l'odore delle vittime, dalla pianura, i venti lo portavano fino al cielo «dolce; ma i beati non se lo spartivano né lo volevano: infatti molto odiavano Ilio veneranda [149e] e Priamo e il popolo di Priamo armato di buona lancia».[17] Così non ricevevano alcun vantaggio dai sacrifici e inutilmente offrivano doni, invisi com'erano agli dèi. Difatti non credo sia nella natura degli dèi lasciarsi corrompere da doni, come un meschino usuraio; ma anche noi facciamo un discorso ingenuo, quando ci reputiamo superiori in questo ai Lacedemonii. E infatti sarebbe terribile se gli dèi guardassero alle nostre offerte e ai nostri sacrifici, e non all'anima, se uno sia pio e giusto. [150a] Ma credo che guardino ad essa molto più che a queste processioni e a questi sacrifici sontuosi, che pure nulla impedisce a un privato o a una città di offrire ogni anno, pur avendo commesso numerosi errori verso gli dèi e numerosi verso gli uomini; ma gli dèi, dato che non si lasciano corrompere, disprezzano tutte queste cose, come dice il dio e l'interprete degli dèi. È dunque possibile che, presso gli dèi e gli uomini che hanno senno, giustizia [150b] e assennatezza siano stimate in modo speciale. Assennati e giusti non sono altri se non coloro che sanno ciò che bisogna fare e dire nei confronti degli dèi e degli uomini.[18] Vorrei sapere anche che cosa mai in proposito hai in mente.

ALCIBIADE Socrate, non ho un pensiero diverso dal tuo e

dal dio: infatti non sarebbe sensato che io mi esprimessi contro il dio.

SOCRATE Non ricordi che affermavi di essere in grande difficoltà, per la paura che [150c], senza avvedertene, non avessi a chiedere nella preghiera dei mali, reputandoli dei beni?

ALCIBIADE Sì certo.

SOCRATE Vedi dunque come non sia sicuro per te andare a pregare il dio, per il rischio che possa avvenire questo: che, sentendoti pronunciare preghiere blasfeme, il dio rifiuti questo sacrificio e tu non abbia a ritrovarti tra le mani in più qualcosa di diverso. Io dunque penso che sia molto meglio restare tranquilli; non mi sembra infatti, per via della tua esaltazione – questa infatti è la definizione migliore per l'insensatezza – che tu voglia servirti della preghiera dei Lacedemonii. [150d] È quindi necessario aspettare finché non si sia appreso come bisogna comportarsi verso dèi e verso gli uomini.

ALCIBIADE Ebbene, quando verrà questo momento, o Socrate, e chi sarà a insegnarlo? Credo che mi piacerebbe moltissimo sapere chi sia quest'uomo.

SOCRATE Colui al quale tu stai a cuore. Tuttavia, a mio parere, come

Omero dice che a Diomede Atena dissipò la nube che gli copriva gli occhi «affinché si rendesse conto se si trattava di un dio o di un uomo»[19] [150e] così anche a te bisognerà prima dissipare dall'anima la nube che attualmente la offusca e allora finalmente presentarti la via attraverso cui tu ti possa avviare a conoscere il male e il bene. Per il momento infatti non credo che tu sia capace di farlo.

ALCIBIADE Che dissipi pure, se lo vuole, la nube o che altro sia; quanto a me, io sono disposto a non sfuggire a nessuna delle prescrizioni fatte da lui, chiunque mai sia

quest'uomo, se solo potessi diventare migliore.

SOCRATE [151a] Ma anche lui quale straordinario interessamento ha nei tuoi confronti!

ALCIBIADE Dunque la cosa migliore, a mio parere, è rinviare il sacrificio a quel momento.

SOCRATE È una giusta decisione la tua; in effetti è più sicuro che correre un simile rischio.

ALCIBIADE Ma come, Socrate? E tuttavia con questa corona, dal momento che mi pare tu mi abbia ben consigliato, ti cingerò [151b] il capo; agli dèi offriremo corone e tutto il resto, come prescritto, allora, quando io veda che quel giorno è venuto. Verrà non tra molto, se essi lo vogliono.

SOCRATE Ebbene, io accetto questo dono, e qualsiasi altra cosa mi venga offerta da te sarei solo felice di accettarla.[20] Come in Euripide Creonte è rappresentato, nel momento in cui vede Tiresia[21] con la fronte cinta di corone e viene a sapere che le ha ottenute come primizie dal bottino di guerra per via della sua arte «considero un presagio», dice, «le tue corone vittoriose: e infatti, come tu sai, ci troviamo nella tempesta»,[22] così anch'io questo onore che mi viene da te lo considero un presagio. [151c] Mi sembra di trovarmi in una tempesta non meno violenta di quella di Creonte e vorrei uscire vincitore sui tuoi amanti.

1. Cfr. Senofonte, *Memorabilia* I 3, 2.
2. Cfr. Platone, *Protagoras* 332c.
3. Allusione a Omero, *Ilias* X 224.
4. Cfr. Platone, *Alcibiades I*105 sgg.
5. Cfr. Senofonte, *Cyropaedia* I1,1.
6. Cfr. Omero, *Ilias* II 303.
7. Archelao di Macedonia, figlio naturale di Perdicca II, regnò dal 414/13 al 399 a.C., anno dell'assassinio perpetrato dal suo favorito, Krateros secondo Diodoro

(XIV 37, 5), Krataios secondo Aristotele *(Politica* V 1311b 8-20). Platone ricorda la sua spregiudicatezza nel *Gorgia* (470d).

8. Cfr. Omero, *Odyssea I* 32.

9. Cfr. *Anthologia Graeca* X 108.

10. Oreste uccise la madre Clitennestra per vendicare l'uccisione di Agamennone, trucidato con l'aiuto dell'amante di lei Egisto. Alcmeone vendicò sulla madre Erifile la morte del padre, l'indovino Anfiarao, costretto dalla moglie a unirsi alla spedizione dei Sette contro Tebe che doveva costargli la vita, come lo avvertiva una chiara premonizione.

11. Alcibiade era stato affidato alla tutela di Pericle, suo parente, alla morte del padre Clinia (447 a.C.). Cfr. Platone, *Alcibiades I*104b.

12. Euripide, fr. 183 Nauck (dall'*Antiope).* Cfr. Platone, *Gorgias* 484e.

13. La 'perizia in molte arti', la preparazione tecnico-formale cui si oppone la πολυμαθία, l''erudizione', preparazione nei campi più vasti del sapere. Cfr. Platone, *Leges* VII 819a.

14. I versi appartengono al *Margite,* un poemetto del *corpus* omerico del quale ci sono pervenuti pochi frammenti per via indiretta. Margite è il tipo dello stolto (μάργος).

15. L'oracolo di Ammone nell'oasi di Siwah, in Libia, ricordato da Erodoto (II 42; 54-55), era un importante concorrente dei santuari ed oracoli greci più prestigiosi (Delfi e Dodona). Fu consultato da Cimone, da Lisandro, da Alessandro Magno. Aristotele nella *Costituzione degli Ateniesi* (61,7) attesta l'esistenza ad Atene di un tesoriere della nave di Ammone, una delle due imbarcazioni statali da parata.

16. Il verso non è incluso nel testo omerico pervenutoci.

17. Omero, *Ilias* VIII 548-52.

18. Cfr. Platone, *Gorgias* 507a.

19. Omero, *Ilias* V 127.

20. Letteralmente l'espressione suona «mi vedrei con piacere accettarlo».

21. Indovino legato al ciclo tebano, morì, secondo una versione del mito, accompagnando i Tebani nel loro esodo dopo la vittoria degli Epigoni.

22. Euripide, *Phoenissae* 858-59.

Ἵππαρχος / Ipparco

Ipparco o l'uomo avido di guadagno: *questo è il titolo attribuito al dialogo dalla tradizione manoscritta medievale. In realtà, il titolo vero sarebbe soltanto il secondo, dal momento che Ipparco non compare come interlocutore di Socrate, ma come protagonista di una digressione inserita al centro della discussione: in questo modo, il dialogo risulta composto di due sezioni, iniziale e finale, di estensione pressoché equivalente.*

La scena è occupata da due personaggi del dialogo: Socrate e un suo discepolo, di cui non viene fatto il nome (nel testo è indicato genericamente come "amico", "compagno").

Con la prima questione, posta da Socrate all'inizio del dialogo – «Che cos'è l'avidità di guadagno e chi sono gli avidi?» –, si entra nel vivo del dibattito. L'avido di guadagno è definito dal discepolo come colui che fa conto di trarre profitto da cose di nessun valore. A queste parole Socrate obietta, dicendo che chi è consapevole della mancanza di valore di quanto possiede, non pretende di trarre da ciò un guadagno. In tal modo, nessuno può essere definito avido. Il discepolo corregge, allora, la sua precedente affermazione, precisando che gli avidi di guadagno, a causa della loro insaziabilità, smaniano di trarre guadagno dalle cose, senza badare alla loro qualità e al loro valore.

Ma, per definizione, replica Socrate, gli uomini avidi amano il guadagno e ritengono la perdita un male, perché da essa vengono danneggiati: se la perdita è un male, il guadagno, che è il suo contrario, risulta, dunque, essere un bene. E se tutti gli

avidi di un guadagno amano il bene, rappresentato dal guadagno stesso, tutti gli uomini possono allora essere definiti avidi, dal momento che tutti gli uomini amano il bene. Quest'ultima affermazione è in pieno contrasto con la precedente: quale dei due punti di vista è da ritenersi quello giusto?

Il discepolo avanza allora una terza definizione del concetto di avidità: l'uomo avido è chi fa in modo di trarre guadagno da ciò da cui gli uomini per bene non oserebbero. I buoni, infatti, evitano i cattivi guadagni, che finiscono per danneggiarli.

Ma se il guadagno è un bene – obietta Socrate – come può essere dannoso? L'unica spiegazione possibile è che il discepolo stia tentando di ingannare il maestro.

A questo punto, la reazione del discepolo è immediata: non è il maestro, ma lui ad essere ingannato, dal momento che Socrate, con i suoi ragionamenti, lo sballotta da una parte e dall'altra.

La digressione di Ipparco viene introdotta da Socrate per spiegare al discepolo il motivo per cui egli non potrebbe mai ingannare un amico: disobbedirebbe, infatti, ad una massima del sapiente Ipparco, figlio del tiranno di Atene, Pisistrato. Alla morte del padre, Ipparco governò la città, insieme con il fratello Ippia, dal 527 al 514 a.C., anno in cui venne ucciso nella congiura tramata da Armodio e Aristogitone. Ippia continuò a governare, da solo, fino al 510 a.C., quando venne cacciato da Atene.

L'elogio di Socrate sottolinea la sapienza di Ipparco e le numerose attività culturali da lui promosse: egli fu il primo ad introdurre, in occasione delle feste Panatenee, la recitazione dei poemi omerici, fece da mecenate ai poeti Anacreonte e Simonide e si preoccupò dell'istruzione dei sudditi, compresi quelli che abitavano nelle campagne. L'elogio si chiude con la narrazione della morte del tiranno, che, secondo Socrate, sarebbe avvenuta non per motivi politici, ma per una vendetta di gelosia: Ipparco

sarebbe riuscito a "sottrarre " ad Armodio il giovane da lui amato.

Terminata questa digressione, il discepolo invita Socrate a ritirare l'affermazione, secondo cui tutti i guadagni, compresi, quindi, anche quelli cattivi, sono un bene. Socrate osserva che, come per i cibi esistono quelli buoni e quelli cattivi, ma, quanto all'"essere cibo", non vi è alcuna differenza fra essi: così è per il guadagno, per buono o cattivo che sia, è pur sempre guadagno. Ma, allora, che cos'è che fa la differenza?

Quando ciò che si spende è inferiore a quanto si ricava – continua Socrate – ecco che si può parlare di guadagno. Guadagnare non significa fare un acquisto qualsiasi, ma un buon acquisto.

Entra, a questo punto, in gioco, il concetto di valore, in qualità di fattore determinante per ottenere vantaggio: dall'acquisto di una quantità, anche minima, d'oro si ricava di più, rispetto all'acquisto della quantità doppia d'argento, poiché l'oro ha più valore dell'argento. Se il valore procura vantaggio, è un bene.

Il discorso è, dunque, tornato all'origine: tutti i guadagni, piccoli o grandi, sono un bene. Ora, gli uomini tendono al bene e i malvagi amano tutti i tipi di guadagno. Seguendo il ragionamento, l'unica conclusione possibile è che tutti gli uomini, i buoni come i cattivi, amano il guadagno: «A torto rimprovera chi rimprovera a un altro di essere avido di guadagno [...] chi muove rimproveri si trova nella medesima condizione».

*L'autenticità dell'*Ipparco *è stata messa in dubbio fin dall'antichità: il grammatico alessandrino Aristofane di Bisanzio, vissuto tra il III e il II secolo a.C., non inserisce il dialogo nelle sue Trilogie e il retore Eliano (ca. 170-240 d.C.) si chiede se esso sia realmente platonico (*Varia historia *VII 2); Trasillo, invece, lo colloca nella quarta Tetralogia, insieme con* l'Alcibiade maggiore, l'Alcibiade minore *e gli* Amanti.

La grande maggioranza dei critici moderni propende per l'autenticità del dialogo. Le analogie strutturali e di linguaggio che emergono dal confronto fra l'Ipparco *e gli altri dialoghi socratici, non sono sufficienti a dimostrare l'autenticità di esso: nel dialogo compaiono infatti molti elementi che risultano estranei alla tecnica e, in generale, all'impronta di Platone (a prescindere dalla singolarità del titolo): i personaggi stessi sono piuttosto anonimi e insignificanti, la discussione si trascina stancamente, appesantita da ragionamenti di carattere spiccatamente sofistico.*

Molti sono stati i tentativi di datazione e di attribuzione del dialogo ad un autore: A. E. Taylor, per esempio, propone di attribuire l'Ipparco *a un accademico del primissimo periodo, mentre J. Souilhé preferisce pensare a un socratico, che avrebbe scritto durante la prima metà del IV secolo a.C., ma conclude, con disappunto, che dobbiamo rassegnarci a ignorare il nome dell'autore* dell'Ipparco.

Daniela Ternavasio

SOCRATE [225a] Dimmi: che cos'è l'avidità di guadagno? Che cosa può essere, e chi sono questi avidi?

AMICO Penso che siano quelli che fanno conto di trarre guadagno da cose di nessun valore.[1]

SOCRATE Ritieni, dunque, che essi sappiano che sono prive di valore, oppure che lo ignorino? Perché, se lo ignorano, tu definisci gli avidi di guadagno gente priva di intelligenza.

AMICO Tutt'altro che privi di intelligenza! Io piuttosto li definirei uomini scaltri, furfanti [225b] e incapaci di resistere al guadagno; pur riconoscendo come prive di valore le cose dalle quali ardiscono trarre profitto, tuttavia osano, a motivo della loro sfrontatezza, cercare il guadagno.

SOCRATE Intendi forse dire che l'avido di guadagno è simile, per esempio, a un contadino che pianta un albero e, pur sapendo che esso non ha alcun valore, fa conto di trarne guadagno, una volta fatto crescere? È forse questo che dici?

AMICO Da tutto, certo, o Socrate, l'avido di guadagno pensa di dover trarre profitto.

SOCRATE Non rispondermi così, alla leggera, come se qualcuno ti facesse torto, [225c] ma prestami attenzione e rispondi, come se ti interrogassi di nuovo dal principio: sei disposto o no ad ammettere che l'uomo avido di guadagno sia consapevole del valore di ciò da cui fa conto di trarre vantaggio?

AMICO Sì. Lo ammetto.

SOCRATE Chi è, dunque, colui che, esperto del valore degli alberi, sa in quale stagione e in quale terreno questi debbano essere piantati – tanto per introdurre, anche noi,

alcune di quelle dotte espressioni con cui gli abili avvocati abbelliscono i loro discorsi?

AMICO [225d] Penso si tratti del contadino.

SOCRATE Con l'espressione far conto di trarre vantaggio intendi, forse, qualcosa di diverso dal pensare di dover trarre vantaggio?

AMICO È proprio questo che intendo.

SOCRATE Allora non tentare di ingannarmi, benché io sia ormai vecchio, [226a] mentre tu sei così giovane, dandomi risposte come quelle di poco fa, a cui neppure tu credi, ma dimmi la verità: è possibile secondo te che uno, il quale sia contadino e, quindi, sappia che l'albero da lui piantato è privo di valore, pensi di trarre vantaggio da esso?

AMICO Per Zeus, no di certo.

SOCRATE E ancora: pensi che un cavaliere, consapevole di dare al proprio cavallo biada di scarsa qualità, ignori che sta rovinando l'animale?

AMICO No, di certo.

SOCRATE [226b] Pertanto, da questa biada di nessun valore non crede di poter guadagnare.

AMICO No.

SOCRATE E ancora: credi che un pilota, il quale abbia fornito la sua nave di vele e timoni di nessun valore, ignori di subire, in seguito, dei danni e di correre il rischio di perdere la sua stessa vita, insieme con la nave e con tutto quanto essa si trovi a trasportare?

AMICO Assolutamente no.

SOCRATE Pertanto, egli non pensa di trarre guadagno da un equipaggiamento [226c] di nessun valore.

AMICO Senz'altro, no.

SOCRATE Ma uno stratega, consapevole che il proprio esercito possiede armi di nessun valore, crede di trarre da

esse vantaggio e pretende di guadagnare?

AMICO Niente affatto.

SOCRATE Allora un suonatore di flauto, che disponga di flauti di nessun valore o un citaredo o un arciere con una lira e un arco di bassa qualità o, in generale, un qualsiasi altro artigiano o uomo di talento, dotati di strumenti e attrezzi privi di valore, credono di trarre guadagno da queste cose?

AMICO [226d] Non mi sembra proprio.

SOCRATE Ebbene, chi sono mai coloro che chiami avidi di guadagno? Non certo questi che abbiamo passato in rassegna, ma quanti, pur riconoscendo di possedere cose di nessun valore, pensano di poterne trarre un guadagno; ma, così, caro mio, stando alle tue parole, non esiste fra gli uomini alcuno che possa essere detto avido di guadagno.

AMICO Eppure io, o Socrate, intendo per avidi di guadagno quelli che, a causa della loro insaziabilità, sempre bramano senza moderazione oggetti assolutamente futili [226e] e di poco o nessun valore e cercano di trarne profitto.

SOCRATE Ciò naturalmente avviene, carissimo, senza sapere che si tratta di oggetti di nessun valore, perché, su questo, il nostro ragionamento ci ha smentiti, dimostrandoci che è impossibile.

AMICO Sono d'accordo con te.

SOCRATE Se, dunque, non sanno, è chiaro che ignorano, mentre pensano che cose prive di valore ne abbiano molto.

AMICO Sembra così.

SOCRATE Ma non è forse vero che gli avidi amano il guadagno?

AMICO Sì. È vero.

SOCRATE E tu affermi che il guadagno è il contrario della perdita.

AMICO [227a] Sì, certamente.

SOCRATE Vi è, dunque, qualcuno, per il quale perdere sia un bene?

AMICO Nessuno.

SOCRATE Anzi, è un male.

AMico sì.

SOCRATE Gli uomini sono, dunque, danneggiati dalla perdita.

AMico sì. sono danneggiati.

SOCRATE Di conseguenza perdere è un male.

AMico sì.

SOCRATE Ma il guadagno è il contrario della perdita.

AMico sì. È il contrario.

SOCRATE Allora il guadagno è un bene.

AMICO Sì.

SOCRATE [227b] Perciò tu chiami avidi di guadagno quelli che amano il bene.

AMICO A quanto pare.

SOCRATE Non sono proprio pazzi, allora, amico, quelli che definisci avidi di guadagno. Anzi, tu stesso ami o non ami ciò che è bene?

AMICO Sì. Lo amo.

SOCRATE Ma c'è qualche bene che non ami e qualche male, invece, che ami?

AMICO No, per Zeus, non c'è.

SOCRATE Allora, ami tutto ciò che è bene allo stesso modo.

AMICO Sì.

SOCRATE Coraggio, domandami se anche io non mi comporto allo stesso modo, perché anche io converrò con te sul fatto di amare ciò che è bene. [227c] Ma, oltre a me e a te, tutti gli altri uomini non ti sembrano amare ciò che è bene e

aborrire ciò che è male?

AMICO Mi sembra proprio così.

SOCRATE Ma non avevamo riconosciuto che il guadagno è un bene?

AMICO Sì.

SOCRATE In questo modo, però, tutti appaiono avidi di guadagno, mentre nessuno di cui parlavamo prima lo era. Quale, dunque, dei due ragionamenti si dovrà seguire, per non cadere in errore?

AMICO Questo, Socrate, credo succederà solo se si comprenderà correttamente chi sia l'avido di guadagno: [227d] è giusto considerare tale chi si prodiga in tal senso e cerca di trarre guadagno dalle stesse cose da cui gli uomini per bene non oserebbero farlo.

SOCRATE Ma, vedi, o dolce amico: poco fa convenimmo sul fatto che guadagnare equivalga ad ottenere vantaggio.

AMICO Ebbene, che cosa vorresti dire con questo?

SOCRATE Che, oltre a ciò, giungemmo anche a un'altra ammissione: tutti e sempre non vogliono altro che il bene.

AMICO Certamente.

SOCRATE Perciò anche i buoni vogliono ottenere ogni tipo di guadagno, se è vero che il guadagno è un bene.

AMICO [227e] Tuttavia, o Socrate, non quei guadagni dai quali finiranno con l'essere danneggiati.

SOCRATE Con l'essere danneggiati intendi il subire una perdita, o che altro?

AMICO Niente d'altro: mi riferisco al subire una perdita.

SOCRATE L'uomo viene, dunque, danneggiato dal guadagno o dalla perdita?

AMICO Da entrambe le cose: perché ci si rimette a causa di una perdita, ma anche a causa di un cattivo guadagno.

SOCRATE E ti pare mai che una cosa utile e buona possa

essere cattiva?

AMICO No, affatto.

SOCRATE [228a] Non abbiamo, forse, riconosciuto, poco fa, che il guadagno è il contrario del male, rappresentato dalla perdita?

AMICO Sì. Lo ammetto.

SOCRATE E che, inoltre, essendo il contrario di un male, è un bene?

AMICO Sì. Lo abbiamo riconosciuto.

SOCRATE Ecco, allora: tu cerchi di ingannarmi, dicendo di proposito il contrario di quanto poco fa avevamo convenuto.

AMICO No, per Zeus, o Socrate, ma, al contrario, sei tu che inganni me e, non so come, nel corso della discussione, riesci a rivoltarmi in un senso e nell'altro.

SOCRATE [228b] Ti prego di tacere. Non agirei certamente bene se non prestassi ascolto ad un uomo nobile e saggio.

AMICO A chi dovresti dare ascolto e, soprattutto, che cosa dovresti ascoltare?

SOCRATE Si tratta di un mio e di un tuo concittadino, figlio di Pisistrato,[2] del demo di Filaide:[3] Ipparco,[4] il maggiore e il più sapiente tra i figli di Pisistrato, il quale, tra le molte altre belle prove della sua sapienza, fu il primo a introdurre in questo paese i poemi di Omero e costrinse i rapsodi a recitarli alle Panatenee,[5] gli uni dopo gli altri e in ordine, come ancora oggi essi fanno; [228c] dopo averlo mandato a prendere con una nave a cinquanta remi, fece venire ad Atene Anacreonte di Teo,[6] mentre Simonide di Ceo[7] lo aveva sempre al suo fianco, persuadendolo a restare con grandi ricompense e doni. Si comportava così con l'intento di istruire i cittadini, per poter regnare su uomini che fossero i migliori possibile, nella convinzione che a nessuno si dovesse negare il diritto alla sapienza, da quell'uomo eccellente che era. Dopo che ebbe istruito gli abitanti della città e tutti

[228d] lo ammiravano per la sua sapienza, con l'intenzione di istruire anche quelli che vivevano in campagna, fece per loro disporre delle Erme[8] lungo le strade, a mezzo cammino fra la città e i singoli demi; e, dopo aver scelto dal bagaglio del suo sapere le massime che riteneva più sagge, in parte apprese, in parte da lui stesso trovate, di sua mano le mise in versi elegiaci e le fece incidere sulle Erme, come documenti della sua arte e della sua sapienza, [228e] affinché, per prima cosa, i concittadini non si meravigliassero delle sapienti iscrizioni di Delfi, come il «Conosci te stesso», il «Nulla di troppo» e altre simili, ma considerassero più sagge le parole di ipparco; e poi perché, nel percorrere le strade avanti e indietro, leggendo e gustando la sua sapienza, lasciassero i campi per recarsi in città ed essere istruiti anche nel resto. Le iscrizioni sono due: nella parte sinistra [229a] di ciascuna Erma è inciso il nome di Ermes, che dice di trovarsi a metà strada tra la città e il demo, mentre nella parte destra si legge: «Monito di Ipparco: procedi con giusti pensieri». Vi sono poi anche molte altre belle massime incise su altre Erme; in particolare, quella sulla via Stiriaca,[9] nella quale si legge: [229b] «Monito di Ipparco: non ingannare l'amico». Dunque non oserei di certo ingannare te che sei un mio amico, né, tantomeno, disobbedire ad un uomo così importante. Dopo la sua morte, per tre anni gli Ateniesi subirono la tirannide di suo fratello Ippia,[10] e da tutti i vecchi avrai avuto modo di apprendere che solo in quegli anni ad Atene ci fu la tirannide, mentre prima gli Ateniesi vivevano quasi come sotto il regno di Crono.[11] Si racconta, poi, da parte dei meglio informati, che la sua morte avvenne non, [229c] come pensano i più, per aver recato offesa alla sorella di Armodio, durante la caneforia[12] – questa sarebbe, infatti, una motivazione sciocca –, ma per il fatto che Armodio era l'amante di Aristogitone ed era stato educato da lui; di conseguenza Aristogitone andava fiero di averlo istruito e riteneva Ipparco un suo rivale. A quel tempo,

ad Armodio [229d] capitò di innamorarsi di uno dei giovani belli e nobili di allora – ne riferiscono anche il nome, ma io non lo ricordo. Questo giovanotto, dunque, fino a quel momento sarebbe stato un ammiratore di Armodio e Aristogitone, a motivo della loro sapienza, ma, in seguito, col frequentare Ipparco, prese a disprezzarli: essi furono così addolorati da tale offesa, che uccisero Ipparco.[13]

AMICO Corri, allora, il rischio, o Socrate, o di non considerarmi un tuo amico oppure, se tale mi ritieni, di non dare retta ad Ipparco: perché io non riesco a convincermi [229e] di come tu non mi inganni – non so, tuttavia, in che modo – con i tuoi ragionamenti.

SOCRATE Ebbene, come se giocassi a tavoliere,[14] in questa discussione sono disposto a ritirare quella che vuoi delle affermazioni fatte, affinché tu non creda di essere ingannato. Tutti gli uomini desiderano ciò che è bene: è, forse, questo che devo ritirare?

AMICO Assolutamente no.

SOCRATE Allora che il perdere, come la perdita, è un male?

AMICO No, certo.

SOCRATE Che il guadagno e il guadagnare sono il contrario della perdita e del perdere?

AMICO [230a] Nemmeno questo.

SOCRATE Che, essendo il contrario di ciò che è male, il guadagno è un bene?

AMICO Non tutti i guadagni: è proprio questa l'affermazione che devi ritirare.

SOCRATE Tu pensi, dunque, a quanto pare, che il guadagno a volte sia un bene, a volte un male.

AMICO Sì.

SOCRATE Allora ritiro questa affermazione: si ammetta

pure che un guadagno sia buono e un altro cattivo. Ma di questi il buon guadagno non è più guadagno del cattivo. Non è così?

AMICO Che cosa vuoi sapere da me?

SOCRATE Te lo dirò: il cibo può essere sia buono che cattivo?

AMICO [230b] Sì.

SOCRATE Forse, dunque, uno di essi è più cibo dell'altro oppure, allo stesso modo, sono entrambi cibi e non c'è differenza tra l'uno e l'altro, quanto all'essere cibo, ma per il fatto di essere uno buono e l'altro cattivo?

AMICO Sì.

SOCRATE Perciò, anche le bevande e tutte le altre cose che esistono e che, pur essendo in sé le stesse, si trovano ad essere le une buone e le altre cattive, non differiscono fra di loro quanto a quello per cui sono identiche? [230c] E questo vale anche per l'uomo, che può essere buono e malvagio.

AMICO Certo.

SOCRATE Tuttavia, credo, nessuno dei due è più o meno uomo dell'altro, né il buono del malvagio, né il malvagio del buono.

AMICO Hai ragione.

SOCRATE E non pensiamo così anche del guadagno, cioè che, buono o cattivo, è pur sempre guadagno?

AMICO Necessariamente.

SOCRATE Colui che ottiene un cattivo guadagno non trae, certo, più vantaggio di colui che ottiene un buon guadagno; pertanto, nessuno dei due sembra essere [230d] più guadagno dell'altro, come abbiamo convenuto.

AMICO Sì.

SOCRATE Perché a nessuno dei due si può applicare il più o il meno.

AMICO No, per l'appunto.

SOCRATE Come si potrebbe fare o subire qualcosa di più o di meno, in una circostanza del genere, alla quale né il più, né il meno sono applicabili?

AMICO È impossibile.

SOCRATE Poiché, dunque, entrambi sono guadagni allo stesso modo e, per di più, vantaggiosi, occorre che noi consideriamo per quale motivo tu li chiami entrambi guadagni: che cosa vedi di uguale in essi? [230e] È come se mi domandassi, a proposito degli esempi poco fa citati, perché mai sia il cibo buono, sia il cibo cattivo io li chiami entrambi cibi allo stesso modo, ti risponderei che li chiamo così perché entrambi sono nutrimento solido per il corpo; e che il cibo consista in questo, anche tu lo riconoscerai. Non è così?

AMICO Sì, certamente.

SOCRATE La stessa risposta si potrebbe dare anche in riferimento alle bevande: questo è il nome che ha il nutrimento liquido per il corpo, buono [231a] o cattivo che sia: e così anche per il resto. Prova, dunque, anche tu ad imitarmi nel rispondere così. Tu sostieni che il buon guadagno e il cattivo siano guadagni entrambi: che cosa vedi di uguale in essi, che sia appunto anche questo guadagno? se, poi, tu stesso non sai che cosa rispondere, considera le mie parole: chiami, forse, guadagno ogni acquisto che uno si trovi a fare o senza spendere nulla oppure spendendo di meno di quanto si ricava?

AMICO [231b] Sì. Questo è, credo, quello che io chiamo guadagno.

SOCRATE Diresti lo stesso di uno invitato a banchetto che, dopo essersi ben rifocillato, rimediasse una malattia?

AMICO No, per Zeus, assolutamente no.

SOCRATE E se, invece, dal banchetto ricavasse buona

salute, il suo sarebbe un guadagno o una perdita?

AMICO Un guadagno.

SOCRATE Dunque, non è un guadagno fare un qualsiasi acquisto.

AMICO No. Di certo.

SOCRATE Questo non vale, forse, solo per un cattivo acquisto? O non sarebbe un guadagno neppure se si facesse un buon acquisto?

AMICO Penso di sì, se si tratta di un buon acquisto.

SOCRATE [231c] Se, invece, è cattivo, non sarà una perdita?

AMICO Credo di sì.

SOCRATE Vedi, allora, che continui a girare intorno allo stesso punto? Il guadagno sembra un bene, mentre la perdita un male.

AMICO Non so più che cosa dire.

SOCRATE Non senza ragione ti trovi in difficoltà. Rispondi ancora a questo: parleresti di guadagno se si trattasse di acquistare di più di quel che si spende?

AMICO Non quando si tratta di un male, ma solo nel caso in cui uno, spendendo meno oro e argento, ne ottenesse di più.

SOCRATE [231d] Stavo per domandarti proprio questo. Ebbene: se uno, con la spesa di mezza libbra d'oro, ricavasse una quantità doppia di argento, otterrebbe un guadagno o una perdita?

AMICO Una perdita di certo, o Socrate: perché l'oro gli viene valutato il doppio, anziché dodici volte tanto.

SOCRATE Eppure ha ricevuto di più; o, forse, il doppio non è più della metà?

AMICO Non per il valore dell'argento rispetto all'oro.

SOCRATE Di conseguenza, a quanto pare, al concetto di

guadagno bisogna aggiungere quello di valore. Ora, per esempio, dici che l'argento, pur essendo di più dell'oro, non ne ha il valore, mentre ha più valore l'oro, anche se in minor quantità.

AMICO [231e] Naturalmente! Le cose stanno proprio così.

SOCRATE Il valore, dunque, grande o piccolo che sia, procura vantaggio, mentre la mancanza di esso è controproducente.

AMICO Sì.

SOCRATE Ciò che ha valore a che cosa vale, secondo te, se non ad essere acquistato?

AMICO Senza dubbio ad essere acquistato.

SOCRATE Con il valore si fa un acquisto utile o inutile?

AMICO Utile, senz'altro.

SOCRATE [232a] Dunque, l'utile è un bene?

AMICO Sì.

SOCRATE Orbene, o valorosissimo uomo, di nuovo, per la terza o quarta volta, non giungiamo a riconoscere che ciò che procura vantaggio è un bene?

AMICO Pare di sì.

SOCRATE Bene. Ricordi da dove è scaturita la nostra discussione?

AMICO Penso di sì.

SOCRATE Se non lo ricordi, sarò io a rinfrescarti la memoria: tu eri in disaccordo con me, sostenendo che le persone per bene non vogliono ottenere tutti i tipi di guadagno, ma di essi scelgono i buoni guadagni e scartano i cattivi.

AMICO Sì. È vero.

SOCRATE [232b] Ed ora la discussione non ci ha costretti a riconoscere che tutti i guadagni, piccoli e grandi, sono un bene?

AMICO Costretto sì, o Socrate, più che persuaso.

SOCRATE Ma, forse, più tardi, ne sarai anche persuaso: ora, comunque, persuaso, o in qualunque stato tu sia, sei d'accordo con me sul fatto che tutti i guadagni sono un bene, piccoli e grandi.

AMICO Infatti sono d'accordo.

SOCRATE E che gli uomini per bene vogliono tutti ciò che è bene, qualunque esso sia, lo ammetti o no?

AMICO Sì. Lo ammetto.

SOCRATE [232c] Invece, riguardo agli uomini malvagi, hai detto tu stesso che amano guadagni sia piccoli, sia grandi.

AMICO L'ho detto.

SOCRATE Insomma, secondo il tuo ragionamento, tutti gli uomini sarebbero avidi di guadagno, i buoni come i cattivi.

AMICO Sembra di sì.

SOCRATE Non muove, dunque, un rimprovero motivato chi rimproveri ad un altro di essere avido di guadagno; accade, infatti, che chi muove questi rimproveri si trovi nella medesima condizione.

1. Il gioco di parole fra i termini ἄξιος 'degno' e ἀξιοῦν 'credere' ricorre anche più avanti in 225b-c; 226c.

2. Pisistrato (600-528/27 circa a.C.) fu tiranno di Atene per due volte: fra il 561 e il 556 a.C. e fra il 546 e il 528 a.C.

3. Il demo era una suddivisione territoriale della popolazione di Atene, cui tutti gli Ateniesi, dall'età di diciotto anni, erano iscritti. Con il nome di Filaide si designava un demo della tribù Eglide.

4. Per Ipparco cfr. la *Premessa.*

5. Le Panatenee erano le feste più famose di Atene: si svolgevano nel mese di Ecatombeone (luglio-agosto) e terminavano con una solenne processione all'Acropoli. Le piccole Panatenee avevano cadenza annuale; le grandi erano quadriennali ed avevano luogo il terzo anno dopo le Olimpiadi.

6. Celebre poeta lirico, noto soprattutto per i suoi carmi erotici (570-487 a.C.).

7. Poeta lirico, nacque a Ceo nel 559 a.C., visse per molti anni ad Atene, e, pochi anni prima di morire (469 a.C.), si trasferì alla corte dei tiranni di Siracusa.

8. Pilastri rettangolari, sormontati da una testa che rappresentava il dio Ermes.

9. La strada che conduceva ad Atene al demo di Steirià, della tribù di Pandione.

10. Per Ippia si veda la Premessa.

11. Ossia durante la mitica età dell'oro.

12. La caneforia è una processione sacra inserita nelle Panatenee: le fanciulle portavano in canestri, sul capo, oggetti per il sacrificio.

13. Riguardo alla vita e all'uccisione di Ipparco le fonti antiche presentano versioni fra loro differenti: alcuni vedono la congiura di Armodio e Aristogitone come una vendetta politica, altri come una vendetta personale, motivata da gelosie e tradimenti. C'è chi vede nel nostro dialogo un'apologia di Ipparco, scritta da qualcuno che lo considerava un grande uomo politico, artista e mecenate. Per altri, soprattutto per chi ritiene l'opera autentica, l'elogio di Ipparco è piuttosto un'ironica rielaborazione della vicenda.

14. Antico gioco a pedine, forse antenato degli scacchi.

Ἐρασταί / Amanti

Negli Amanti, *di cui generalmente si considera falsa l'attribuzione platonica, Socrate racconta di una discussione da lui avuta nella scuola di un certo Dionisio con alcuni interlocutori, discussione suscitata dall'amante di uno dei due fanciulli lì presenti che stavano litigando per alcune questioni di carattere filosofico e matematico: questo amante, rozzo e ignorante, si lascia andare a dichiarazioni di ostilità nei confronti della filosofia e Socrate ne chiede il motivo. Un suo rivale in amore risponde che l'ostilità dell'altro è dovuta alla sua ignoranza, nonché alla sua grossolanità, dal momento che egli è un cultore di ginnastica, dunque una persona che ha trascorso tutta la vita a farsi mettere le mani intorno al collo, a riempirsi il ventre e a dormire e che quindi non è assolutamente in grado di apprezzare l'importanza della filosofia. Socrate si rivolge allora a questo secondo interlocutore domandandogli se secondo lui la filosofia sia una cosa bella o brutta e l'altro risponde che essa è senz'altro una cosa bella. Socrate gli chiede poi se egli sappia in cosa consista il praticare la filosofia e l'interlocutore risponde, citando l'elegia di Solone, che essa consiste nell'invecchiare imparando continuamente. Il dialogo prosegue in modo serrato con un succedersi di domande e risposte: Socrate chiede se la filosofia sia erudizione, dal momento che, secondo quanto si è detto, essa sembrerebbe consistere nell'apprendere il maggior numero di nozioni possibili, e l'altro risponde che lo è. A questo punto Socrate, al quale in un primo momento era sembrato che l'interlocutore parlasse in modo sensato, domanda se la filosofia sia una cosa*

solo bella o anche buona e l'altro risponde che è anche una cosa buona;pertanto Socrate, con un salto logico apparentemente ingiustificato, chiede se l'amore per la ginnastica consista nei molti esercizi fisici e l'interlocutore risponde che è così, proprio come la filosofia è erudizione. Infatti lo scopo dei cultori di ginnastica è arrivare a ottenere una buona condizione fisica e ciò, a parere dell'interlocutore, non sarebbe possibile facendo pochi esercizi. Viene allora nuovamente coinvolto nella discussione il primo interlocutore, un cultore della ginnastica, il quale corregge l'affermazione del suo rivale in amore e afferma che sono gli esercizi misurati a permettere il conseguimento di una buona forma fisica, ma questo non può certo saperlo un uomo dalla tempra delicata quale appunto la sua. Questo intervento permette a Socrate di modificare quanto affermato in precedenza, poiché nella ginnastica, come in tutte le altre cose che riguardano il corpo – i cibi per esempio – è il numero misurato di esercizi che porta ad avere una buona forma fisica.

Dunque, ed è a questo che Socrate voleva arrivare, lo stesso ragionamento vale anche per quanto riguarda l'anima, alla quale dovranno giungere in modo equilibrato quegli apporti che poi sono le cognizioni e anche il filosofo quindi potrà apprendere solo un numero moderato di cognizioni: il problema si sposta su quale sia appunto l'oggetto della filosofia, cioè quali cognizioni il filosofo debba apprendere. Se per sapere quale sia il giusto regime dietetico e di vita cui il corpo deve essere soggetto si ricorrerà al medico e invece, nel caso in cui si voglia sapere qual è la giusta misura di semi da piantare si ricorrerà al contadino, a chi ci si rivolgerà per sapere la giusta misura delle cognizioni da "seminare" nell'anima? Socrate riprende allora la discussione con l'interlocutore più colto, il quale sostiene che il filosofo deve conoscere tutte le arti o almeno il maggior numero di esse e soprattutto quelle importanti e che sono di pertinenza dell'intelligenza e non del lavoro materiale; tuttavia non deve conoscerle con la perfezione

dello specialista, ma in modo da poter esprimere la propria opinione con competenza e in ogni circostanza, sì da risultare sempre il più colto e il più sapiente tra tutti i presenti: se così fosse, però, obietta Socrate, il filosofo finirebbe per sembrare simile ai pentatleti, cioè a quegli atleti che gareggiano in cinque specialità e che nelle singole gare arrivano secondi rispetto ai cultori di quella specialità, ma arrivano prima degli altri atleti. Il filosofo, analogamente, avrebbe sempre chi lo supera nel possesso delle singole arti e sarebbe sempre un gradino al di sotto della perfezione. L'interlocutore ribadisce che sono proprio questi i termini della questione: il filosofo è colui che non è schiavo di nulla e che si dedica nella giusta misura a ogni cosa, senza trascurare alcunché. Alla luce di questo ragionamento, tuttavia, è chiaro che egli non può svolgere la funzione di un medico o quella di un nocchiero su una nave sbattuta dalla tempesta, poiché in questi casi è meglio ricorrere a chi sia esperto in materia: allora, in presenza degli specialisti, il filosofo sarebbe una persona inutile e, sulla base dell'equivalenza tra utile e buono e inutile e malvagio, addirittura cattiva. Non sarà quindi l'interesse per le arti ciò in cui consiste la filosofia.

La discussione prosegue: così come per i cavalli, per i cani e per gli altri esseri viventi esiste un'arte che sa educarli nel modo giusto, correggerli e renderli migliori, questo vale anche per l'uomo, e questa arte è quella che sa anche distinguere gli elementi buoni da quelli che non valgono nulla: dunque la giustizia è la scienza che regola la vita nelle città e punisce chi ne trasgredisce le leggi. Procedendo nel ragionamento, ne consegue che, se un cavallo non sapesse riconoscere quali tra gli altri cavalli sono buoni e quali non servono a nulla, neanche di se stesso saprebbe riconoscere le qualità o i difetti, e questo vale anche per l'uomo. La saggezza è dunque la conoscenza di se stessi ed essa coincide con la giustizia, poiché chi non sa di essere malvagio, non sa neppure riconoscere gli altri che sono

tali e dunque non può punirli o correggerli. Alla conoscenza di se stessi e alla pratica della giustizia esorta appunto l'iscrizione delfica: se la saggezza, infatti, è l'arte con cui l'uomo è in grado di guidare se stesso in modo giusto e la giustizia è l'arte con cui si è in grado di correggere in modo giusto, le due arti coincidono e contribuiscono alla buona amministrazione della città, dunque le due arti sono a loro volta coincidenti con la politica, cioè l'arte di governare. Pertanto l'arte è una sola, ma accomuna tutte le forme di governo, anche quella tirannica, e ogni forma di amministrazione, sia essa quella dell'amministratore o del giudice.

Il filosofo viene quindi a essere colui che deve risultare in grado di affiancarsi ai giudici e ai re e di aiutarli nell'amministrazione della giustizia e della polis *– e in questa concezione si può già intravedere* in nuce *l'idea che poi verrà ampiamente sviluppata nella* Repubblica, *cioè la necessità dei filosofi al governo perché un sistema funzioni veramente e si possa realizzare l'ideale dello Stato perfetto –, pertanto la filosofia non è certo erudizione e non consiste nel dedicarsi alle arti. Gli interlocutori non possono che dare il loro assenso a tali conclusioni e il dialogo ha così fine.*

Nel dialogo Amanti *abbiamo una definizione di cosa sia la filosofia e di che cosa essa debba occuparsi: non delle arti, perché questo è di competenza degli specialisti, bensì deve essere compagna – e non* ancilla *– della scienza politica, dunque la sua finalità risulta essere, almeno in questo contesto, pratica, ma la sfera di influenza è quella più nobile agli occhi del cittadino ateniese, giacché essa dispiega il suo raggio di azione e spazia all'interno della* polis, *permettendone l'*εὖ ζῆν, *cioè il ben vivere, che è pur sempre lo scopo ultimo cui ogni uomo tende.*

Rosa Maria Parrinello

[132a] Entrai nella scuola di Dionisio e vidi che c'erano lì i giovani più in vista per la loro bellezza e la nobiltà di stirpe, insieme ai loro amanti. Dunque due tra i giovinetti stavano litigando, ma non riuscivo a capire esattamente per cosa. Tuttavia mi sembrò che stessero litigando per Anassagora o Enopide;[1] [132b] mi sembrò anche che tracciassero dei cerchi ed essi imitavano con le mani delle inclinazioni, stando piegati con impegno e fervore. E io – poiché sedevo vicino all'amante di uno di essi – dopo averlo toccato con il gomito chiesi in cosa mai i due fanciulli fossero così seriamente impegnati e dissi: «Che problema importante e bello è quello a cui dedicano così tanta attenzione?».

Ed egli rispose: «Altro che grande e bello! Costoro stanno solo facendo chiacchiere di astronomia e ciance di filosofia».

[132c] E io, stupito per la sua risposta, dissi: «Giovanotto, la filosofia ti pare cosa brutta? Perché ne parli in modo così ostile?».

E un altro seduto vicino a lui, un suo rivale in amore, udita la mia domanda e la sua risposta, disse: «Non è da te, Socrate, comportarti così e chiedere proprio a lui se ritiene cosa brutta la filosofia. Non sai che costui ha trascorso tutta la vita a farsi mettere le mani intorno al collo, a riempirsi il ventre e a dormire? Sicché cosa pensavi ti rispondesse se non che la filosofia è una cosa brutta?».

[132d] Dei due rivali in amore questi era versato nella musica, mentre l'altro, che egli aveva biasimato, era dedito alla ginnastica; mi sembrò opportuno allontanarmi da quello che avevo appena interrogato, poiché non dava l'impressione di essere tanto esperto di discorsi ma di cose pratiche, e decisi di interrogare quello che appariva sufficientemente

colto, per ricavare qualcosa da lui se avessi potuto. Dissi dunque: «La domanda l'ho fatta a entrambi, ma se credi che potresti rispondere meglio di costui, ti faccio la stessa domanda che ho fatto a lui, se cioè ti sembra che praticare la filosofia sia una cosa bella o no».

[133a] Appena ci udirono dire questo, i due ragazzi tacquero e, interrotta la lite, si misero ad ascoltarci. Non so cosa provarono gli amanti, ma io mi sentii venir meno: infatti sono sempre colpito dai bei giovani. Però mi sembrò che anche uno dei due amanti non provasse meno turbamento di me, ma tuttavia mi rispose con molta serietà: «Socrate, il giorno in cui [133b] dovessi ritenere la filosofia una cosa brutta, non mi considererei neppure un uomo, come non considererei uomo chiunque la pensasse così», indicando il rivale in amore e parlando a voce alta perché l'amato l'udisse.

E io domandai: «Dunque ritieni che praticare la filosofia sia una cosa bella?»

«Certo», rispose.

«E allora?», ripresi. «Credi forse di poter sapere se una cosa sia bella o brutta senza sapere prima di tutto cosa essa sia?»

«No», rispose.

[133c] «Dunque sai in cosa consista dedicarsi alla filosofia?», domandai.

«Certo», rispose.

«Cos'è?», chiesi.

«Che cos'altro potrebbe essere se non il detto di Solone? Solone infatti disse: "Invecchio sempre molte cose imparando",[2] e mi sembra che così chi vuole dedicarsi alla filosofia debba continuamente imparare, da giovane e da vecchio, per apprendere il maggior numero di cose possibili durante la vita». E dapprima mi sembrò che parlasse in modo

sensato, ma poi, dopo averci riflettuto, gli chiesi se ritenesse la filosofia erudizione.

Ed egli rispose: «Certo».

«E pensi che la filosofia sia solo una cosa bella o anche una cosa buona?», chiesi io.

«Anche una cosa buona, certo», rispose.

«Forse allora pensi che l'essere una cosa bella e buona sia una caratteristica peculiare della filosofia o ti sembra essere propria anche di altri ambiti? Per esempio non ritieni che l'amore per la ginnastica sia solo una cosa bella ma anche buona, vero?».

Ed egli, con molta ironia, mi diede due risposte: «Di fronte a costui lasciami dire che non è cosa né bella né buona, invece di fronte a te, Socrate, [133e] concordo che è cosa bella e buona: infatti penso in modo corretto».

Allora gli chiesi: «Non credi che anche negli esercizi fisici l'amore per la ginnastica consista in un allenamento continuo?».

E quello rispose: «Certo, come nel dedicarsi alla filosofia credo che l'erudizione sia filosofia».

E io dissi: «Tu credi che i cultori della ginnastica desiderino qualcos'altro se non questo, cioè che essa li porti ad avere una buona condizione fisica?»

«Desiderano questo», fu la sua risposta.

Chiesi: «Sono dunque i molti esercizi che portano il corpo a una buona condizione?»

[134a] «Sì, infatti come si farebbe ad avere una buona condizione fisica facendo pochi esercizi?»

E a questo punto credetti di dover tirare in ballo il cultore di ginnastica perché mi aiutasse con la sua esperienza nella ginnastica; quindi gli chiesi: «E tu perché taci, ottimo amico, mentre egli dice questo? Pensi che gli uomini siano in una

buona condizione fisica grazie a molti esercizi o a un numero misurato di essi?».

Rispose: «Socrate, credevo che la risposta la conoscesse chiunque,[3] cioè che sono gli esercizi misurati che permettono di acquisire una buona condizione fisica; [134b] e perché non lo sa quest'uomo che non dorme, non mangia e ha il collo delicato e incapace di reggere il peso degli affanni?». E mentre diceva questo, i fanciulli si compiacquero e risero, mentre l'altro arrossì.

E io dissi: «E allora? Tu concedi ora che non sono i molti né i pochi esercizi a contribuire alla buona condizione fisica degli uomini, bensì quelli misurati? O vuoi discutere con noi due di questo argomento?».

[134c] E quello rispose: «Con costui discuterei volentieri e so bene che sarei in grado di difendere la mia tesi e ce la farei anche se ne avessi proposta una ancora più sciocca – infatti questa non vale nulla –, però non ho necessità di discutere con te andando contro ciò che penso: sono d'accordo sul fatto che non molti ma misurati esercizi conferiscano una buona condizione fisica agli uomini».

«E i cibi? Dovranno essere misurati o abbondanti?», chiesi.

Anche per i cibi fu d'accordo che dovessero essere moderati.

[134d] E lo indussi ancora a convenire, anche circa tutti gli altri casi relativi al corpo, che la giusta misura, e non l'eccesso o il difetto, è la cosa più utile, e pure su questo fu d'accordo con me.

«E per ciò che riguarda l'anima? Le gioveranno gli apporti che le giungano in modo equilibrato o in modo smisurato?», chiesi.

«Quelli che le giungeranno in modo equilibrato», rispose.

«E dunque uno degli apporti all'anima non è forse costituito dalle cognizioni?», domandai io.

Diede il suo assenso.

«Quindi anche di queste giova la misura e non l'eccesso, vero?».

Assentì.

[134e] «Pertanto chi sarebbe giusto interrogare per sapere qual è la misura adeguata di fatiche e cibi per il corpo?».

Tutti e tre d'accordo rispondemmo che occorreva interrogare il medico o il maestro di ginnastica.

«E chi sarebbe giusto interrogare riguardo alla giusta misura di semi da piantare?».

D'accordo anche su questo rispondemmo che era il contadino.

«E quanto a seminare e piantare le cognizioni nell'anima, chi sarebbe giusto interrogare se volessimo sapere quante e quali sono in giusta misura?».

[135a] A questo punto ci trovammo tutti in gran difficoltà, e scherzando domandai: «Visto che ci troviamo in difficoltà, volete che lo chiediamo ai ragazzi? O forse vi vergognate, come Omero disse dei Proci, poiché pensavano che nessun altro potesse tendere l'arco?».[4]

Avendo l'impressione che fossero turbati per l'argomento della discussione, tentai di indagare in altro modo e dissi: «Quali cognizioni soprattutto pensiamo che spetti al filosofo apprendere, dato che non può apprenderle tutte né può apprenderne molte?».

[135b] Il più colto dei due prese la parola e disse: «Le cognizioni migliori e più alte, da cui si possa ottenere la più grande fama in filosofia, e la massima fama consisterebbe nel mostrarsi esperto in tutte le arti o almeno nel maggior numero, specie in quelle più nobili, apprendendo quelle che si addicono agli uomini liberi e che sono di pertinenza dell'intelligenza e non del lavoro manuale».

«Dunque non ritieni valido lo stesso principio anche nel'ambito dell'architettura? [135c] Anche in questo caso puoi assicurarti un costruttore per cinque o sei mine, ma un valente architetto non lo troveresti neppure per diecimila dracme, e ce ne sarebbero pochi anche tra tutti i Greci. Non vuoi forse dire qualcosa del genere?», chiesi. Ed egli, dopo avermi ascoltato, convenne che voleva dirmi qualcosa del genere.

Gli chiesi allora se non fosse impossibile che la stessa persona potesse imparare in questo modo due sole arti – figurarsi poi molte e importanti! –, ed egli rispose: «Socrate, non pensare che io sostenga la necessità che il filosofo conosca ciascuna arte con la perfezione [135d] con cui lo fa chi possiede quell'arte: intendo dire che è naturale che un uomo libero ed istruito sia in grado più degli altri di seguire le parole dell'artigiano e di dire la sua opinione, sì da risultare il più colto e sapiente tra quelli che sono sempre presenti a quanto si dice e a quanto si fa nelle arti».

E io, poiché ero ancora in dubbio su cosa volesse dire, chiesi: [135e] «Capisco bene quale uomo dici che sia il filosofo? Mi sembra sia tale e quale sono i pentatleti[5] in gara contro i velocisti o i lottatori. Infatti i pentatleti restano indietro a costoro nelle singole gare e arrivano secondi rispetto a questi, ma rispetto agli altri atleti arrivano prima e vincono. Forse vuoi dire che anche la filosofia porta coloro che la praticano allo stesso risultato: il filosofo resta indietro a coloro che sono i primi [136a] nel possesso delle singole arti, ma avendo il secondo posto è superiore agli altri, e così chi si è dedicato alla filosofia è in ogni campo un poco al di sotto della perfezione. Credo che tu abbia questa idea del filosofo».

«Socrate, mi pare che tu abbia colto nel segno riguardo alla mia concezione del filosofo, paragonandolo al pentatleta. Infatti il filosofo è semplicemente questo, una persona tale da

non essere schiavo di nessuna faccenda, da non affaticarsi in nulla esageratamente sì da trascurare tutto il resto per dedicarsi a una cosa sola, [136b] come fanno gli artigiani, ma si occupa di tutte con la giusta attenzione».

Dopo questa risposta io desideravo ardentemente sapere con chiarezza cosa volesse dire, e gli chiesi se pensasse che i buoni fossero utili o inutili

«Senza dubbio utili, Socrate», rispose.

«Allora se i buoni sono utili, i buoni a nulla sono inutili?».

Diede il suo assenso.

«E allora? Consideri i filosofi uomini utili o no?».

[136c] Egli concordava con me sul fatto che fossero utili e aggiunse anzi di ritenerli utilissimi.

«Su, cerchiamo di capire se dici la verità: in che cosa ci sono utili questi che stanno sempre al di sotto della perfezione? Infatti è chiaro che il filosofo è inferiore a ciascuno di quelli che esercitano la propria arte».

Fu d'accordo.

«Su», dissi, «se tu o uno dei tuoi amici per i quali hai una grande premura vi ammalaste, volendo riacquistare la salute, faresti venire a casa tua colui che sta al di sotto della perfezione o chiameresti un medico?»

[136d] «L'uno e l'altro», rispose.

«No», dissi io, «non dirmi entrambi ma chi dei due di preferenza e prima dell'altro».

«Non ci sarebbe da discutere sul fatto che chiamerei il medico di preferenza e prima del filosofo», disse.

«E allora? In una nave sbattuta dalla tempesta a chi affideresti di preferenza te stesso e le tue cose, al timoniere o al filosofo?»

«Al timoniere».

«Dunque non è così anche in tutte le altre circostanze, cioè

finché c'è lo specialista il filosofo non è utile?»

«Così pare», rispose.

[136e] «E allora forse il filosofo non ci è inutile? Infatti abbiamo sempre in qualche modo a disposizione gli specialisti: e prima abbiamo convenuto che i buoni sono utili e i buoni a nulla inutili».

Si vide costretto ad assentire.

«Cosa diciamo dopo di ciò? Continuo a farti domande o è troppo scortese continuare a farlo?».

«Chiedi cosa vuoi».

«Non cerco altro», dissi, «se non di verificare quanto detto. [137a] Le cose stanno così. Abbiamo dato il nostro assenso al fatto che la filosofia sia una bella cosa, al pari degli stessi filosofi, che i filosofi sono buoni e i buoni sono utili, mentre i buoni a nulla sono inutili. E di nuovo abbiamo dato il nostro assenso al fatto che, finché ci sono gli specialisti, i filosofi sono inutili, e che di specialisti ce ne sono sempre. Non eravamo d'accordo su questo?»

«Certo», rispose.

«Allora, in base al tuo ragionamento, siamo d'accordo, pare, che se praticare la filosofia consiste nell'essere competenti nelle arti, come tu dici, i filosofi sono buoni a nulla e inutili, [137b] finché le arti esistano tra gli uomini. Ma bada, amico mio, che i filosofi non sono in questa condizione e che far filosofia non consiste nell'interessarsi alle arti né nel vivere da intriganti, perdendo tempo e dedicandosi a tutto, ma consiste in altro, poiché pensavo che questo fosse disonorevole e che fossero chiamati operai coloro che si occupano delle arti. Così sapremo più chiaramente se dico la verità, se mi rispondi: chi sono coloro che conoscono il modo giusto di allevare i cavalli? [137c] Quelli che li rendono migliori o altri?»

«Quelli che li rendono migliori».

«E allora? Coloro che conoscono il giusto modo di allevare i cani, non sanno anche renderli migliori?»

«Sì».

«Dunque è la stessa arte che rende migliori e alleva nel modo giusto?»

«Così mi pare», rispose.

«E allora? L'arte che rende migliori e alleva nel modo giusto, quindi, è la stessa arte che sa anche quali sono gli elementi utili e quelli inutili o è un'altra?»

«È la stessa», rispose.

«E vorrai certamente ammettere che questo valga anche per gli uomini: [137d] l'arte che rende migliori gli uomini è la stessa che li educa in modo giusto e che sa distinguere gli uomini buoni da quelli che non valgono nulla?»

«Certo», rispose.

«E dunque quella che vale per uno vale anche per molti e quella che vale per molti vale anche per uno?»

«Sì».

«E anche per i cavalli e per tutti gli altri esseri viventi?»

«Sì».

«E qual è la scienza che corregge in modo giusto coloro che nelle città sono ribelli e trasgrediscono le leggi? Non è la giustizia?»

«Sì».

«Ed è un'altra scienza quella che chiami giustizia o è questa?»

«No, è questa».

[137e] «Non è dunque la scienza grazie alla quale si corregge in modo giusto e con cui si possono riconoscere gli elementi buoni e quelli di cattiva qualità?»

«Sì, è la stessa».

«E chi riconosce uno, riconoscerà anche molti?»

«Sì».

«E chi non riconosce molti non ne riconoscerà nemmeno uno?»

«Dico che è così».

«Dunque se un cavallo non riconoscesse i cavalli utili e quelli che non servono a nulla, anche di se stesso ignorerebbe com'è?»

«Sì».

«E se un bue non riconoscesse i buoi che non servono a nulla e quelli invece utili, anche di se stesso ignorerebbe com'è?»

«Sì», rispose.

«E non è così anche nel caso di un cane?».

Disse di sì.

[138a] «E allora? Se un uomo non riconosce gli uomini di valore e quelli che non valgono nulla, non ignorerà forse anche di se stesso se è un uomo di valore o un buono a nulla, dal momento che anche egli è un uomo?».

Fu d'accordo.

«E non conoscere se stessi è essere saggi o non esserlo?»

«Non essere saggi».

«Dunque conoscere se stessi è essere saggi?»

«Dico di sì», rispose.

«Quindi, a quanto pare, a questo ci esorta l'iscrizione delfica, a esercitarci nella saggezza e nella pratica della giustizia».

«Così pare».

«È con questa stessa che sappiamo correggere in modo giusto?»

«Sì».

[138b] «Dunque l'arte con cui sappiamo correggere in modo giusto è la giustizia, mentre l'arte con cui conosciamo noi stessi e gli altri è la saggezza?»

«A quanto pare», rispose.

«Giustizia e saggezza sono pertanto la stessa cosa?»

«Pare di sì».

«E dunque in questo modo anche le città sono ben amministrate, quando coloro che commettono ingiustizia pagano il fio».

«Dici la verità», disse.

«E questa è dunque la politica».

Fu d'accordo.

«Che nome ha un uomo quando amministra rettamente una città? Non lo chiamiamo tiranno o re?»

«Sì».

«Dunque governa attraverso l'arte regia e tirannica?»

«Sì, è così».

«E anche queste arti non sono identiche a quelle di prima?»

«Così pare».

[138c] «E quale nome ha un uomo, quando amministra in modo giusto una casa? Non lo chiamiamo amministratore e padrone?»

«Sì».

«Dunque anche costui non governa bene la casa grazie alla giustizia o lo fa grazie a qualche altra arte?»

«Grazie alla giustizia».

«Dunque, pare, per un re, un tiranno, un politico, un amministratore, un padrone, un saggio, un uomo di giustizia, vale lo stesso. E l'arte è una sola, quella propria del re, del tiranno, del politico, del padrone, dell'amministratore,

dell'uomo di giustizia, del saggio».

«Così pare», disse.

[138d] «Quando un medico prescrive una medicina ai malati, non è vergogna per il filosofo non poter seguire quanto si dice né contribuire in nulla a quanto si dice o si fa, e così pure quando qualunque altro specialista si comporti in modo analogo, varrà lo stesso discorso. Ma quando si tratta di un giudice o di un re o di qualcun altro di coloro che abbiamo passato in rassegna, non è vergogna per il filosofo non poterli seguire o contribuire in qualcosa?»

«E come non sarebbe vergogna, Socrate, non poter contribuire in questioni di quell'importanza?».

[138e] «Dunque diremo riguardo a questo», dissi, «che il filosofo deve essere come un pentatleta, cioè sotto il limite della perfezione, e avere in quest'arte il secondo posto in tutte le prove ed essere inutile fino a quando ci sia uno specialista? O diremo che in primo luogo non deve affidare a un altro la propria casa né tenere in ciò il secondo posto, ma deve correggere giudicando in modo giusto, se vuole che la sua casa sia ben amministrata?», chiesi.

Fu d'accordo con me.

«E se gli amici gli affidano una decisione o la città gli ordina di giudicare o amministrare la giustizia, [139a] è vergognoso, amico, che in questo risulti al secondo o al terzo posto e non a guidarli».

«Mi pare che sia così».

«Dunque, carissimo, siamo molto lontani dal fatto che la filosofia consista nell'erudizione e nell'occuparsi delle arti».

Non appena ebbi detto questo, il ragazzo colto, vergognandosi delle sue parole tacque, il rozzo diede il suo assenso e gli altri approvarono quanto si era detto.

1. Viene qui riprodotto il *cliché* popolare polemico contro la filosofia e in particolare contro quella anassagorea, ritenuta atea e irreligiosa poiché tra l'altro sosteneva che il sole fosse una pietra incandescente e non una divinità. Anassagora, nato a Clazomene intorno al 500 a.C. e a lungo attivo in Atene (dove fu anche maestro di Pericle), è il primo pensatore greco a tentare di istituire una connessione tra l'ordine del mondo e lo spirito umano. Enopide di Chio era invece un astronomo e un matematico.

2. Solone, fr. 28 Gentili-Prato.

3. Letteralmente, nel testo greco, «anche un porco».

4. Allusione alla celebre gara con l'arco del canto XXI dell'*Odissea.*

5. Il pentatleta gareggia in cinque specialità: corsa, lotta, salto, disco e giavellotto.

Θεάγης / Teagete

Il dialogo Teagete, *di cui generalmente si considera falsa l'attribuzione platonica, è un'analisi del significato della figura del sapiente, del suo compito e della sua formazione.*

Socrate incontra Demodoco, che gli chiede di dedicargli un po' del suo tempo per aiutarlo a risolvere un problema importante. Egli è infatti seriamente preoccupato per suo figlio: procrearlo è stato facile, così come è facile la semina delle piante, ma curarne la crescita è cosa veramente ardua. Suo figlio, influenzato da certi discorsi che sente fare ai suoi coetanei, lo rimprovera continuamente di non fare nulla perché egli realizzi il suo desiderio, quello di diventare sapiente, desiderio certo non vile, agli occhi del padre, ma pericoloso:per evitare che il ragazzo prenda a frequentare a sua insaputa qualcuno che lo rovini, egli ha deciso di accontentarlo e gli è dunque necessario, in proposito, un consiglio di Socrate per scegliere oculatamente un sofista cui affidare il ragazzo. Per fare questo, però, Socrate ritiene necessario parlare direttamente con Teagete – questo è il nome del figlio di Demodoco – e chiedergli cosa desidera, sì da essere sicuro di dargli un consiglio veramente buono; Teagete conferma di voler diventare sapiente e questo fornisce a Socrate lo spunto per avviare la discussione su quale sia questa sapienza che egli desidera e a cosa essa serva. Appurato che la sapienza è una prerogativa di coloro che sanno e non di quelli che non sanno, Teagete ammette di aver ricevuto l'educazione tradizionale impartita agli altri giovani di buona famiglia, ma ritiene che gli manchi una scienza, la sapienza appunto. La sapienza che

vuole acquisire Teagete non risulta essere né quella dell'auriga, né l'arte nautica, né la medicina, né la musica, né la ginnastica, né l'agricoltura o l'architettura, ma è la sapienza che serve a guidare tutti gli uomini che vivono in una città. Socrate allora obietta che Teagete vuol dunque diventare un tiranno come Peleo, Periandro, Archelao e Ippia e domanda ironicamente al padre perché non voglia mandarlo a scuola da qualche maestro di tirannide.

A questo punto l'ironia socratica prende il sopravvento e, citando un frammento di Euripide, il filosofo chiede al ragazzo in quale campo i tiranni siano sapienti: la risposta, che Teagete ignora, è che i tiranni sono sapienti nell'arte di governare e quindi egli non vorrebbe diventare altro che un tiranno. Il giovinetto, esasperato dal tono di burla di Socrate, dichiara che sarebbe desiderio di tutti gli uomini, Socrate compreso, governare su tutti gli uomini in assoluto o sulla maggior parte di essi, ma non è questa la sapienza che egli intende. Infatti, desiderio di Teagete è di diventare sapiente in materia di politica, cioè in quella scienza che comanda sugli uomini con il loro consenso e non con la forza, come i tiranni: egli ha in mente illustri precedenti quali Temistocle, Pericle e Cimone, e Socrate osserva che per fare questo non c'è bisogno alcuno di ricorrere a un sofista e spendere un mucchio di soldi per le sue lezioni, poiché basterebbe semplicemente frequentare i politici, che incarnano quel tipo di sapere, così come, se uno volesse apprendere l'ippica, si recherebbe da un abile cavaliere o, se volesse diventare esperto nel lancio dei giavellotti, si recherebbe da coloro che sono abili in questa specialità. Teagete, dimostrando una certa intelligenza, ribatte di aver sentito certi discorsi dello stesso Socrate sull'inettitudine dei politici del tempo, che non potrebbero in alcun modo recare vantaggi nemmeno ai loro figli. Socrate invita allora Teagete a mettersi nei panni di suo padre: come si comporterebbe, se suo figlio gli dicesse di voler diventare un bravo pittore, lo rimproverasse di

non essere disposto a spendere del denaro allo scopo e poi non avesse stima alcuna dei pittori e non volesse imparare da loro? Questo è esattamente l'atteggiamento del ragazzo e Socrate lo esorta quindi ad accettare di frequentare qualche bravo politico che gli darà lezioni gratuite di politica e che lo farà diventare famoso.

A questo punto Teagete afferma che la sua ricerca di qualcuno che lo educhi potrebbe essere terminata se Socrate lo accettasse nelle sua cerchia di discepoli, soluzione che eliminerebbe anche lo stato d'ansia di Demodoco che lo prega pertanto di prendersi cura del figlio. Socrate ribatte di non essere in grado di fare per Teagete nulla di più di quanto potrebbe fare Demodoco, che anzi è più anziano di lui, si è occupato di politica e gode di una grandissima stima da parte degli abitanti del suo demo. Dunque, se Teagete disprezza i politici, può rivolgersi – e questo consiglio risulta contraddittorio rispetto a quanto finora detto, ma è funzionale a questa parte del dialogo che poi si risolve sostanzialmente in una critica ai sofisti – ad altri potenziali maestri certo più quotati di lui, quali i sofisti Prodico di Ceo o Gorgia di Leontini, che sanno di tante scienze di cui egli, invece, non sa nulla, ma Teagete dichiara di conoscere moltissimi suoi coetanei che, dopo aver frequentato Socrate, sono diventati molto migliori.

Causa di questo, interviene Socrate, è un δαίμων *('demone'), una voce divina che sempre, fin da quando era un ragazzo, lo trattiene dal fare quello che è sul punto di fare ma non lo esorta mai ad agire e che ha salvato tanto Socrate quanto molti suoi amici da esperienze negative o addirittura dalla morte. Socrate menziona alcuni testimoni di questa sua eccezionale esperienza, nomi che a noi dicono poco o nulla ma che nell'Atene del tempo dovevano essere garanzia di veridicità. Questo* δαίμων *impedisce ad alcuni di frequentare Socrate, mentre ad altri non lo impedisce, ma essi non traggono miglioramento alcuno. I più fortunati sono invece quelli di cui il* δαίμων *favorisce la*

frequentazione di Socrate, poiché sono coloro che traggono vantaggio dal loro rapporto con lui. Di questi taluni, poi, ottengono vantaggi sicuri e durevoli, altri, invece, quando si allontanano da Socrate, ritornano di nuovo alla condizione precedente al loro miglioramento: per spiegare questa eventualità egli menziona un certo Aristide, che aveva fatto parte della sua cerchia ma poi se ne era allontanato e, una volta ritornato, si era reso conto di aver via via perso tutte le capacità acquisite frequentando Socrate. Teagete conclude dunque che è necessario mettere alla prova il δαίμων *per vedere se possa essere accettato o meno da Socrate, il quale dal canto suo conferma che questa è l'unica cosa da fare.*

Dialogo vivacissimo ed esemplificazione suprema della socratica ars maieutica, *il* Teagete *è soprattutto interessante in due punti: quello in cui Socrate condanna i sofisti, la cui abilità consiste nel farsi pagare dai propri discepoli e nel persuaderli ad essere grati di ciò, e quello in cui egli delinea i tratti del* δαίμων, *l'interiore voce divina che non ha nulla a che vedere con la sapienza umana di cui egli è portatore, ma è collegata con l'ambito degli avvenimenti e delle azioni particolari: è un fatto che riguarda l'individuo Socrate e gli eventi della sua esistenza, il segno che più fermamente gli ha vietato la partecipazione attiva alla vita politica. L'atmosfera suggestiva e quasi sacrale in questa parte del dialogo chiarisce la portata di un'esperienza interiore e spirituale di cui Socrate ha voluto fare partecipi quanti lo circondavano e allo stesso tempo pone l'accento sull'eccezionalità della figura di Socrate che riesce a strappare, anche nei momenti in cui incalza l'interlocutore con infinite domande, un sorriso di simpatia e di consenso.*

Rosa Maria Parrinello

DEMODOCO [121a] Socrate, avrei bisogno di discutere in privato con te di alcune questioni e, se non hai qualche faccenda che sia veramente importante, trova del tempo da dedicarmi.

SOCRATE Ma certo! Non ho nulla da fare e per te comunque troverei sempre del tempo; se vuoi parlarmi puoi farlo.

DEMODOCO Vuoi che ci ritiriamo in disparte qui, nel portico di Zeus Liberatore?

SOCRATE Se ti pare opportuno.

DEMODOCO [121b] Andiamo. Socrate, probabilmente tutto ciò che nasce, le piante della terra come tutti gli altri esseri viventi, uomo compreso, si comporta allo stesso modo; e infatti per quanti di noi coltivano la terra è assai facile, per ciò che concerne le piante, preparare tutto ciò che serve prima della semina e poi la semina stessa, ma quando ciò che è stato piantato comincia a crescere, allora la cura della pianta diventa lunga, difficile, laboriosa. [121c] E lo stesso capita con gli uomini, a quanto pare, poiché dalla mia esperienza deduco anche le esperienze altrui. Infatti anche per me la generazione e la procreazione – se così bisogna chiamarle – di questo mio figliolo sono state la cosa più facile di tutte, ma il crescerlo è arduo e io sono sempre in ansia e temo per lui. Quanto al resto, dunque, ci sarebbero molte cose da dire, ma il desiderio che al presente nutre mi fa una gran paura – eppure non è certo un desiderio vile, bensì pericoloso – poiché vuole diventarci, Socrate, come dice lui, [121d] un sapiente. Infatti credo che certi suoi coetanei del demo lo confondano, ripetendogli alcuni discorsi che ascoltano quando scendono in città, discorsi che egli ha

incominciato a invidiare, e ormai da tempo non mi lascia tranquillo, dicendomi che mi devo prendere cura di lui e pagargli qualche sofista perché lo renda sapiente. A me importa ben poco [122a] del denaro, ma credo che costui vada incontro a un pericolo non piccolo con ciò in cui vuole impegnarsi. Finora sono riuscito a trattenerlo blandendolo, ma dal momento che non sono più in condizione di farlo, ritengo che la cosa migliore sia dargli retta, perché non prenda a frequentare a mia insaputa qualcuno che lo rovini. Dunque ora vengo qui proprio per questo motivo, per affidarlo a qualcuno di questi che appaiono sofisti, e tu quindi sei arrivato al momento opportuno, perché io vorrei assolutamente un tuo consiglio su tali questioni per le quali devo prendere una decisione. Se tu dunque vuoi consigliarmi qualcosa dopo aver sentito da me come stanno le cose, puoi e [122b] devi farlo.

SOCRATE Certo, Demodoco, e si dice che il consiglio sia cosa sacra. E se qualsiasi altro consiglio è sacro, questo che ora mi chiedi lo sarebbe a maggior ragione, poiché non c'è cosa più divina per cui un uomo potrebbe chiedere consiglio che sull'educazione propria e dei propri familiari. Quindi in primo luogo mettiamoci d'accordo tu e io su cosa mai crediamo che sia ciò di cui discutiamo, perché io [122c] non intenda una cosa e tu un'altra e poi, a discussione avviata, non ci accorgiamo di essere ridicoli, non pensando alle stesse cose io mentre do consigli e tu mentre li ricevi.

DEMODOCO Mi sembra che tu parli correttamente, Socrate, e che si debba fare così.

SOCRATE Io parlo correttamente ma non del tutto, poiché ho da apportare una piccola modifica, dato che penso che questo ragazzino non desideri ciò che noi pensiamo [122d] desideri, ma un'altra cosa, e quindi noi siamo ancora più insensati nello scambiarci consigli su qualcosa di diverso da ciò. Pertanto la cosa più giusta mi pare sia cominciare da lui,

chiedendogli cosa desidera.

DEMODOCO Forse quello che proponi è la cosa migliore.

SOCRATE Dimmi, quale bel nome ha il giovinetto? In che modo lo possiamo chiamare?

DEMODOCO Si chiama Teagete, Socrate.

SOCRATE Demodoco, hai imposto a tuo figlio un nome bello [122e] e degno di una persona seria.[1] Dicci,Teagete, confermi che desideri diventare sapiente e pretendi che tuo padre ti trovi un uomo tale da renderti sapiente frequentandolo?

TEAGETE Sì.

SOCRATE Chiami sapienti coloro che sanno, qualunque cosa sia quella che sanno, o quelli che non sanno?

TEAGETE Quelli che sanno.

SOCRATE E allora? Tuo padre non ti ha istruito ed educato in quegli ambiti in cui gli altri, i figli di padri nobili, sono stati educati, come imparare a leggere, a suonare la cetra, a fare la lotta e a cimentarsi nelle altre gare?

TEAGETE Certo.

SOCRATE [123a] Dunque tu pensi che ti manchi ancora una scienza di cui tuo padre dovrebbe preoccuparsi per te?

TEAGETE Sì.

SOCRATE Qual è questa scienza? Dillo anche a noi perché ti possiamo accontentare.

TEAGETE Anche mio padre lo sa, Socrate – poiché gliel'ho detto spesso – ma te lo dice a bella posta come se non sapesse ciò che io desidero: infatti anche tutte le altre volte mi ha contraddetto e non ha voluto affidarmi a nessuno.

SOCRATE Ma le parole dette prima sono state dette da te a lui [123b] per così dire senza testimoni: ora, invece, prendi me a testimone e dichiara di fronte a me qual è questa sapienza che tu desideri. Su, se desiderassi quella scienza che

gli uomini usano per condurre le navi e io mi trovassi a domandarti: «Teagete, di quale scienza hai bisogno, per cui rimproveri a tuo padre di non volerti affidare a coloro presso i quali diventeresti sapiente?», che cosa mi risponderesti? Di quale scienza, cioè, risponderesti di aver bisogno? Di quella nautica, vero?

TEAGETE Sì.

SOCRATE [123c] Ma se tu desiderassi possedere quella scienza di cui gli uomini si servono per guidare i carri e rimproverassi tuo padre, se io ti domandassi qual è questa scienza, quale risponderesti? Quella dell'auriga, vero?

TEAGETE Sì.

SOCRATE Quella che ora desideri non ha un nome o ce l'ha?

TEAGETE Io credo che ce l'abbia.

SOCRATE Dunque sai qual è questa scienza ma non ne conosci il nome o lo conosci?

TEAGETE Lo conosco.

SOCRATE Qual è? Dillo.

TEAGETE [123d] Socrate, quale altro nome potrebbe avere se non quello di sapienza?

SOCRATE Dunque non è sapienza anche quella dell'auriga o ti pare ignoranza?

TEAGETE Non credo.

SOCRATE Allora è sapienza?

TEAGETE Sì.

SOCRATE E come ce ne serviamo? Non ce ne serviamo per saper guidare i cavalli?

TEAGETE Sì.

SOCRATE E allora anche quella nautica non è sapienza?

TEAGETE Così credo.

SOCRATE Non è dunque quella grazie alla quale sappiamo guidare le navi?

TEAGETE È questa.

SOCRATE Ma qual è la sapienza che desideri? [123e] Di cosa sappiamo occuparci con essa?

TEAGETE Degli uomini, credo.

SOCRATE Degli uomini ammalati?

TEAGETE No di certo.

SOCRATE Di quelli infatti se ne occupa la medicina, non è vero?

TEAGETE Sì.

SOCRATE Allora è quella sapienza con la quale sappiamo occuparci di coloro che cantano nei cori?

TEAGETE No.

SOCRATE Quella infatti non è la musica?

TEAGETE Certo.

SOCRATE È allora quella con cui sappiamo occuparci dei ginnasti?

TEAGETE No.

SOCRATE Quella infatti è la ginnastica, vero?

TEAGETE Sì.

SOCRATE Ma allora cosa fanno gli uomini di cui sappiamo occuparci con questa sapienza? cerca di rispondermi come io prima ho fatto con te.

TEAGETE [124a] Penso che siano gli uomini che vivono in città.

SOCRATE E nella città non vivono anche gli ammalati?

TEAGETE Sì, ma io non intendo questi soli, bensì anche gli altri che vivono in città.

SOCRATE Forse allora capisco di quale scienza parli: infatti non mi sembra che tu ti riferisca a quella con cui

sappiamo guidare i mietitori, i vendemmiatori, i piantatori, i seminatori e i trebbiatori: infatti è l'agricoltura la scienza con cui sappiamo occuparci di costoro, o no?

TEAGETE Sì.

SOCRATE [124b] E non credo neppure che tu ti riferisca alla scienza con cui sappiamo occuparci di tutti coloro che segano, forano, piallano e torniscono: non è l'architettura questa scienza?

TEAGETE Sì.

SOCRATE Ma forse tu parli di quella scienza con la quale sappiamo guidare tutti costoro, contadini, falegnami, artigiani e non, uomini e donne.

TEAGETE Socrate, è da un pezzo che intendo dire questa scienza.

SOCRATE [124c] Sai dunque rispondere? Egisto,[2] l'assassino di Agamennone, non comandava ad Argo su tutti coloro di cui tu parli, cioè artigiani e non, uomini e donne? O comandava su altri?

TEAGETE No, su questi.

SOCRATE E allora? Peleo[3] figlio di Eaco a Ftia non comandava sulle stesse categorie di persone?

TEAGETE Sì.

SOCRATE Hai già sentito parlare di Periandro, figlio di Cipselo,[4] che regnò su Corinto?

TEAGETE Sì.

SOCRATE E nella sua città non comandava sulle stesse persone?

TEAGETE [124d] Sì.

SOCRATE E Archelao figlio di Perdicca, che da non molto governa la Macedonia?[5] Non credi che comandi sulle stesse persone?

TEAGETE Sì.

SOCRATE E su chi credi che abbia comandato Ippia, il figlio di Pisistrato,[6] che fu a capo di questa città? Non su costoro?

TEAGETE E come no?

SOCRATE Dunque mi sapresti dire quale nome hanno Bacide, Sibilla e il nostro compaesano Anfilito?[7]

TEAGETE Quale altro nome, Socrate, se non quello di indovini?

SOCRATE [124e] Dici bene. Cerca di rispondermi così anche per questi che seguono: quale nome hanno Ippia e Periandro, visto il loro tipo di governo?

TEAGETE Tiranni, credo. Quale altro nome possono avere?

SOCRATE Quindi chi desidera comandare su tutti gli uomini che vivono in città desidera lo stesso tipo di governo di quelli, cioè quello tirannico, e vuole essere un tiranno?

TEAGETE Così pare.

SOCRATE Pertanto anche tu dici di desiderare questo?

TEAGETE Credo di sì, in base a quello che ti ho detto.

SOCRATE Sciagurato, dunque è il desiderio di comandare su di noi [125a] che ti fa biasimare tuo padre perché non ti ha mandato a scuola di qualche maestro di tirannide? E tu, Demodoco, non ti vergogni dal momento che da molto tempo sai cosa desidera costui e, pur sapendo dove mandarlo per renderlo un artista nella sapienza che desidera, ti opponi e non vuoi mandarlo? Ma ora – vedi? – poiché egli ti ha accusato di fronte a me, perché tu e io non decidiamo da chi mandarlo e grazie a quale frequentazione possa diventare un sapiente tiranno?

DEMODOCO [125b] Sì, per Zeus, Socrate, decidiamolo, perché mi sembra sia necessaria non poca riflessione su questo problema.

SOCRATE Aspetta, amico mio. Prima informiamoci con precisione su cosa ne pensa lui.

DEMODOCO Domanda pure.

SOCRATE Dunque, Teagete, cosa diresti se ricorressimo a Euripide? Euripide dice: «Frequentando i sapienti i tiranni son sapienti».[8] Se qualcuno domandasse a Euripide: «Euripide, in che cosa [125c] dici che i tiranni sono sapienti se frequentano i sapienti?», come se egli avesse detto: «Frequentando i sapienti i contadini sono sapienti», e noi gli domandassimo: «I sapienti in che?», cosa ci risponderebbe? Forse altro che i sapienti in agricoltura?

TEAGETE No, questo.

SOCRATE E se avesse detto: «Frequentando i sapienti i cuochi sono sapienti», e gli chiedessimo: «I sapienti in che?», cosa ci risponderebbe? Non ci risponderebbe che si tratta dei cuochi?

TEAGETE Sì.

SOCRATE E se avesse detto: «Frequentando i sapienti i lottatori sono sapienti» e gli domandassimo: «I sapienti in che?», non direbbe forse [125d] i sapienti nella lotta?

TEAGETE Sì.

SOCRATE Ma poiché egli ha detto «Frequentando i sapienti i tiranni son sapienti», se gli domandassimo: «In che cosa li dici sapienti, Euripide?», che cosa risulterebbe? Quali cose direbbe?

TEAGETE Ma per Zeus, io non lo so.

SOCRATE Vuoi che te lo dica?

TEAGETE Se vuoi.

SOCRATE In quegli ambiti di cui Anacreonte[9] attribuiva la conoscenza a Callicrite;[10] o forse non conosci l'ode?

TEAGETE Sì, la conosco.

SOCRATE E allora? Desideri anche tu qualcosa di simile e

vuoi frequentare qualcuno [125e] che sia compagno d'arte di Callicrite, figlia di Ciane, e che conosca l'arte della tirannide, come la definì il poeta, per poter diventare un tiranno per noi e per la città?

TEAGETE È un pezzo, Socrate, che ti burli e ti prendi gioco di me.

SOCRATE Ma allora non è questa la sapienza che dici di desiderare, con cui potresti governare tutti i cittadini? E facendo ciò, cos'altro saresti se non un tiranno?

TEAGETE Mi augurerei, credo, di diventare tiranno [126a] di tutti gli uomini in assoluto, altrimenti della maggior parte di essi: e lo desidereresti anche tu, credo, come tutti gli altri uomini – forse l'unica cosa che potrei desiderare di più è di diventare un dio –, ma non è questo che dicevo di desiderare.

SOCRATE Ma cos'è mai ciò che desideri? Non dici che desideri comandare sui cittadini?

TEAGETE Sì, ma non con la forza come i tiranni, bensì con il consenso dei cittadini, come altri illustri politici nella nostra città.

SOCRATE Alludi dunque a persone come Temistocle, Pericle, Cimone[11] e quanti sono stati abili politici?

TEAGETE Sì, per Zeus, intendo costoro.

SOCRATE E se tu desiderassi diventare competente [126b] nell'ippica? Da chi andresti se pensassi di voler diventare un abile cavaliere? Forse da qualcun altro che dai cavalieri?

TEAGETE Per Zeus, non da altri.

SOCRATE Andresti cioè da coloro che sono esperti in questo ambito, che hanno cavalli e che sanno servirsi dei propri e, al bisogno, di quelli altrui.

TEAGETE È chiaro.

SOCRATE E se tu volessi diventare abile nel lancio dei giavellotti? Non penseresti di diventare abile andando da

coloro che ne sono esperti, che ne possiedono e sanno servirsi di giavellotti di ogni tipo, propri e altrui, [126c] a seconda dell'occasione?

TEAGETE A me pare così.

SOCRATE Dimmi: poiché vuoi diventare sapiente in politica, da chi pensi di andare per diventare sapiente, se non dai politici che sono abili in materia di politica e sanno reggere la propria città e molte altre, quando se ne presenti l'occasione, e hanno rapporti con le città greche come con quelle barbare? O ti sembra che frequentando altri e non essi sarai sapiente nell'ambito in cui lo sono costoro?

TEAGETE [126d] Socrate, ho sentito dire di certi tuoi discorsi sul fatto che i figli di questi politici non sono per nulla migliori dei calzolai: e mi pare che tu dica la pura verità in base all'idea che me ne sono fatto. Dunque sarei uno stolto se credessi che uno di costoro potesse trasmettere a me la sua sapienza ma non fosse in grado di arrecare vantaggio alcuno a suo figlio, potendo in qualche modo recare giovamento a chiunque altro in quest'am bito.

SOCRATE O migliore tra gli uomini, come ti comporteresti se tu avessi un figlio che ti desse grattacapi simili dicendo [126e] di avere il desiderio di diventare un bravo pittore e rimproverando te, suo padre, poiché non vuoi spendere denaro per lui a questo scopo, ma non avesse stima alcuna degli artisti di quel campo, cioè i pittori, e non volesse apprendere da loro? o, desiderando diventare flautista, disprezzasse i flautisti o i citaristi? sapresti come trattarlo e da quale altra parte inviarlo, dal momento che non vuole imparare da costoro?

TEAGETE Per Zeus, no.

SOCRATE [127a] Ora tu, che fai la stessa cosa con tuo padre, ti meravigli e lo rimproveri perché non sa come comportarsi con te e dove mandarti? Perciò ti affideremo a

chiunque tu voglia dei valenti politici, che starà con te gratis: non spenderai nulla e diventerai molto famoso presso la gente, più che frequentando chiunque altro.

TEAGETE Cosa dici, Socrate? Non sei anche tu uno degli uomini valenti? se infatti tu vuoi prendermi con te, mi sta bene e non vado in cerca di nessun altro.

SOCRATE [127b] Cosa dici, Teagete?

DEMODOCO Socrate, non parla certo male e nel contempo mi farai un favore, perché non c'è cosa che io considererei maggior guadagno di questa, se costui fosse contento frequentandoti e se tu volessi prenderlo con te. E tuttavia mi vergogno di dire quanto ardentemente io lo desideri. Io vi prego entrambi: prego te, Socrate, di essere disposto ad accettare costui, e prego te, figlio mio, di non cercare nessun altro da frequentare se non Socrate. Mi libererete da molti timori e da molte preoccupazioni, [127c] poiché ora ho molta paura per lui, che si imbatta in qualcun altro che lo rovini.

TEAGETE Padre, non aver più paura per me, ora, se sai persuadere Socrate ad accogliermi e a permettermi di frequentarlo.

DEMODOCO Parli molto bene. Socrate, dopo di ciò dovrei rivolgermi a te. Io infatti sono pronto, per dirla in breve, a offrirti me stesso e quanto ho di più caro, qualunque cosa, insomma, se prendi ad amare [127d] Teagete e ad aiutarlo in quel che sai.

SOCRATE Demodoco, non mi meraviglio che tu sia preoccupato se credi che io ti possa recare particolare giovamento aiutando tuo figlio – infatti non so di cosa potrebbe preoccuparsi di più un uomo ragionevole se non del proprio figlio, perché diventi il migliore possibile – ma mi chiedo con molta meraviglia donde ti sia venuta questa idea che io sia in grado di aiutare tuo figlio a diventare un buon

cittadino più di quanto non lo possa fare tu stesso e come egli si sia messo in testa che io possa aiutarlo [127e] più di te. Infatti in primo luogo tu sei più anziano di me, poi hai già avuto molte alte cariche ad Atene e godi di una grandissima stima da parte degli abitanti del demo di Anagirunte e del resto della città non meno di alcuno, ma in me nessuno di voi due può vedere nulla di simile. Quindi se il nostro Teagete disprezza la compagnia dei politici e cerca altri che si professino in grado di educare i giovani, ci sono Prodico di Ceo, Gorgia di Leontini, [128a] Polo di Agrigento[12] e molti altri che sono così sapienti da poter andare nelle città, persuadere i più nobili e ricchi tra i giovani – che potrebbero frequentare gratis qualunque cittadino volessero –, convincerli ad abbandonare la compagnia di quelli e frequentare loro, versando inoltre fortissime somme di denaro come compenso, e a essere loro grati, per giunta! Sarebbe naturale che tuo figlio e tu stesso sceglieste uno di loro e non me: [128b] io infatti non so nulla delle loro care belle scienze – eppure lo vorrei – e dico sempre di non sapere nulla, per dirlo in una parola, tranne in una piccola scienza, quella d'amore, in cui io ritengo di essere il più esperto sia tra gli uomini del passato sia tra quelli del nostro tempo.

TEAGETE Vedi, padre? Non mi sembra assolutamente che Socrate voglia prendermi con sé – io infatti sarei pronto, [128c] se lui volesse – ma parla prendendosi gioco di noi, poiché so di miei coetanei e di compagni poco più anziani di me che, prima di frequentarlo, non valevano nulla ma, dopo averlo frequentato, in poco tempo sono risultati migliori di tutti quelli di cui prima erano peggiori.

SOCRATE Dunque tu sai cosa sia questo, figlio di Demodoco?

TEAGETE Sì, per Zeus, io lo so: se tu vuoi, anche io sarò in grado di diventare tale e quale a loro.

SOCRATE [128d] No, caro mio, ti sfugge cos'è e te lo dirò

io. Infatti è un daimon[13] che, per divina disposizione, mi accompagna fin dalla fanciullezza. È una voce che, quando sopraggiunge, mi indica sempre di non fare ciò che sto per fare, ma non mi spinge mai a fare nulla. E se un amico mi chiede consiglio e la voce sopraggiunge, si verifica la stessa cosa, cioè distoglie e non permette di agire. E di ciò prenderò voi a testimoni: infatti conoscete Carmide,[14] il figlio di Glaucone, [128e] che è diventato molto bello. Costui una volta venne da me a chiedermi consiglio, poiché voleva esercitarsi nello stadio a Nemea e subito, non appena egli cominciò a dire che voleva esercitarsi, sopraggiunse la voce e io glielo proibii e dissi: «Mentre stavi parlando mi è sopraggiunta la voce del daimon: "Non ti allenare"». «Forse», disse egli, «ti indica che non vincerò, ma anche se non posso vincere, trarrò giovamento da questo periodo di esercizi» e dopo aver detto questo prese ad allenarsi. Bisognerebbe dunque chiedere a lui [129a] cosa gli accadde a causa di quell'allenamento. Se volete, domandate a Clitomaco, fratello di Timarco, cosa gli disse Timarco mentre andava incontro alla morte: potrebbero dirlo appunto Clitomaco ed Evatlo, il corridore, che aveva accolto Timarco in fuga. Lui vi dirà cosa gli disse Timarco.

TEAGETE Cosa?

SOCRATE Disse: «Clitomaco, io ora vado incontro alla morte per non aver voluto dare retta a Socrate». Perché mai Timarco dunque disse questo? Ve lo dirò. [129b] Quando Timarco e Filemone, figlio di Filemonide, si alzarono dal convito per andare a uccidere Nicia, figlio di Eroscamandro, e loro due soli erano a conoscenza della congiura, Timarco alzandosi mi disse: «Che dici, Socrate? Voi continuate a bere, io devo andare in un posto. Tornerò presto, se mi va bene». Ma mi sopraggiunse la voce e gli dissi: «Non alzarti, infatti mi è sopraggiunto il consueto daimon», ed egli rimase. [129c] Trascorso del tempo, di nuovo si accinse ad andarsene e

disse: «Vado, Socrate». Di nuovo sopraggiunse la voce e pertanto lo costrinsi nuovamente a restare. La terza volta, non volendo farsi vedere da me, si alzò senza dirmi nulla e di nascosto, approfittando del fatto che ero distratto, così se ne andò e commise ciò a causa di cui poi se andò incontro alla morte. Ecco perché Timarco disse al fratello ciò che io ora vi ripeto, cioè che andava a morire per non avermi dato retta. E inoltre, sui fatti di Sicilia, [129d] potrete ascoltare da molti ciò che io dicevo circa la disfatta dell'esercito: gli eventi del passato è possibile udirli dalla bocca di chi li conosce, e ora è possibile darvi la prova che il daimon dice qualcosa; infatti alla partenza di Sannione il bello per la spedizione mi sopraggiunse il daimon, e ora egli se ne va combattendo con Trasillo[15] sulla via di Efeso e della Ionia. Io dunque penso che egli morirà o gli capiterà qualcosa di simile, e anche per il resto dell'esercito ho molta paura.

[129e] Ti ho detto tutto questo perché la potenza del daimon può tutto anche nei confronti degli amici che mi frequentano; infatti esso si oppone a molti e non è possibile per questi frequentarmi e trarre giovamento alcuno, sicché non posso stare con loro. A molti poi non impedisce di frequentarmi ma essi, pur frequentandomi, non ottengono alcun miglioramento. Poi, quelli a cui la potenza del daimon favorisce lo stare con me, sono quelli di cui anche tu ti sei accorto, perché subito hanno ottenuto dei miglioramenti; e di questi alcuni [130a] ricavano un guadagno sicuro e durevole, i più invece, mentre stanno con me progrediscono in modo stupefacente, ma una volta che si siano allontanati da me, ritornano di nuovo alla condizione precedente. Questo è capitato ad Aristide, figlio di Lisimaco e nipote di Aristide. Infatti frequentandomi, in breve fece molti progressi, poi prese parte a una spedizione, si imbarcò e al ritorno trovò a frequentarmi Tucidide figlio di Melesia e nipote di Tucidide:[16] [130b] il giorno prima Tucidide si era arrabbiato con me

durante una discussione. Dunque, non appena mi vide, Aristide, dopo avermi abbracciato e aver scambiato gli altri convenevoli, disse: «Sento che Tucidide è pieno di boria nei tuoi confronti, Socrate, ed è arrabbiato come se fosse chissà che». «È così», risposi. «Perché?», chiese «Non sa quale schiavo era prima di frequentarti?» «Pare di no, per gli dèi», risposi io. «Ma anche io», continuò, «mi trovo in una situazione ridicola, Socrate». [130c] «E perché mai?», domandai. «Perché», rispose, «prima di imbarcarmi ero capace di discutere con qualsiasi uomo e di non apparire inferiore a nessuno nella conversazione, sicché andavo in cerca della compagnia degli uomini più colti. ora invece è tutto il contrario: se mi accorgo che uno è colto lo evito, a tal punto mi vergogno della mia pochezza». «Ma», chiesi io, «questa capacità ti ha abbandonato all'improvviso o a poco a poco?» «A poco a poco», rispose. [130d] «E quando tu hai acquisito quella capacità», domandai, «l'hai acquisita perché hai imparato qualcosa da me o in altro modo?». Ed egli rispose: «Ti dirò, Socrate, una cosa incredibile, per gli dèi, ma vera. Io infatti non ho mai imparato nulla da te, come tu stesso sai, ma facevo progressi quando stavo con te, anche solo se ero nella stessa casa e non nella stessa stanza, maggiormente se ero nella stessa stanza e, credo, in modo ancora maggiore quando, nella stessa stanza, mentre tu parlavi, io fissavo te piuttosto che guardare altrove, ma facevo soprattutto progressi quando ti sedevo accanto e ti sfioravo. Ma ora», concluse, «tutta quella capacità è svanita». Tale dunque è la nostra compagnia, Teagete: se al dio è gradito, progredirai moltissimo e rapidamente, altrimenti no. Bada pertanto che per te non sia più sicuro essere educato da uno di quelli che sono padroni del vantaggio che arrecano agli uomini piuttosto che essere educato da me, poiché ti affideresti al caso.

TEAGETE Mi sembra, Socrate, che noi dobbiamo fare così

e, stando con te, mettere alla prova questo daimon: se egli ci accetta, sarà la cosa migliore, altrimenti ci consiglieremo subito sul da farsi, se frequentare un altro o tentare di placare la divinità con preghiere, sacrifici e qualsiasi altro mezzo indichino gli indovini.

DEMODOCO Non muovere più obiezioni al ragazzo, Socrate, giacché Teagete dice bene.

SOCRATE Se vi sembra che si debba fare così, così facciamo.

1. Il nome Θεάγης può significare 'sacro al dio' o 'che venera il dio'. Teagete è menzionato anche altrove in Platone (cfr. *Respublica* VI 496b; *Apologia Socratis* 33c).

2. Egisto, con Clitemnestra, la moglie di Agamennone nonché sua amante, architettò l'uccisione di Agamennone e Cassandra, premio di guerra per il condottiero acheo; regnò poi a Micene per sette anni finché non venne ucciso dal figlio di Agamennone, Oreste.

3. Peleo, re di Ftia, sposò, per volere di Zeus, la dea Teti: dal loro matrimonio nacque Achille.

4. Cipselo instaurò nel VII secolo la tirannide a Corinto e suo figlio Periandro la continuò.

5. Archelao, figlio di Perdicca II, regnò sulla Macedonia dal 413 al 399.

6. Ippia e il fratello Ipparco subentrarono al padre, il tiranno Pisistrato, nel 528-527: nel 514-513 Ipparco venne ucciso da Armodio e Aristogitone, e nel 510-509 avvenne la cacciata del tiranno Ippia e l'avvento della democrazia ad Atene.

7. Bacide era un antico indovino beota; Sibilla una mitica creatura che viveva a Merpesso, nei pressi di Troia e che dedicò se stessa al servizio di Apollo che le diede il dono della preveggenza. Anfilito era un indovino ateniese vissuto al tempo di Pisistrato.

8. Il verso è citato anche in *Respublica* 568a. Uno scolio ad Aristofane, *Thesmophoriazusae* 21, lo attribuisce a Sofocle.

9. Poeta arcaico nativo della Ionia, cantò l'amore e le gioie del simposio.

10. Callicrite, figlia di Ciane e di Eolo, ebbe fama di essere assai abile in materia di politica; i versi di Anacreonte cui si fa riferimento non ci sono giunti.

11. Temistocle giocò dopo il 484 un ruolo politico decisivo ad Atene: infatti con lui, protagonista indiscusso della seconda guerra persiana, cominciò a prendere corpo la politica imperialistica della democrazia ateniese. Cimone raggiunse invece

il culmine della sua carriera quando fu stratega durante la vittoriosa battaglia dell'Eurimedonte (470-469) contro i Persiani, mentre Pericle fu un vero e proprio "uomo di Stato", in quanto massimo fautore del processo che portò alla separazione delle due sfere del pubblico e del privato a al consolidarsi di quella pubblica. Egli guidò la prima fase della guerra del Peloponneso e, secondo il giudizio di Tucidide, se non fosse morto di peste nel 429, la guerra si sarebbe certo conclusa a favore degli Ateniesi.

12. Prodico di Ceo, nato fra il 470 e il 460, si recò spesso ad Atene come ambasciatore per conto della sua città e qui ricavò cospicui guadagni con le sue lezioni. Gorgia nacque a Lentini in Sicilia nei primi decenni del V secolo e fu il capostipite della tendenza più propriamente retorica della Sofistica, cui appartenne anche Polo di Agrigento.

13. Mi limito a traslitterare il termine greco, poiché ricorrendo a traduzioni quali 'segno demonico' o 'demone' si potrebbero generare confusioni nell'intendimento del termine che non ha nulla a che vedere con i demoni della tradizione cristiana.

14. È il protagonista dell'omonimo dialogo platonico.

15. Stratega dell'esercito ateniese durante l'ultima fase della guerra del Peloponneso, Trasillo, insieme con gli altri strateghi che avevano esercitato il comando durante la battaglia navale delle Arginuse nel 406, battaglia che vide la vittoria degli Ateniesi ma a prezzo di grandi perdite, venne condannato a morte perché aveva omesso di soccorrere i naufraghi delle navi distrutte dagli Spartani.

16. È probabile che si tratti di un discendente di quel Tucidide di Melesia che fu ostracizzato nel 444-443.

Χαρμίδης / Carmide

Socrate, reduce da Potidea (432 a.C.), si reca nella palestra di Taurea alla ricerca dei vecchi amici. Crizia, dopo i convenevoli di rito, gli presenta suo cugino Carmide, giovane di straordinaria bellezza e di alto lignaggio. Socrate è colpito dall'avvenenza di Carmide, ma dichiara di voler concentrare il suo interesse sulla bellezza della sua anima; già dagli sviluppi immediati dell'approccio col giovane, il pretesto della cura per il suo mal di testa, si profila il tema centrale della discussione: la σωφροσύνη, *auspicato esito positivo della cura dell'anima. Secondo uno schema abituale, alcune definizioni tradizionali vengono prese in esame per essere respinte. Così avviene con le definizioni avanzate da Carmide, il quale propone dapprima un'equivalenza di* σωφροσύνη *con il concetto di* ἡσυχία, *una certa serenità di condotta, poi con quello di* αἰδώς, *un modesto pudore, entrambe facilmente contestate da Socrate. La terza definizione di* σωφροσύνη, *l'«occuparsi ciascuno delle proprie cose», risulta in realtà essere farina del sacco di Crizia, che interviene personalmente a proporre una corrispondenza tra* σωφροσύνη *e conoscenza di se stessi. La prima delle formulazioni ascrivibili a Crizia viene aggirata da Socrate, che sostiene di vedervi un presunto carattere intenzionale di indovinello (un qualsiasi educatore non si occupa certo solo delle proprie cose quando insegna, e così un medico quando cura un malato, un tessitore o un costruttore nella propria attività); Socrate rileva quindi l'importanza di conoscere esattamente ciò di cui ci si occupa, conducendo Crizia a una nuova formulazione:* σωφροσύνη *come conoscenza di sé. Ma*

*anche questa definizione necessita di ulteriori specificazioni circa l'oggetto e lo scopo della scienza di cui si parla. Il resto del dialogo è interamente imperniato sull'analisi delle varianti possibili di*ἐπιστήμη: σωφροσύνη *è conoscenza di se stesso, conoscenza delle altre scienze e di se stessa, consapevolezza del fatto che si conosce e che non si conosce, infine coscienza di ciò che si sa e di ciò che non si sa. Nell'ultimo passaggio Crizia ammette che la scienza che ci rende felici non è affatto la* σωφροσύνη, *ma la scienza del bene e del male (174b): e qui il tema del dialogo si rivela non l'analisi di una virtù, bensì l'esame dell'equivalenza socratica di virtù e conoscenza, e in sostanza delle possibilità di una scienza universale. Al termine del gioco serrato di domande di Socrate e obiezioni di Crizia, la formula finale di quest'ultimo –* σωφροσύνη *come scienza di se stessa e di tutte le altre scienze – mostra, come evidenziano le richieste di approfondimento avanzate da Socrate, tutta la propria insufficienza. La conclusione logica del dialogo è in sostanza quella annunciata nel suo esordio: il contatto tra Carmide e Socrate dispensatore di «formule magiche» e incaricato di esercitare il suo «incantamento» sul giovane è ormai avviato, nonché scherzosamente imposto dalla mediazione di Crizia nella sua qualità di tutore dello stesso Carmide.*

Σωφροσύνη *dunque come elemento centrale di analisi, per la ricerca ancora una volta infruttuosa di una definizione. Il tema non è certo marginale nel quadro complessivo della storia delle forme mentali greche. Come ha ben rilevato Helen North in una fondamentale monografia sull'argomento* (Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature, *Ithaca, N.Y. 1966), appare destinata a restare un mistero l'emergenza della* σωφροσύνη *come virtù basilare tra i Greci e non tra altri popoli antichi il cui* background *appare per molti aspetti analogo. Si tratta di una concezione che nasce in una condizione di polarità rispetto* all'ἀρετή *eroica. L'antitesi è*

sottoposta a vari tentativi di conciliazione; ma d'altra parte la σωφροσύνη *non è sentita mai come negativa, nel senso di pura e semplice prudenza, e si risolve piuttosto nell'«armonioso prodotto di un'intensa passione sotto un perfetto controllo, la* vis temperata *della felice espressione oraziana». Si tratta comunque di un concetto articolato e complesso; è in particolare da escludere una limitazione al carattere repressivo delle spinte individualistiche e degli impulsi naturali, che l'avvicinerebbe all'idea di* αἰδώς *evocata appunto nel* Carmide *tra le definizioni tradizionali, e insufficienti, di* σωφροσύνη. *Significativo a questo proposito il noto simbolismo iconografico dell'auriga che tiene a freno* mentre guida *i suoi focosi cavalli: la* σωφροσύνη *«preserva la* φρόνησις *dagli impulsi debordanti di appetiti e passioni, tuttavia non comporta mai l'esclusione assoluta delle forze che domina: ne realizza semmai l'uso appropriato per raggiungere alti obiettivi. In quanto composto derivato dal grado zero della radice di* φρήν *e dall'omerico* σάος *(attico* σῶς*: 'sano', 'salvo', 'incolume'), più il suffisso -*σύνη, σωφροσύνη *è fondamentalmente 'sanità di mente' – cioè condizione di chi si trova in uno stato di 'intelletto indenne'. Si tratta in sostanza di un concetto caratterizzato da una genesi "dinamica", in quanto presuppone un rischio, un attacco all'integrità della* φρήν*, di cui la* σωφροσύνη *rappresenta la reazione e la risposta.* Mens sana*, dunque: in senso intellettuale, ma anche soprattutto morale, perché sono in questione quasi sempre i comportamenti individuali, valutati sulla base delle relazioni del soggetto col mondo esterno; ciò in ragione di una distinzione di base del campo semantico di* φρονεῖν *rispetto a quello di* νοεῖν*, in quanto* φρονεῖν *indica il pensare e il sentire specificamente nelle loro manifestazioni concrete verso gli altri.*

Platone rappresenta un momento importante nella storia della riflessione greca sul concetto: riassume le fasi della riflessione precedente alla luce dell'esperienza della crisi di fine

V secolo, e le reintegra in una nuova unità. Inoltre, con l'assunzione della σωφροσύνη *nel canone delle quattro virtù cardinali nel IV libro della* Repubblica, *Platone determina la successivafortuna attraverso i secoli del concetto di* σωφροσύνη *'temperanza'. La* σωφροσύνη *è oggetto della riflessione di Platone, oltre che nel* Carmide, *anche nel* Gorgia, *nella* Repubblica, *nelle* Leggi*; e passi significativi sono dedicati al concetto anche nel* Fedone, *nel* Simposio, *nel* Filebo, *nel* Timeo *e nel* Politico. *L'interesse e l'analisi passano attraverso tre fasi. Una fase più propriamente "socratica" è rappresentata appunto dal* Carmide, *in cui la discussione sulla* σωφροσύνη *è subordinata alla concezione socratica della virtù come conoscenza; seguiranno la fase dell'approfondimento dell'interpretazione corrente di* σωφροσύνη *come dominio degli appetiti, la temperanza* (Gorgia, Repubblica); *e infine la fase della riconsiderazione della funzione da attribuire agli elementi appetitivi dell'anima (*Timeo, Politico, Leggi). *Un ruolo centrale nell'attenzione di Platone per il tema è senza dubbio svolto dal* personaggio *Socrate, che assolve una fondamentale funzione paradigmatica, e nei dialoghi appare complessivamente, tenendo conto anche della rappresentazione offerta nel* Simposio *e nel* Fedro, *come il* σώφρων ἀνήρ *per eccellenza. In Socrate sono esemplificate le tre componenti della conoscenza di sé, delle generali* ἐγκράτεια *e* αὐτάρκεια, *e dell'eros "regolato": quest'ultimo perfettamente rappresentato nel nostro dialogo dall'atteggiamento di Socrate di fronte al bel Carmide, un atteggiamento che rivela certo tutte le connotazioni del rapporto erotico nella fase nascente (si pensi al turbamento di Socrate di fronte agli occhi irresistibili di Carmide e alla visione «di ciò che nascondeva il mantello»), ma per così dire scantona immediatamente nell'interesse per l'anima e l'intelletto (e non il corpo) del giovanetto (155d).*

Abbiamo col Carmide *un esempio sintomatico di dialogo aporetico: la ricerca di una definizione esatta di* σωφροσύνη

viene abbandonata quando la discussione con Crizia conduce al vicolo cieco del paradosso: la σωφροσύνη *non è benefica (169b). Anche in questo caso Platone ricorre con maestria ad elementi esterni all'area delimitata della dialettica, ossia a elementi della struttura narrativa e drammatica, per offrire una soluzione almeno parziale. È proprio il personaggio, efficacissimo sul piano caratteriale, di Carmide, a indicare una via d'uscita, nel momento in cui conclude con il proposito di sottoporsi quotidianamente all'«incantamento» di Socrate (176a-b), e sposta così l'attenzione sulla fondamentale funzione paradigmatica di Socrate; e, nel contempo, recupera con un colpo di coda che presenta analogie con altri dialoghi (si pensi ai due intitolati ad Alcibiade) il tema pederotico, che ancora una volta torna in chiusura a riannodare i fili con l'impianto narrativo dell'esordio.*

Alcuni elementi della costruzione dialogica appaiono sapientemente selezionati a suggerire la tematica centrale. Innanzitutto, la scelta della palestra come luogo della conversazione, ad evocare l'immagine della ginnastica mentale cui Socrate costringe l'interlocutore, nonché l'elemento di riflessione iniziale, la σωφροσύνη *come salute dell'anima. Poi, la data drammatica, il 432 a.C., quando Socrate è di ritorno dall'aver combattuto a Potidea (cfr.* Symposium *219e sgg.), ha in questo caso una funzione allusiva di notevole spessore. Platone gioca in realtà sulla consapevolezza da parte del lettore degli sviluppi successivi nella vicenda dei protagonisti del dialogo: è una tecnica quasi da* flashback *cinematografico, insistito ed evocativo; il risultato è appunto quello di una potente suggestione che scaturisce dal confronto spontaneo, stabilito da chi legge il dialogo, col destino successivo dei suoi personaggi. Così si spiega l'insistenza (157e sgg.) sul glorioso lignaggio di Carmide e Crizia, una naturale premessa a un futuro onorevole per i due protagonisti dell'esecrato tentativo di fine secolo di scardinare l'ordine democratico costituito,*

accomunati dalla morte nello scontro decisivo a Munichia contro i sostenitori della democrazia. E lo stesso Crizia, che nei Memorabili *senofontei (I2, 31-37) vieta a Socrate la* λόγων τέχνη *e contatti di qualsiasi tipo con categorie specifiche di artigiani, qui discute con Socrate dell'organizzazione dello stato e dell'utilità della* σωφροσύνη*per il pubblico amministratore (171e).*

Carmide è nel dialogo il rappresentante della σωφροσύνη *temperamentale e spontanea (cfr.* Leges *710a), ma non sa fornirne una definizione, e quindi, non conoscendola, secondo Socrate, neanche la possiede veramente. Crizia è il perfetto frequentatore dei sofisti e perciò un interlocutore per nulla passivo, e svolge un ruolo attivo di stimolo critico e ravvivante della discussione. In lui convivono vari elementi di una caratterizzazione da deuteragonista paradigmatico e rappresentativo delle pulsioni intellettuali innovative innescate dalla cultura sofistica nelle classi agiate ateniesi della seconda metà del V secolo: una piena fiducia nelle proprie capacità dialettiche, una ricca cultura poetica sfruttata con citazioni dotte, l'ansia di impressionare l'uditorio (162c), la riluttanza ad ammettere la propria condizione aporetica di smarrimento (169c-d), la prontezza nell'accusare Socrate di perseguire una vittoria e non la verità (166c), e, soprattutto, la convinzione di sapere ciò che non sa.*

La presentazione dei personaggi principali, Carmide e Crizia, appare dunque emblematica, se rapportata nella giusta misura ai dati biografici reali. Entrambi imparentati con Platone, in quanto rispettivamente fratello e cugino di Perictione, madre del filosofo, Crizia e Carmide furono tra i principali protagonisti del vituperato regime dei Trenta Tiranni, la parentesi antidemocratica del 404/3 a.C. Carmide fece parte della commissione di dieci ἄρχοντεσ *che affiancava i trenta* σθγγραφεῖς *esercitando una giurisdizione diretta sulla zona nevralgica del Pireo; Crizia fu, secondo gran parte della*

tradizione, il capo, l'ideologo e l'anima nera del regime oligarchico, e la sua frequentazione di Socrate fu oggetto di ampia discussione nell'ambito della letteratura socratica, per essere stata considerata, accanto al rapporto con Alcibiade, una delle motivazioni della condanna del maestro (Senofonte, Memorabilia *12,12 sgg.; Eschine,* In Timarchum *173). È difficile sottrarsi all'impressione di un certo grado di deliberato compiacimento da parte di Platone nel fare proprio di questi due personaggi gli interlocutori di un dialogo sulla* σωφροσύνη, *e i sostenitori di definizioni che si ricollegano direttamente all'idea di temperanza e moderazione. Ovviamente il problema particolare è strettamente connesso al problema generale del livello di rielaborazione applicato nei dialoghi platonici a tematiche e personaggi della storia ateniese della seconda metà del V secolo. Pur nella ben nota elusività con cui utilizza dati propriamente storici, Platone rispecchia comunque in generale il campo di interessi, l'orientamento dei soggetti presi in considerazione: si deve far conto di una qualche corrispondenza tra l'intenzione e il tono di ciò che Platone attribuisce ad un determinato personaggio inserito come protagonista o interlocutore di un dialogo e quello che nella realtà questo personaggio pensò e fece; e nel contempo va in qualche misura calcolata una buona dose di consapevole gioco di intese e ammiccamenti che Platone intende stabilire proprio su questo terreno col fruitore della sua produzione dialogica.*

In questa prospettiva, appare di estremo interesse il retroterra ideologico che si intravede dietro la prima definizione che Crizia propone per bocca di Carmide (σωφροσύνη *è «occuparsi ciascuno delle proprie cose»); pare infatti essere in gioco qui il noto rapporto problematico e conflittuale tra l'idea di* ἀπραγμοσύνη *e quella di* πολυπραγμοσύνη. *Ciò significherebbe un deciso allineamento di Crizia (e Carmide) con l'ideale del deliberato ritrarsi dall'impegno pubblico e*

politico, ideale ben presente alla riflessione platonica (cfr. in particolare Respublica *VIII 549c). Socrate comunque sorvola sul senso reale della definizione proposta da Carmide e ispirata da Crizia, e quindi sul suo valore di testimonianza dello scollamento, programmatico e in atto, tra buona parte dell'aristocrazia ateniese e i meccanismi dell'Atene democratica d'età periclea, meccanismi di cui alcune fasce sociali, in particolare quelle "alte", avvertono in misura sempre maggiore gli aspetti penalizzanti. È molto significativo il fatto che nei* Memorabili *senofontei, e proprio in uno scambio di battute con Carmide, Socrate ribadisca il dovere morale, per un* καλὸς κἀγαθός *di un impegno fattivo nella vita politica. Si potrebbe tra l'altro osservare che in questo caso Platone mostra maggiore coerenza e prontezza di spirito nell'evitare di impegnare Socrate in un campo minato per la sua buona memoria: è in sostanza in linea con una generale tendenza apologetica eludere qualsiasi tipo di coinvolgimento di Socrate con un insegnamento propriamente* politico *impartito, come nei casi scottanti di Crizia e Alcibiade, con un personaggio implicato in prima persona nel regime dei Trenta, e che quindi incarnava quanto Crizia uno dei poli degli opposti estremismi.*

Per quel che concerne specificamente Crizia, non si può, dunque, escludere un intento sottilmente allusivo da parte di Platone nel presentare il tiranno nella sua fase esistenziale di uomo giovane, di poco più anziano di Carmide, discepolo di un sofista famoso, Prodico di Ceo, e, soprattutto, portavoce di un disinteresse programmatico nei confronti della vita politica (quella, ovviamente, contemporanea): *giovane intellettuale legato a un'idea di* σωφροσύνη *come moderazione di tipo spartano, secondo un quadro che trova puntuali corrispondenze nella produzione frammentaria del tiranno (Diels-Kranz 88 B 6, B 7; cfr. B 47). Un quadro che Platone si mostra particolarmente interessato a rimettere in campo, negli anni '90 del IV secolo, quindi, in pratica, a non molti anni di distanza dalla morte di*

Crizia e Carmide in lotta armata contro la democrazia.

Umberto Bultrighini

[153a] Arrivammo[1] il giorno prima, di sera, dall'accampamento di Potidea,[2] e poiché tornavo che era passato del tempo, mi recai pieno di gioia nei consueti luoghi di conversazione. E in particolare entrai nella palestra di Taurea,[3] dirimpetto al santuario della Regina,[4] e qui incontrai molte persone, alcune delle quali a me sconosciute, ma la maggior parte note. E quando [153b] mi videro entrare inaspettato, subito da lontano si diedero a salutarmi, chi da una parte chi dall'altra; Cherefonte[5] invece, da quella natura bizzarra quale egli era, balzato fuori dal gruppo, correva verso di me, e afferratami la mano: «O Socrate», diceva, «come ti sei salvato dalla battaglia?». Poco prima che noi arrivassimo c'era stata una battaglia a Potidea, della quale lì si era avuta notizia da poco.

E io rispondendo: «Così come mi vedi», dissi.

«Eppure qui è arrivata la notizia che la battaglia è stata molto dura», [153c] disse lui, «e che vi sono morte molte persone note».

«Le notizie riportate sono esatte», risposi io.

«Eri presente alla battaglia?» chiese lui.

«C'ero».

«Allora siediti qui», disse, «e raccontaci, perché non abbiamo saputo ogni cosa in maniera chiara». E intanto, guidandomi, mi fa sedere accanto a Crizia figlio di Callescro.[6]

Nel sedermi dunque accanto, salutavo Crizia e gli altri, ed esponevo loro le notizie dal campo, qualsiasi cosa [153d] mi venisse chiesta: e mi chiedevano chi una cosa chi un'altra.

Quando però fummo sazi di questi discorsi, io allora, a mia volta, interrogai loro sulla situazione di qui, sulla filosofia,

come andassero le cose al momento, sui giovani, se ne fossero sorti tra loro che si distinguessero per saggezza, per bellezza o per entrambe le cose. E Crizia, fissando lo sguardo [154a] verso la porta, perché aveva visto alcuni giovanetti entrare che si insultavano tra loro e altra folla alle spalle che li seguiva, «dei belli», disse, «o Socrate, credo che tu saprai subito: infatti eccoli che per caso stanno entrando e sono i preannunciatori e gli amanti di colui che ha fama di essere il più bello in questo momento, e mi sembra che anche lui sia ormai prossimo ad entrare».

«E chi è», chiesi io, «e di chi è figlio?»

«Forse lo conosci anche tu», rispose, «ma non era ancora adulto prima che tu [154b] partissi; è Carmide figlio di nostro zio Glaucone, mio cugino».[7]

Nel 399, anno del processo e della morte di Socrate, Cherefonte era già morto (cfr. Apologia Socratis 21a). A lui la Pizia diede il famoso responso che indicava in Socrate il più saggio degli uomini. La Suida accenna a presunte opere di Cherefonte, perdute tuttavia già nell'antichità. 6. Fratello di Glaucone, nonno materno di Platone. 7. Carmide era infatti figlio di Glaucone, a sua volta fratello di Callescro, il padre di Crizia (cfr. la nota precedente). Figlia di Glaucone era Perictione, madre di Platone. Platone era pertanto nipote di Carmide, e figlio della cugina di Crizia.

«Lo conosco, per Zeus!», esclamai. «Neppure allora, quando era ancora un fanciullo, era uno da poco, ma ora, credo, dovrebbe ormai essere decisamente un giovanetto».

«Presto saprai», rispose, «la sua età e che tipo egli sia diventato», e mentre stava dicendo queste cose entra Carmide.

Ebbene, per quello che riguarda me, amico mio, non si può misurare nulla: infatti io sono semplicemente una cordicella bianca con i belli[8] – infatti li vedo in qualche modo quasi tutti

belli i giovani nel fiore degli anni –, tuttavia indubbiamente anche allora [154c] quello mi parve meraviglioso per la statura e la bellezza e d'altra parte tutti gli altri, per lo meno mi sembrava, erano innamorati di lui – a tal punto erano storditi e turbati al suo entrare –, molti altri innamorati invece lo seguivano tra coloro che erano alle sue spalle. Il nostro caso, di noi adulti, non destava certo meraviglia, ma io feci caso in particolare ai fanciulli, e notai come nessuno di loro, neppure il più piccolo rivolgesse gli occhi altrove, ma tutti guardavano ammirati lui come se fosse una statua. E Cherefonte, [154d] dopo avermi chiamato: «Che te ne pare del ragazzetto, o Socrate?», disse. «Non ha un bel volto?»

«Straordinariamente bello», risposi io.

«Ebbene», aggiunse, «egli, se volesse spogliarsi, ti sembrerà privo di volto, a tal punto è bellissimo di forme».

Furono dunque d'accordo anche gli altri con le parole di Cherefonte; e io: «Per Eracle», dissi, «di quale imbattibile persona voi parlate, se soltanto si trova ad essere in possesso di una piccola cosa in aggiunta».

«Quale?», chiese Crizia.

[154e] «Se si trova ad essere ben disposto per natura nell'anima», risposi, «e in qualche modo è scontato, o Crizia, che egli sia tale, dal momento che è del vostro casato».

«Ma sì», rispose, «è bellissimo e virtuoso anche in questo».

«Perché dunque», esclamai, «non spogliare di lui proprio questa cosa ed ammirarla prima dell'aspetto? Dal momento che ha ormai questa età, desidera certamente dialogare».

«Senza alcun dubbio», rispose Crizia, «sia perché è appunto un filosofo sia, [155a] come pensano gli altri e lui stesso, anche un poeta».

«Questa bellezza», dissi io, «caro Crizia, voi l'avete, è lungo tempo, dalla vostra consanguineità con Solone.[9] Ma

perché non hai chiamato qui il giovane e non me lo hai presentato? Infatti neppure se per caso fosse stato ancora più giovane, sarebbe stato disonorevole parlare con noi davanti a te, tu che sei insieme suo tutore e cugino».

«Certo tu hai ragione», disse, «chiamiamolo». E [155b] intanto al servo: «Ragazzo», disse, «chiama Carmide e digli che voglio presentarlo a un medico per quella mancanza di forze dalla quale poco fa mi diceva di essere affetto». Rivolgendosi quindi a me, Crizia disse: «Poco fa diceva di sentire come un peso alla testa, quando si è alzato di buon mattino; ebbene, cosa ti impedisce di fingere che conosci un rimedio per la testa?»

«Nulla», risposi, «purché venga».

«Certo, verrà», assicurò.

E la cosa in effetti andò così. Infatti venne e suscitò [155c] gran riso, perché ognuno di noi che eravamo seduti, nel far posto, spingeva con foga il vicino, per far sedere lui accanto a sé, finché di quelli seduti all'estremità uno lo facemmo alzare, mentre l'altro lo gettammo a terra di lato. Egli, una volta arrivato, prese posto tra me e Crizia. A questo punto, mio caro, io mi sentivo confuso e la mia precedente arditezza, che avevo perché pensavo che gli avrei parlato con molta scioltezza, era andata distrutta; ma quando, avendo Crizia detto che io ero colui che conosceva il rimedio, mi fissò [155d] con occhi quali è impossibile descrivere e si muoveva a interrogarmi, e tutti quanti in palestra corsero intorno a noi in cerchio da ogni parte, allora davvero, o nobile amico, vidi ciò che nascondeva il mantello e mi infiammai e non ero più in me e pensai che il più sapiente in cose d'amore è Cidia,[10] il quale disse, parlando di un fanciullo bello, consigliando qualcun altro, «di stare attento, cerbiatto, di fronte a un leone, a non prendere una parte della preda»; [155e] mi sembrava infatti di essere stato catturato io stesso da un simile animale.

Tuttavia, quando mi chiese se conoscessi il rimedio per la testa, risposi a fatica che lo conoscevo.

«Qual è allora?» chiese.

E io risposi che era una certa pianta, ma che, oltre al farmaco, c'era una formula magica; e se veniva cantata mentre si faceva uso del farmaco, il farmaco faceva guarire completamente; senza la formula magica la pianta non era di nessuna utilità.

[156a] E quello di rimando: «Allora trascriverò la formula da te».

«Se mi persuaderai o anche se non mi persuaderai?», dissi io.

Scoppiato a ridere dunque disse: «Se ti persuaderò, o Socrate».

«E sia», conclusi; «e tu conosci bene il mio nome?»

«Sarei colpevole, se non lo conoscessi», disse, «si fa non poco parlare di te tra i giovani della mia età, ma io poi mi ricordo che quando ero ancora un fanciullo eri in compagnia di Crizia qui presente».

«Ben fatto», dissi io, «ti parlerò così più liberamente [156b] della formula magica, di cosa si tratti: poco fa non sapevo in che modo avrei potuto spiegarti la potenza di questa formula. Infatti, o Carmide, la sua natura è tale per cui non è in grado di guarire soltanto la testa, ma, come forse hai già sentito da bravi medici, quando uno va da loro perché è malato agli occhi, dicono che non è possibile cercare di guarire gli occhi soltanto, ma che sarebbe necessario guarire insieme anche la testa, se si vuole [156c] che sia buona la condizione degli occhi; e quindi pensare di guarire la testa per se stessa senza il corpo intero è una follia totale. In base a questo discorso, applicando a tutto il corpo un regime, cercano di curare e di sanare con il tutto la parte;[11] o forse non ti sei accorto che dicono questo e che le cose stanno

così?»

«Certo», rispose.

«E pensi che parlano bene e accetti questo ragionamento?»

«Assolutamente», rispose.

[156d] E io, al sentire che approvava, ripresi coraggio e a poco a poco si risvegliò di nuovo in me l'arditezza, mi ravvivai e dissi: «Tale dunque, o Carmide, è anche il caso di questa formula magica. Io l'imparai laggiù, nell'esercito, da uno dei medici traci di Zalmoxis,[12] dei quali si dice che sanno rendere immortali. Questo Trace diceva che i Greci facevano bene a dire quel che io dicevo poco fa, ma Zalmoxis, continuava, il nostro re, che è un dio, [156e] dice che non bisogna cercare di guarire gli occhi senza la testa né la testa senza il corpo, allo stesso modo il corpo senza l'anima, ma questa sarebbe anche la causa del fatto che molte malattie sfuggono ai medici greci, perché trascurano il tutto, di cui bisognerebbe aver cura; e se il tutto non sta bene, è impossibile che la parte stia bene. Disse che infatti dall'anima muove ogni cosa, sia i beni sia i mali, al corpo e all'uomo intero, e da qui fluiscono come dalla testa agli occhi: [157a] bisogna dunque curare l'anima in primo luogo e in massimo grado, se vuoi che anche le condizioni della testa e del resto del corpo siano buone. Disse che l'anima, mio caro, va curata con certi incantamenti: questi incantamenti sono i bei discorsi; in seguito a tali discorsi appare nell'anima la assennatezza,[13] per la comparsa e la presenza della quale è ormai più facile procurare la salute e alla testa e al resto [157b] del corpo. Nell'insegnarmi dunque il rimedio e gli incantamenti, aggiunse "Che nessuno ti persuada a curare la propria testa con questo rimedio, nessuno che non abbia prima consentito a far curare l'anima da te con questa formula magica. E infatti ora", continuò, "è diffuso questo errore tra gli uomini: alcuni cercano di essere medici

separatamente dell'una e dell'altra, della assennatezza e della salute". E mi comandò con molta decisione che non dovesse esserci nessuno così ricco né nobile né bello, che [157c] mi persuadesse a fare diversamente. Io allora – infatti gli ho prestato un giuramento e devo necessariamente obbedirgli – obbedirò dunque, e a te, se, seguendo gli ordini dello straniero, vorrai consentire in prima istanza a che l'anima venga incantata dalle formule magiche del Trace, fornirò il rimedio per la testa; altrimenti non sapremmo cosa fare per te, caro Carmide».

Dopo aver ascoltato le mie parole, Crizia disse: «Sarebbe un colpo di fortuna per il giovanetto, o Socrate, il mal di testa, se sarà costretto [157d] a diventare migliore anche nel pensiero per via della testa. Ti dico tuttavia che Carmide ha fama di eccellere tra i giovani della sua età non soltanto per la bellezza, ma anche per questa stessa cosa per la quale dici di possedere la formula magica: tu intendi l'assennatezza, o no?»

«Certamente», dissi io.

«Dunque sappi bene», continuò, «che ha fama di essere di gran lunga il più assennato di quelli di adesso, e in tutto il resto, per l'età che ha raggiunto, non è inferiore a nessuno».

«E infatti», dissi io, «è anche giusto, o Carmide, che tu emerga [157e] tra gli altri per tutte queste cose; perché credo che nessun altro tra coloro che si trovano qui potrebbe con facilità esibire due famiglie, riunitesi in una stessa, tra quelle di Atene, che abbiano generato da progenitori simili una discendenza più bella e più nobile rispetto a quelle dalle quali sei nato tu.[14] Infatti la vostra famiglia paterna, quella di Crizia figlio di Dropide,[15] ci è stata tramandata come oggetto di encomio da parte di Anacreonte,[16] di Solone[17] e di molti altri poeti, poiché eccelle per bellezza, [158a] per virtù e per tutto ciò che è detto felicità; e allo stesso modo poi la famiglia per parte di madre: infatti rispetto a Pirilampe,[18] tuo zio, nessuno

tra gli uomini del continente si dice avesse la fama di essere più bello e più prestante, tutte le volte che si recò come ambasciatore o presso il Gran Re o presso qualcun altro personaggio nel continente, ma tutta quanta questa famiglia non fu mai inferiore all'altra. Nato dunque da siffatti antenati, è naturale che tu fossi il primo in tutto. Per quel che concerne gli aspetti visibili della bellezza, [158b] caro figlio di Glaucone, mi sembra che non sei inferiore in nulla a nessuno di coloro che sono vissuti prima di te, ma se davvero tu sei dotato per natura di buone capacità sia per assennatezza sia per tutto il resto, come afferma costui, beato, caro Carmide, ti ha generato tua madre», conclusi. «La cosa dunque sta così. Se davvero c'è già nel tuo animo, come dice Crizia qui presente, assennatezza, e se sei sufficientemente assennato, non hai nessun bisogno né degli incantamenti di Zalmoxis né di Abari l'Iperboreo,[19] ma a questo punto bisognerebbe darti proprio il rimedio [158c] per la testa. Se invece pensi di avere ancora bisogno di queste formule magiche, bisogna fare l'incantamento prima di somministrare il rimedio. Dimmi tu dunque, sei d'accordo su questo punto e affermi di partecipare in modo sufficiente della assennatezza oppure ne avverti la mancanza?».

Carmide dunque, essendo in un primo momento arrossito, apparve ancora più bello – e difatti la modestia si addiceva alla sua età – poi con animo non certo vile rispose: disse infatti che non sarebbe stato più facile, lì sul momento, né approvare né negare ciò che [158d] gli veniva chiesto. «Se infatti», spiegò, «non dicessi che sono assennato, non solo sarebbe strano che uno dica cose simili di se stesso, ma nel contempo farei passare per bugiardo Crizia qui presente e molti altri ai quali sembro assennato, in base al suo discorso; se poi dicessi che lo sono e lodassi me stesso, forse apparirei insopportabile; sicché non so che cosa risponderti».

E io risposi: «Mi sembra che tu dica cose ragionevoli,

Carmide. E penso», dissi, «che bisognerebbe cercare insieme se tu possieda [158e] o non possieda la cosa che ti sto domandando, affinché tu non sia costretto a dire ciò che non vuoi e d'altro canto io non mi volga alla scienza medica in maniera sconsiderata. Se dunque ti è cosa gradita, voglio fare questa ricerca con te, altrimenti lasciar perdere».

«Ma tra tutte è la cosa che mi fa più piacere», disse lui, «quindi proprio per questo, conduci la ricerca nel modo che tu ritieni il migliore».

«Ecco allora», dissi io, «quale mi sembra il miglior metodo di ricerca su questo argomento. È chiaro infatti che se tu possiedi l'assennatezza, [159a] su questa puoi formulare un qualche giudizio. È d'altra parte necessario, quando essa è presente, se davvero c'è, che se ne abbia una qualche sensazione, grazie alla quale potresti avere su questa una qualche opinione, che cosa sia e di quale natura l'assennatezza; o non la pensi così?»

«Certo, lo penso», disse.

«Ebbene, questa cosa che pensi», dissi, «dal momento che sai parlar greco, potresti senza dubbio dire cosa ti sembra che sia?»

«Forse», rispose.

«E allora affinché possiamo congetturare se tu l'hai in te oppure no, dimmi», continuai, «che cosa affermi che sia l'assennatezza secondo la tua opinione?».

[159b] Egli in un primo momento esitava e non voleva assolutamente rispondere, poi però disse che assennatezza a suo parere è fare tutto con ordine e con calma, camminare per le strade e conversare, e tutte le altre azioni allo stesso modo. «E penso», concluse, «in una parola che ciò che mi chiedi sia una certa calma».

«È forse giusto ciò che dici?», dissi. «Certo, Carmide, dicono che le persone calme sono assennate. Vediamo se c'è

del vero in quello che dicono. [159c] Dimmi: l'assennatezza non è tra le cose belle?»

«Certo», rispose.

«E qual è la cosa più bella nelle lezioni del maestro: scrivere le lettere simili in fretta o con calma?»

«In fretta».

«E nel leggere? Velocemente o lentamente?»

«Velocemente».

«E suonare la cetra con velocità e lottare con ritmo serrato non è molto più da virtuosi che farlo con tranquillità e lentamente?»

«Sì».

«E allora? Nel pugilato e nel pancrazio[20] non avviene la stessa cosa?»

«Certo».

«Nella corsa, nel salto e in tutti gli altri esercizi del corpo [159d] i movimenti fatti con prontezza e rapidità non si addicono al virtuoso, mentre all'inetto quelli fatti a fatica e con tranquillità?»

«È evidente».

«Dunque ci pare evidente», dissi io, «per quel che concerne il corpo, che non è la calma, ma la massima rapidità e prontezza ad essere la cosa migliore. Non è così?»

«Certamente».

«Ma l'assennatezza era una cosa bella?»

«Sì».

«Allora per il corpo non la calma, ma la rapidità sarebbe cosa più assennata, dal momento che l'assennatezza è una cosa bella».

«Così sembra », rispose.

[159e] «E allora?» continuai io. «È più bella la facilità di

apprendere o la difficoltà di apprendere?»

«La facilità di apprendere».

«Ma la facilità di apprendere», chiesi, «significa apprendere rapidamente? E la difficoltà di apprendere significa farlo con calma e lentezza?»

«Sì».

«Non è più bello insegnare a un altro velocemente e con decisione piuttosto che con calma e lentamente?»

«Sì».

«E poi? Richiamare alla memoria e ricordare con calma e lentamente è più bello che farlo con decisione e rapidità?»

«Con decisione e rapidità», rispose.

[160a] «La perspicacia non è una certa acutezza dell'animo, e non la calma?»

«È vero».

«Non è forse vero che se si tratta di comprendere ciò che viene detto, sia a scuola di scrittura sia di cetra e in qualsiasi altro luogo, la cosa più bella non è farlo con la maggior calma possibile, bensì con la maggior rapidità?»

«Sì».

«Ma certo, nelle ricerche dell'anima e quando essa prende delle decisioni, a sembrare degno di lode non è il più lento nel prendere una decisione e nel trovare una soluzione, a quanto io credo, [160b] ma colui che lo fa con la massima facilità e rapidità».

«È così», disse.

«E in tutte le cose», aggiunsi io, «o Carmide, sia in quelle che riguardano l'anima sia in quelle che riguardano il corpo, le azioni di velocità e prontezza non appaiono più belle rispetto a quelle di lentezza e di calma?»

«È possibile», rispose.

«Dunque l'assennatezza non è una certa calma né la vita

assennata è calma, in base a questo ragionamento, dal momento che deve essere bella, se è assennata. Delle due infatti o l'una o l'altra: o mai [160c] o assai raramente le azioni calme ci apparvero nella vita più belle di quelle rapide e forti. Se dunque, amico mio, le azioni calme, neppure le più insignificanti, capita che siano più belle di quelle decise e rapide, così neppure l'assennatezza potrebbe essere l'agire con calma piuttosto che in modo forte e rapido, né nell'andatura né nell'eloquio né in nessun'altra situazione, né la vita calma potrebbe essere più assennata di una vita non tranquilla [160d], dal momento che nel discorso l'assennatezza è stata da noi posta tra le cose belle, ma belle sono apparse quelle rapide non meno di quelle tranquille».

«Mi sembra ben detto, o Socrate», disse.

«E allora», ripresi io, «di nuovo, ponendo più attenzione, o Carmide, dopo aver guardato in te stesso e aver riflettuto su quali effetti la presenza della assennatezza possa avere su di te, e quale debba essere la sua natura per produrre tale effetto, dopo aver dunque riflettuto su tutte queste cose, dimmi con precisione e [160e] senza timore, cosa ti sembra che sia?».

Ed egli rimase in attesa e, dopo aver riflettuto in se stesso con atteggiamento decisamente virile, «ebbene, mi sembra», disse, «che l'assennatezza faccia vergognare e renda timido l'uomo, e che l'assennatezza sia ciò che di fatto è pudore».

«E sia», dissi io, «ma poco fa non ammettevi che l'assennatezza è una cosa bella?»

«Certamente», disse.

«E che gli assennati sono anche uomini buoni?»

«Sì».

«Potrebbe allora essere buona una cosa che non rende buoni?»

«No, certo».

«Non è solo dunque una cosa bella, ma anche una cosa buona».

[161a] «Per lo meno mi sembra».

«E allora?» ripresi io. «Non pensi che Omero aveva ragione quando diceva: "Il pudore non è un buon compagno per l'uomo bisognoso"?»[21]

«Sì».

«Dunque, parrebbe, il pudore non è un bene ed è un bene».

«È evidente».

«L'assennatezza è un bene se davvero rende coloro nei quali sia presente buoni, ma non cattivi».

«Ma certo, le cose mi sembra che stiano come tu dici».

«Dunque assennatezza non potrebbe essere pudore, se davvero la prima [161b] si trova ad essere un bene, mentre il pudore non è un bene più di quanto sia un male».

«A me, o Socrate, sembra», disse, «che questo sia detto bene: ma prendi in esame questa definizione della assennatezza, come ti sembra che sia. Poco fa infatti mi sono ricordato – è una cosa che sentii già dire da un tale – che assennatezza consisterebbe nel fare ciascuno le proprie cose.[22] Considera dunque se pensi che abbia ragione chi dice questa cosa».

E io: «Ah furfante», dissi, «tu hai sentito da Crizia qui presente questa cosa o [161c] da qualche altro sapiente!».

«Probabilmente da un altro», disse Crizia, «non certo da me».

«Ma che differenza fa, o Socrate», disse l'altro, Carmide, «da chi l'ho sentito?»

«Nessuna differenza», dissi io, «perché in ogni caso bisogna indagare non chi disse questa cosa, ma se sia detta bene oppure no».

«Ora parli bene», disse.

«Per Zeus», dissi io, «ma se anche troveremo come sta la cosa, mi meraviglierei, perché somiglia a un enigma».

«E perché?»

[161d] «Perché sicuramente», continuai, «le parole non erano espresse nel senso in cui andava il suo pensiero, quando diceva che assennatezza è "fare le proprie cose". Oppure tu ritieni che il maestro di scrittura non fa niente quando scrive o quando legge?»

«Sì, certo, lo penso», disse.

«Dunque tu pensi che il maestro di scrittura scrive e legge solo il suo proprio nome, o questo insegnava a voi ragazzi; o forse voi non scrivevate i nomi dei nemici non meno dei vostri e dei nomi degli amici?»

«Per nulla meno».

«Forse che vi impicciavate degli affari altrui e non eravate assennati nel fare [161e] questo?»

«Assolutamente no».

«E certamente non facevate i vostri propri affari, se davvero scrivere e leggere sono fare qualcosa».

«Ma certo lo sono».

«E infatti il guarire, caro compagno, il costruire case, il tessere e l'eseguire qualsiasi lavoro di tecnica con qualsivoglia arte significa sicuramente fare qualcosa».

«Certo».

«E allora?» dissi io, «pensi forse che una città sarebbe ben governata da quella legge che impone di tessere e di lavare ciascuno il proprio mantello, di realizzare le scarpe, l'ampolla, lo strigile[23] e tutto il resto in base a questo stesso discorso, [162a] senza toccare le cose altrui, ma di lavorare e realizzare ciascuno le proprie?»

«Non lo penso», disse lui.

«Tuttavia», replicai, «se è governata con assennatezza, dovrebbe essere ben governata».

«Come no?», disse.

«Dunque assennatezza non potrebbe essere il fare cose di tal genere e fare le proprie cose in questo modo».

«Non sembra».

«Parlava dunque per enigmi, a quel che sembra, cosa che appunto io dicevo poco fa, colui che diceva che fare le proprie cose è assennatezza; altrimenti [162b] era un ingenuo. L'hai sentita dire da uno sciocco dunque questa cosa, o Carmide?»

«Minimamente», rispose, «perché anzi aveva fama di essere molto sapiente».

«Soprattutto, a quel che penso, proponeva un enigma perché è difficile capire che cosa mai significhi fare le proprie cose».

«Forse», disse.

«E che cosa sarebbe mai, dunque, il fare le proprie cose? Puoi dirlo?»

«Io non lo so, per Zeus», rispose lui, «ma forse nulla impedisce che neppure colui che lo diceva conoscesse ciò che pensava». E mentre diceva queste cose sorrideva e guardava a Crizia.

[162c] Ed era evidente che già da tempo Crizia era agitato e desideroso di farsi valere agli occhi di Carmide e dei presenti: fino a quel momento si era trattenuto, allora non ne fu più capace: mi sembra infatti più che vero, cosa che sospettai, che Carmide avesse sentito da Crizia questa risposta riguardo all'assennatezza. Carmide dunque, poiché non voleva render conto lui della risposta, ma voleva lo facesse l'altro, [162d] lo provocava e faceva notare che era stato confutato. L'altro non lo tollerò, ma mi sembrò adirato con lui come un poeta con un attore che recita male i suoi

versi. Per cui lo guardò fisso e poi disse: «Sicché, Carmide, pensi che se non sai tu che cosa avesse in mente colui che disse che l'assennatezza è fare le proprie cose, allora neppure lui lo sa?»

«Ma, eccellente Crizia», dissi io, «non è affatto una cosa [162e] che desta meraviglia, data la sua età, che ignori questa cosa; invece è naturale che tu la sappia, sia per via della tua età sia per i tuoi studi. Se dunque ammetti che l'assennatezza è appunto ciò che costui dice e accogli questo ragionamento, tanto più volentieri io indagherei insieme a te se la definizione è vera oppure no».

«Ebbene lo ammetto senz'altro», rispose, «e lo accetto».

«E fai bene», dissi io, «ammetti anche ciò che chiedevo poco fa: tutti gli artigiani fanno qualcosa?»

«Sì».

[163a] «E ti pare che facciano solo le loro cose o anche quelle degli altri?»

«Anche quelle degli altri».

«Dunque sono assennati, pur non facendo solo le loro cose?»

«Infatti, che cosa lo impedisce?» chiese.

«Niente, per me almeno», replicai io, «ma bada che l'impedimento non ci sia per colui che, avendo ipotizzato che l'assennatezza è il fare le proprie cose, dice poi che nulla impedisce che anche coloro che fanno le cose degli altri siano assennati».

«Io infatti, in un certo senso», disse, «questo l'ho ammesso, che sono assennati coloro che fanno le cose degli altri, se ho ammesso che sono assennati coloro che realizzano le cose degli altri».[24]

[163b] «Dimmi, tu non chiami con la stessa parola il realizzare e il fare?»

«No davvero», disse, «e neppure il lavorare e il realizzare. Ho imparato infatti da Esiodo,[25] il quale diceva che il lavoro non è affatto vergogna. Pensi dunque che egli, se usava, per le occupazioni del genere di cui parlavi poco fa, i termini "lavorare" e "fare", avrebbe detto che non è una vergogna per nessuno fare il calzolaio o il venditore di pesci salati o stare in un bordello? Non bisogna crederlo, Socrate, ma anche lui, a mio parere, pensava che altro è la realizzazione di un'azione, altro la realizzazione di un lavoro, [163c] e che mentre un'opera realizzata è a volte motivo di vergogna, quando non è accompagnata dal bello, il lavoro invece non è mai motivo di vergogna: infatti chiamava lavori le cose realizzate in modo bello e utile e le realizzazioni di tal genere le chiamava lavori e azioni. Bisogna dire che riteneva solo tali azioni proprie di ciascuno, mentre riteneva estranee tutte quelle dannose; quindi bisogna pensare che anche Esiodo, come qualsiasi altro uomo di buon senso, definisce assennato chi si occupa delle sue cose».

[163d] «O Crizia», dissi io, «non appena cominciasti a parlare io capivo, credo, il tuo ragionamento, che chiami buone le cose proprie e personali e azioni le creazioni di tal genere: e infatti ho sentito infinite volte Prodico[26] fare delle distinzioni riguardo ai nomi. Ma io ti concedo di assegnare ogni nome come vuoi; soltanto chiarisci a cosa dài il nome che stai pronunciando. Dunque, ora dài daccapo una definizione più chiara: [163e] l'azione o la realizzazione, o come tu vuoi chiamarla, delle cose buone, tu dici che questa è assennatezza?»

«Sì», rispose.

«Dunque non è assennato colui che compie azioni cattive, bensì colui che compie azioni buone?»

«E a te, nobile Socrate», disse, «non sembra così?»

«Lascia perdere», dissi, «non indaghiamo su ciò che penso io , ma su ciò che stai dicendo ora tu».

«Ebbene», disse, «io affermo che colui che realizza cose non buone ma cattive non è assennato, mentre è assennato colui che realizza cose buone ma non cattive: infatti il compimento di cose buone io te la definisco chiaramente assennatezza».

[164a] «E certo nulla impedisce che tu abbia forse ragione; tuttavia mi fa meraviglia», dissi io, «il fatto che a tuo parere gli uomini che sono assennati ignorano di essere assennati».

«Ma non lo penso», replicò.

«Poco prima non è stato detto da te che nulla vieta che gli artigiani, anche quando fanno le cose degli altri, siano assennati?»

«È stato detto, certo», disse, «ma che vuol dire questo?»

«Niente; ma dimmi se secondo te un medico, quando guarisce qualcuno, [164b] fa qualcosa di utile sia per se stesso sia per colui che guarisce».

«Sì».

«Colui che agisce così non fa forse il suo dovere?»

«Sì».

«E colui che fa il suo dovere non è assennato?»

«È assennato, certo».

«Non è allora necessario che il medico sappia quando guarisce in modo utile e quando no? E che ogni artigiano sappia quando può trarre profitto dal lavoro che sta facendo e quando no?»

«Forse no».

«A volte», dissi io, «dopo aver agito in modo utile o dannoso [164c], il medico non sa egli stesso in che modo abbia agito; eppure, se ha operato in modo utile, secondo il tuo discorso, ha agito in modo assennato. O non è così che dicevi?»

«Sì».

«Dunque, a quel che sembra, se ha operato in modo utile, agisce assennatamente ed è assennato, ma ignora di se stesso che sia assennato?»

«In realtà, o Socrate», ribatté, «questo non potrebbe mai avvenire. Tuttavia se tu pensi, dalle mie precedenti ammissioni, che è inevitabile che ci si accordi su questo, io preferirei ritirare qualcuna di quelle ammissioni, [164d] e non mi vergognerei di dire che non ho detto cose esatte, piuttosto di ammettere che un uomo ignori di se stesso che è assennato. Io, per me, infatti, più o meno affermo che assennatezza è proprio questo, conoscere se stessi e sono d'accordo con colui che ha dedicato a Delfi tale iscrizione. Penso infatti che questa iscrizione sia posta in modo da rappresentare un saluto del dio a chi entra, in luogo del "Salve", [164e] perché questa forma di saluto non è giusta, augurare di star bene, e non bisogna farsi questa esortazione gli uni con gli altri, ma augurarsi di essere assennati. In questo modo dunque il dio rivolge a coloro che entrano nel santuario un saluto differente da quello che usano gli uomini: con questo pensiero fece la dedica colui che la offrì, a mio parere; e dice, a colui che di volta in volta entra nel tempio, nient'altro che "Sii saggio". Certo, parla in una maniera piuttosto enigmatica, come fa un indovino; e infatti "Conosci te stesso" e "Sii saggio" sono [165a] la stessa cosa, come indica l'iscrizione[27] e come sostengo anch'io, ma forse qualcuno potrebbe pensarla diversamente, cosa che appunto, a mio avviso, è capitato a coloro che in seguito dedicarono le iscrizioni "Nulla di troppo"[28] e "Garanzia porta guai".[29] Costoro infatti pensarono che "Conosci te stesso" fosse un consiglio, ma non un saluto rivolto dal dio a coloro che entrano; quindi anche loro, per offrire consigli non meno utili, scrissero e dedicarono queste parole. Il fine per cui io dico tutto questo dunque, o Socrate, è il seguente: [165b] ti lascio cadere tutto ciò che ho detto prima – in effetti forse su

quei punti avevi più ragione tu in qualcosa, forse invece avevo più ragione io, ma nulla di ciò che dicevamo era chiaro –; ora voglio renderti conto di questo, se non ammetti che assennatezza è conoscere se stessi».

«Ebbene, Crizia», dissi, «tu con me ti comporti come se io sostenessi di sapere le cose sulle quali pongo delle domande e potessi essere d'accordo con te, solo che lo desiderassi; ma non è così, al contrario, infatti io indago assieme con te di volta in volta il problema che si presenta, perché io stesso non so. [165c] Dopo aver indagato, dunque, voglio dire se sono d'accordo o se non lo sono. Suvvia, aspetta finché io non abbia fatto il mio esame».

«Fai dunque il tuo esame», disse.

«Difatti lo sto facendo», replicai io, «se infatti assennatezza fosse conoscere qualcosa, è chiaro che sarebbe una scienza e una scienza di qualcosa; o no?»

«Lo è di se stessi», rispose.

«Dunque anche la medicina», chiesi, «è scienza della salute?»

«Certamente».

«Se allora tu mi chiedessi», continuai «"Essendo la medicina scienza di ciò che è sano, in cosa è per noi utile e che cosa procura?", [165d] risponderei che è di non poca utilità, perché ci procura un bel risultato, la salute, se accetti questa idea».

«Sono d'accordo».

«E se poi tu mi domandassi dell'architettura, che è la scienza del costruire, quale risultato a mio dire produca, risponderei che produce le abitazioni; e allo stesso modo anche per le altre arti. Bisogna dunque che anche tu risponda a proposito della assennatezza, dal momento che affermi che essa è conoscenza di se stessi, se ti si chiede: "O Crizia, l'assennatezza, [165e] essendo conoscenza di se stessi, quale

bel risultato ci procura, e degno del suo nome?". Via, rispondi».

«Ma, Socrate», replicò, «la tua ricerca la stai conducendo male: essa infatti non è simile alle altre scienze né le altre scienze si somigliano tra loro. Tu stai invece conducendo la tua ricerca come se esse fossero simili. Perché, dimmi», continuò, «quale risultato del calcolo o della geometria è simile alla casa dell'architettura o al mantello prodotto della tessitura o ad altre opere di tal genere che in gran numero si potrebbero indicare come prodotti di molte arti? [166a] Ebbene, puoi mostrarmi anche tu qualche prodotto di queste arti che sia di tal genere? Ma non potrai».

E io risposi: «Dici il vero; ma posso mostrarti questo, di cosa sia scienza ciascuna di queste scienze, che si trovi ad essere distinto dalla scienza stessa. Per esempio, il calcolo è la scienza del pari e del dispari, della quantità, come sia rispetto ai pari e ai dispari e tra i pari e i dispari tra loro;[30] o no?»

«Certamente», rispose.

«Il dispari e il pari, non sono diversi rispetto al calcolo stesso?»

«Come no?»

[166b] «E a sua volta la statica è arte del pesare il peso più pesante e il peso più leggero; tuttavia il pesante e il leggero sono diversi dalla statica stessa. Sei d'accordo?»

«Sì».

«Di' allora, anche l'assennatezza, di cosa è scienza, che si trovi ad essere diverso dall'assennatezza stessa?»

«Questo è il punto», replicò, «o Socrate: tu arrivi allo stesso risultato, cercando in che cosa differisce da tutte le scienze l'assennatezza; ma continui a cercare una certa qual somiglianza di questa con le altre. La cosa però non sta così, [166c] al contrario, tutte le altre sono scienze di qualcos'altro, non di se stesse, quella sola invece è scienza delle altre

scienze e anche di se stessa. E queste cose certo non ti sono sfuggite; ma, penso, ciò che poco fa affermavi di non fare, lo stai facendo, perché cerchi di confutare, dopo aver lasciato andare l'argomento su cui verte il discorso».

«Quale errore fai», dissi, «a pensare che se ti confuto quanto più è possibile, lo faccio per qualche altra ragione che non sia appunto quella per cui [166d] esaminerei cosa io stesso stia dicendo, nel timore che, senza avvedermene, io pensi di sapere, mentre non so. E quindi io, per parte mia, dichiaro adesso di fare questo: di esaminare il ragionamento soprattutto nel mio stesso interesse, ma forse anche nell'interesse degli altri amici; o forse non pensi che sia un bene comune per quasi tutti gli uomini che ognuna delle cose che esistono diventi evidente nel suo modo di essere?»

«È proprio ciò che penso anch'io, o Socrate», rispose.

«Coraggio, dunque», ripresi, «carissimo, rispondendo alla domanda nel modo in cui ti sembra, lascia perdere se sia Crizia [166e] o Socrate colui che viene confutato; ponendo invece attenzione al ragionamento stesso esamina in che modo ne verrà fuori, se viene confutato».

«Ebbene», concluse, «farò così: le tue parole mi sembrano misurate».

«Parla allora», ripresi io, «riguardo all'assennatezza cosa dici?»

«Affermo allora», rispose, «che sola tra le altre scienze essa è scienza di se stessa e delle altre scienze».

«Ma non sarebbe anche scienza dell'ignoranza», chiesi io, «se lo è anche della scienza?»

«Certamente», rispose.

[167a] «Dunque soltanto l'assennato conoscerà se stesso e sarà in grado di esaminare che cosa egli si dà il caso che sappia e che cosa non sa, e sarà capace allo stesso modo di esaminare anche gli altri, che cosa uno sappia o pensi di

sapere, se davvero sa, e che cosa poi pensi di sapere ma non sa; lui solo può farlo, nessun altro. Questo significa dunque essere assennati e l'assennatezza: conoscere se stessi e sapere cosa si sa e cosa non si sa. Non è questo ciò che vuoi dire?»

«Sì», rispose.

«E ancora», ripresi, «con la terza coppa al salvatore,[31] come [167b] all'inizio esaminiamo in prima istanza se questa cosa sia possibile oppure no – sapere che si sanno e che non si sanno le cose che si sanno e quelle che non si sanno –; in seconda istanza, se è possibile nel modo più assoluto, quale utilità ne potremmo ricavare noi a saperlo».

«Certo, bisogna fare un'indagine», disse.

«Via, Crizia», incalzai, «esamina se riguardo a questi argomenti tu non possa apparire in qualcosa più pieno di risorse di me, perché io sono in difficoltà; ma devo dirti in cosa sono in difficoltà?»

«Certo», rispose.

«Tutto questo», dissi io, «non sarebbe forse, se davvero è come tu dicevi poco fa, una sola scienza, la quale non è scienza di nient'altro [167c] se non di se stessa e delle altre scienze e nello stesso tempo anche della mancanza di scienza?»

«Certo».

«Vedi dunque in che modo assurdo, caro compagno, ci accingiamo a fare questo ragionamento: infatti se esamini questo stesso punto in altri contesti, ti sembrerà, com'io credo, impossibile».

«Come e in quali contesti?»

«In questi. Rifletti se a tuo parere esiste una vista che non sia la vista di quelle cose delle quali ci sono altre viste, ma che sia la vista di se stessa e delle altre viste e allo stesso modo delle assenze di vista, [167d] e, pur essendo una vista, non veda nessun colore, ma solo se stessa e le altre viste: ti

sembra che possa esistere una vista di tal genere?»

«Per Zeus, no».

«E un udito che non oda nessuna voce, ma che senta invece se stesso e gli altri uditi e le assenze di udito?»

«Neppure questo».

«Insomma esamina tutte le percezioni, ti sembra che qualcuna sia percezione delle percezioni e di se stessa, ma che delle cose delle quali hanno percezione le altre sensazioni, non abbia nessuna percezione?»

«Non lo penso».

[167e] «Ma ti sembra che esista un desiderio che non sia desiderio di nessun piacere, ma di se stesso e degli altri desideri?»

«No davvero».

«Neppure una volontà, com'io credo, che non voglia nessun bene, ma voglia solo se stessa e le altre volontà».

«No, certo».

«Potresti affermare che esista un amore tale che si trovi ad essere amore di nessuna bellezza, ma di se stesso e degli altri amori?»

«No», rispose.

«E hai già osservato una qualche paura che tema se stessa e [168a] le altre paure, ma non tema neppure una sola delle cose terribili?»

«Non l'ho notata», rispose.

«Un'opinione che sia opinione di opinioni e di se stessa, ma che sulle cose sulla quali opinano le altre opinioni non opini?»

«In nessun modo».

«Ma, a quel che sembra, affermiamo che esiste una scienza di tal genere che non è scienza di nessuna disciplina: non è scienza di nulla, ma è scienza di se stessa e delle altre

scienze?»

«Lo affermiamo infatti».

«Non è assurdo, se davvero esiste? Dunque non affermiamo ancora con fermezza che non esiste, esaminiamo piuttosto ancora se esiste».

[168b] «Dici bene».

«Vediamo dunque: questa scienza è scienza di qualcosa e ha un potere tale da esserlo di qualcosa, o no?»

«Certamente».

«E difatti noi affermiamo che ciò che è maggiore ha un potere tale da essere maggiore di qualcosa?»

«Difatti lo ha».

«E di qualcosa che è minore, se davvero è maggiore?»

«Necessariamente».

«Se dunque trovassimo qualcosa di maggiore che fosse maggiore delle cose maggiori e di se stesso, ma che non fosse maggiore di nessuna di quelle cose rispetto alle quali le altre sono maggiori, [168c] certamente gli toccherebbe, se davvero è maggiore di se stesso, di essere anche minore di se stesso; o no?»

«Assolutamente inevitabile, o Socrate», rispose.

«Ancora, se qualcosa è doppio delle altre cose doppie e di se stesso, sarebbe dunque il doppio di una metà che è sia se stesso sia gli altri doppi:[32] e difatti non c'è doppio di altro che della metà».

«È vero».

«Essendo dunque più di se stesso, non sarà anche meno? Ed essendo più pesante più leggero, ed essendo più anziano più giovane e in tutto il resto [168d] allo stesso modo? La cosa che abbia la propria potenza in rapporto a se stessa, non avrà anche quella essenza con la quale era in rapporto la sua potenza? Voglio dire questo: per esempio l'udito, diciamo,

non era udito di altro se non del suono, o no?»

«Sì».

«Se dunque sentirà se stesso, sentirà se stesso perché provvisto di suono, altrimenti non si udrebbe».

«Decisamente inevitabile».

«E la vista, nobile uomo, se davvero essa vedrà se stessa, deve necessariamente avere essa stessa un colore, perché una vista non potrebbe [168e] mai vedere niente che sia incolore».

«No, certo».

«Vedi dunque, o Crizia, che quante cose abbiamo esposto, alcune ci sono parse assolutamente impossibili, su altre ci sono forti dubbi che possano avere su loro stesse il loro stesso potere? Infatti per le grandezze, le quantità e altre cose di tal genere è assolutamente impossibile; o no?»

«Certamente».

«L'udito poi e la vista e ancora lo stesso movimento che possa muovere se stesso e il calore bruciare e tutte le altre cose del genere in alcuni [169a] potrebbero provocare incredulità, in altri forse no. C'è bisogno, mio caro, di un grande uomo che distinguerà adeguatamente, per tutti i casi, se nessuna delle cose esistenti abbia per natura il suo potere essa su se stessa, ma su altro alcune sì e altre no; e se poi esistono alcune cose che hanno potere su se stesse, se tra queste c'è la scienza che noi diciamo essere appunto l'assennatezza. Io non mi credo capace di fare queste distinzioni: perciò non posso sostenere fermamente né se sia possibile che avvenga questo, [169b] che esista una scienza della scienza, né, nel caso sia precisamente così, accetto che questa stessa cosa sia l'assennatezza, prima che io abbia esaminato se, essendo di tale natura, possa esserci utile o no. Infatti che l'assennatezza sia qualcosa di utile e di buono lo indovino. E tu dunque, figlio di Callescro – giacché stabilisci

che l'assennatezza è questo, scienza di una scienza e quindi anche di una mancanza di scienza – per prima cosa mostra che è possibile ciò che poco fa io dicevo, in secondo luogo che oltre ad essere possibile [169c] è anche utile; e forse potresti anche soddisfare me, con l'idea che sia giusta la definizione che dài dell'assennatezza».

E Crizia, udite queste parole e avendomi visto in difficoltà, come accade a coloro che, nel vedere delle persone sbadigliare, ne condividono il bisogno, anche lui mi sembrò costretto dal mio essere in difficoltà e preso egli stesso dall'imbarazzo. Poiché dunque in ogni occasione si faceva onore, provava vergogna davanti ai presenti, e non voleva concedermi di non essere capace di distinguere le cose sulle quali io lo avevo chiamato a fare distinzioni, [169d] e non diceva nulla di preciso, cercando di nascondere l'imbarazzo. E io, per far proseguire il nostro ragionamento, dissi: «Ma se è opportuno, o Crizia, ammettiamo pure ora questo dato, che è possibile che esista una scienza della scienza; esamineremo di nuovo se è così o no. Suvvia, posto che questo sia assolutamente possibile, in cosa allora è maggiormente possibile sapere quel che uno sa o quale che non sa? Dicevamo[33] infatti che questo è appunto conoscere se stessi ed essere assennati; o no?»

«Certo», rispose, «e in certo qual modo ne consegue, Socrate; infatti [169e] se uno possiede una scienza che conosce se stessa, sarebbe della stessa natura della cosa che possiede: come per esempio quando uno ha la velocità, veloce, quando ha la bellezza, è bello, e quando ha la conoscenza, è uno che conosce; quando però uno abbia una conoscenza che conosca se stessa, in certo qual modo sarà allora egli stesso conoscitore di se stesso».

«Non discuto questo», ribattei io, «che quando un uomo possieda una cosa che conosce se stessa, non conoscerà egli stesso se stesso, ma che necessità c'è che colui che abbia

questa cosa sappia ciò che sa e ciò che non sa?»

[170a] «Perché queste due cose sono identiche, Socrate».

«Forse», ribattei, «ma ho paura di essere sempre allo stesso punto, perché non capisco come possa essere lo stesso il sapere ciò che si sa e il sapere ciò che non si sa».[34]

«Come dici?», chiese.

«Dico questo», risposi, «una scienza che in qualche modo è scienza di scienza sarà in grado di distinguere di più rispetto al dire: di queste cose l'una è scienza, mentre l'altra non è scienza?»

«No, ma solo questo».

«Dunque vale lo stesso per la scienza e per l'ignoranza del sano, [170b] e per la scienza e l'ignoranza del giusto?»

«In nessun modo».

«Ma l'una, credo, è la medicina, l'altra la politica, mentre quest'altra non è nient'altro che scienza».

«Come no, infatti».

«Se dunque uno non aggiunge il sano e il giusto, ma conosce solo la scienza, dal momento che ha soltanto la scienza di questo, potrebbe ragionevolmente conoscere, riguardo a se stesso e riguardo agli altri, che sa una cosa e possiede una scienza, o no?»

«Sì».

«Ciò che conosce grazie a questa scienza come lo saprà? [170c] Infatti conosce ciò che è sano grazie alla medicina, ma non grazie all'assennatezza, ciò che è armonico grazie alla musica, ma non grazie all'assennatezza, ciò che riguarda le costruzioni grazie all'architettura, ma non grazie all'assennatezza, e così via, o no?»

«È evidente».

«Ma grazie all'assennatezza, se davvero è soltanto scienza delle scienze, come saprà che conosce ciò che è sano o ciò

che riguarda le costruzioni?»

«In nessun modo».

«Dunque colui che ignora queste cose non saprà ciò che sa, ma saprà soltanto che sa».

«Sembra».

[170d] «Né l'essere assennati né l'assennatezza sarebbero dunque questo: sapere le cose che si sanno e le cose che non si sanno, ma, come sembra, soltanto che si sa e che non si sa».

«È probabile».

«Né costui sarà capace di esaminare se un altro, che va dicendo di conoscere qualcosa, sa ciò che dice di sapere o non lo sa; ma conoscerà questo soltanto, a quanto sembra, che possiede una scienza, di cosa però l'assennatezza non glielo farà conoscere».

«Non pare».

[170e] «Non sarà in grado di distinguere colui che si spaccia per medico ma non lo è e chi invece lo è realmente, né nessun altro di coloro che sanno e non sanno. Esaminiamo dunque da qui: se l'assennato, o chiunque altro voglia riconoscere il vero medico e colui che non lo è, non si comporterà dunque in questo modo. Non gli parlerà certo di medicina – perché il medico, come dicevamo, non si intende di nient'altro che non sia la salute e la malattia – o no?»

«Sì, è così».

«Di scienza invece non sa nulla, questa la attribuimmo infatti all'assennatezza soltanto».

«Sì».

«Né di medicina sa nulla il medico, dal momento che la medicina [171a] si dà il caso che sia appunto una scienza».

«È vero».

«Che dunque il medico possiede una scienza, l'assennato

lo comprenderà; poiché tuttavia bisogna sperimentare quale sia, non esaminerà forse di quali cose sia scienza? O non è forse vero che, grazie a questo, di ogni scienza viene stabilito non soltanto che sia scienza ma anche quale scienza sia, grazie cioè al fatto che è scienza di qualcosa?»

«Grazie a questo, certo».

«E la medicina viene definita diversa dalle altre scienze, per il fatto che è scienza del sano e del malato».

«Sì».

«Dunque colui che voglia indagare sulla medicina non deve forse ricercare [171b] all'interno di quelle situazioni nelle quali la medicina sia presente e certo non in quelle esterne alla medicina o nelle quali questa non sia contemplata?»

«Certo non in queste».

«In ciò che è sano e in ciò che è malato dunque colui che fa un'indagine corretta esaminerà il medico, in quanto medico».

«È naturale».

«Indagando dunque nelle parole dette e nelle azioni compiute in questo modo: le parole, per vedere se sono ben dette, le azioni, per vedere se sono ben fatte?»

«Necessariamente».

«Senza la medicina potrebbe qualcuno prestare attenzione all'una o all'altra di queste due cose?»

«No davvero».

[171c] «Nessun altro potrebbe farlo, com'è naturale, tranne un medico, neppure un assennato, perché dovrebbe essere un medico in aggiunta all'assennatezza».

«È così».

«Soprattutto, se l'assennatezza è soltanto la scienza della scienza e dell'ignoranza, non sarà in grado di distinguere né

un medico che conosce i principi della sua arte o colui che non li conosce ma pretende di conoscerli o pensa di conoscerli, né nessun altro di coloro che conoscono una scienza e qualsiasi cosa sappiano, a meno che non si tratti di una persona che condivida la sua arte, come gli altri artigiani».

«È evidente», disse.

[171d] «Quale vantaggio dunque», dissi, «Crizia, potremmo ancora ricavare da una assennatezza che sia di tal fatta? Se infatti, ipotesi che facevamo all'inizio, l'assennato sapesse ciò che sa e ciò che non sa, e sapesse queste cose di saperle e queste altre di non saperle, e fosse in grado di esaminare un altro che si trovi in questa stessa situazione, ci sarebbe di grandissima utilità, diciamo, essere assennati: vivremmo esenti da errore noi stessi che possediamo l'assennatezza e tutti gli altri quanti fossero governati da noi. [171e] E difatti non ci metteremmo a fare cose che non conosciamo, ma, cercando persone che sappiano, le affideremmo a loro, né permetteremmo agli altri, sui quali esercitiamo un comando, di fare nient'altro se non ciò che potrebbero fare bene: e questo sarebbe ciò di cui abbiano scienza; e così, una casa amministrata dall'assennatezza sarebbe ben amministrata, una città ben governata e ogni altra cosa sulla quale eserciti un potere l'assennatezza: rimosso l'errore, e [172a] facendo d'altra parte da guida la correttezza, in ogni azione è necessario che coloro che si trovano in queste condizioni abbiano buona fortuna e d'altra parte, avendo buona fortuna, siano felici. Non è questo», dissi, «Crizia, che intendevamo a proposito dell'assennatezza, dicendo quale grande bene sarebbe conoscere ciò che si sa e ciò che non si sa?»

«Certamente», rispose: «è così».

«Ora», ripresi io, «vedi che non è apparsa in nessun luogo nessuna scienza di questo tipo».

«Lo vedo», disse.

[172b] «Non ha forse questo di buono», continuai, «la scienza che ora stiamo cercando, l'assennatezza, il conoscere la scienza e l'ignoranza: che quando uno la possiede, qualsiasi altra cosa apprenda, la apprenderà più facilmente e tutto gli apparirà più chiaro, dato che, in aggiunta a ogni cosa che apprenda,[35] avrà la visione della scienza, ed esaminerà meglio gli altri sulle cose che egli stesso abbia appreso, mentre gli altri, conducendo l'esame senza la scienza, lo faranno in maniera più debole e mediocre? Sono questi, caro amico, [172c] i tipi di vantaggi che otterremo dall'assennatezza, mentre noi miriamo a qualcosa di più grande e desideriamo che questo stesso qualcosa sia maggiore di quanto sia?»

«Forse è così», rispose.

«Forse», dissi io, «forse però noi non cercammo niente di utile. Faccio questa congettura perché mi appaiono certi strani fatti riguardo all'assennatezza, se è di tal fatta. Vediamo, dunque, se vuoi: avendo ammesso che è possibile conoscere la scienza e ciò che all'inizio ponevamo essere l'assennatezza, cioè conoscere ciò che si sa e ciò che non si sa, non neghiamolo, [172d] ma concediamolo; e dopo aver accettato tutte queste cose, esaminiamo ancora meglio se, essendo tale, ci porterà anche qualche vantaggio. Infatti non mi sembra, o Crizia, che abbiamo fatto bene ad ammettere ciò che dicevamo poco fa, che l'assennatezza, se fosse tale, sarebbe un gran bene, facendo da guida all'amministrazione sia della casa sia della città».

«Come mai?» domandò.

«Perché», risposi, «ammettemmo con facilità che è un grande bene per gli uomini se ognuno di noi facesse le cose che sa, mentre quelle che non sa le affidasse ad altri che le conoscano».

[172e] «Dunque non facemmo bene ad ammetterlo?»

«No, non mi sembra», risposi io.

«Dici cose strane veramente, o Socrate», commentò.

«Per il cane!»,[36] esclamai. «Anche a me sembra così, e avendo rivolto là lo sguardo anche poco fa, dicevo che mi si mostravano davanti alcune cose strane e che temevo che la nostra ricerca non fosse esatta. Infatti veramente, se l'assennatezza è esattamente tale, non mi sembra [173a] per nulla chiaro quale vantaggio essa ci arrechi».

«E come mai?», disse lui. «Parla, affinché sappiamo anche noi ciò che vuoi dire».

«Penso», dissi io, «di star sragionando; bisogna tuttavia esaminare l'idea che mi si presentava e non rifiutarla con leggerezza, se uno si preoccupa almeno un po' di se stesso».

«Parli bene», disse.

«Ascolta dunque», continuai, «il mio sogno, sia esso venuto attraverso la porta di corno o quella di avorio.[37] Se l'assennatezza esercitasse su di noi il massimo potere, essendo quale ora la definiamo, [173b] forse tutto verrebbe fatto in base alle scienze, e nessun nocchiero, che affermi di essere tale senza esserlo, potrebbe ingannarci, né medico né stratego né nessun altro che finga di sapere qualcosa che non sa, potrebbe farla franca; dato che le cose stanno così, potrebbe accaderci qualcos'altro se non che saremo fisicamente più sani di ora e ci salveremo nei pericoli, sia in mare sia in guerra e avremo gli utensili, la veste, tutti i tipi di calzature [173c] e ogni oggetto fabbricato con arte e molte altre cose, dal momento che ci serviamo di abili artigiani? Se vuoi, ammettiamo che anche la mantica sia la scienza di ciò che deve avvenire e l'assennatezza, che è ad essa preposta, tolga di mezzo i ciarlatani, e invece stabilisca i veri indovini quali profeti del futuro. Che così disposto il genere umano [173d] potrebbe agire e vivere sapientemente, lo capisco –

infatti l'assennatezza, stando di guardia, non permetterebbe che l'ignoranza, sopravvenendo, fosse nostra collaboratrice –, ma che agendo sapientemente avremmo fortuna e saremmo felici, questo invece non siamo ancora in grado di capirlo chiaramente, caro Crizia».

«Tuttavia», riprese, «non troverai facilmente un altro fine[38] dell'avere fortuna, se rifiuti l'agire secondo la scienza».

«Insegnami allora ancora una piccola cosa», dissi io, «secondo la scienza di cosa intendi? Forse del taglio del cuoio?»

[173e] «Per Zeus, no».

«Allora della lavorazione del bronzo?»

«Niente affatto».

«Allora della lana, del legno o di altro materiale del genere?»

«No davvero».

«Dunque non rimaniamo fermi al ragionamento secondo cui chi vive secondo la scienza è felice. Infatti costoro, nonostante che vivano secondo la scienza, tu non ammetti che siano felici, ma mi sembra che tu limiti l'uomo felice a colui che vive secondo la scienza di determinate cose. E forse ti riferisci a colui che menzionavo poco fa, colui che conosce [174a] tutto ciò che sta per avvenire, l'indovino. Ti riferisci a lui o a qualcun altro?»

«A lui», rispose, «e a un altro».

«Chi?», domandai. «Forse un uomo del genere, se oltre a conoscere il futuro conoscesse anche tutte le cose passate e quelle presenti e non ignorasse nulla? Poniamo che un tal uomo esista. Non potresti infatti, penso, dire che ci sia al mondo qualcuno che vive con più scienza di lui».

«No, certo».

«Desidero inoltre sapere questo, quale tra le scienze lo

rende felice? O forse tutte nella stessa misura?»

«Nient'affatto nella stessa misura», rispose.

[174b] «Ma quale più di tutte? Grazie alla quale, cosa sa tra le cose presenti, quelle passate e quelle future? Forse quella grazie alla quale conosce il gioco degli scacchi?»[39]

«Ma quale gioco degli scacchi?», esclamò.

«Allora quella grazie alla quale conosca il calcolo?»

«Nient'affatto».

«Allora quella per cui conosce ciò che è sano?»

«Piuttosto», rispose.

«Ma qual è quella scienza alla quale faccio particolare riferimento», continuai, «grazie alla quale, cosa può conoscere?»

«Quella per cui conosce il bene e il male».

«Ah furfante», esclamai, «da tempo mi porti in giro, nascondendomi che non era il vivere secondo scienza a fare la fortuna [174c] e la felicità, né è prerogativa di tutte le altre scienze insieme, ma di una sola, che è soltanto quella che tocca il bene e il male. Perché, Crizia, se toglierai questa scienza dalle altre scienze, forse la medicina farà guarire un po' meno, l'arte del calzolaio farà calzare meno scarpe, la tessitura vestire meno, l'arte del nocchiero impedirà meno di morire in mare e quella dello stratego in guerra?»

«Non meno», rispose.

«Ma, caro Crizia, che ognuna di queste cose avvenga bene [174d] e in modo utile ci verrà a mancare, se questa scienza è assente».

«Quel che dici è vero».

«Questa scienza dunque, a quel che sembra, non è l'assennatezza, ma quella la cui funzione è di esserci utile. Infatti non è la scienza delle scienze e delle non scienze, ma del bene e del male: cosicché, se dunque la scienza utile è

quest'ultima, l'assennatezza per noi sarebbe qualcosa di diverso».

«Perché», chiese, «non potrebbe esserci utile? Infatti se l'assennatezza è in modo particolare scienza delle scienze, presiede [174e] anche le altre scienze, e, avendo potere anche su questa, cioè la scienza del bene, dovrebbe esserci utile».

«Quale fa guarire?», chiesi. «Questa? E non la scienza medica? E le altre opere delle arti le compie questa e non le altre arti, ciascuna la propria? Non abbiamo invece stabilito da tempo che essa è unicamente scienza della scienza e della mancanza di scienza e di nient'altro, non è così?»

«Almeno pare».

«Non sarà dunque artefice di salute?»

«No, certo».

[175a] «La salute era infatti opera di un'altra arte, o no?»

«Sì, di un'altra».

«Né dunque sarà artefice di utilità, caro compagno: perché poco fa attribuimmo a un'altra arte questo compito, è vero?»

«Certo».

«In che modo sarà dunque utile l'assennatezza, se non è artefice di nessuna utilità?»

«In nessun modo, o Socrate, almeno sembra».

«Vedi, Crizia, come a ragione tempo fa io temessi e a buon diritto mi rimproveravo di non aver condotto un'indagine utile sull'assennatezza?[40] La cosa che secondo tutti è tra tutte la più bella [175b] non ci sarebbe apparsa priva di utilità, se io fossi stato di qualche utilità alla realizzazione di una buona ricerca. Ora siamo invece battuti su tutti i fronti e non riusciamo a scoprire per quale delle realtà esistenti il legislatore[41] pose questo nome, assennatezza. Eppure abbiamo ammesso molte cose che non conseguivano al nostro ragionamento: ammettemmo che è scienza della

scienza, nonostante che il ragionamento non lo permettesse e affermasse che non è così; concedemmo poi a questa scienza di conoscere anche i compiti delle altre scienze, [175c] benché neppure questo ammettesse il ragionamento, affinché l'assennato potesse diventare per noi uno che sa di sapere quello che sa e di non sapere quello che non sa. E questo lo ammettemmo con grande generosità, senza riflettere sul fatto che è impossibile che uno in qualche modo sappia cose che non sa assolutamente; la nostra ammissione infatti dice che si sa ciò che non si sa. Eppure, credo, non c'è nulla rispetto a cui questo non potrebbe apparire più assurdo. Ma ricerca, [175d] che ci ha trovati così disponibili e non inflessibili, non è maggiormente in grado di trovare la verità, anzi tanto l'ha derisa che ciò che noi da tempo, cercando un accordo ed elaborando insieme, stabilimmo essere l'assennatezza ci appariva manifestamente, con grande insolenza, inutile. Io, per parte mia, mi indigno meno; ma per te», continuai, «Carmide, sono molto indignato, se tu, che sei tale per aspetto e inoltre molto assennato nell'animo, [175e] non trarrai nessuna utilità da questa assennatezza, né ti sarà di alcuna utilità la sua presenza nella vita. E ancora di più mi indigno per la formula magica che imparai dal Trace,[42] se, mentre è di nessun valore pratico, misi tanto zelo a impararla. Ebbene, non credo che le cose stiano così, ma che io sono un ricercatore mediocre; perché, penso, l'assennatezza è un gran bene e se davvero la possiedi, [176a] sei un uomo beato. Via, guarda se l'hai e non hai nessun bisogno della formula magica, perché se la possiedi, ti consiglierei di ritenere me un chiacchierone, incapace di ricercare col ragionamento alcunché, te invece quanto più assennato tanto più felice».

E Carmide, «Ma per Zeus», disse, «io non so né se la possiedo né se non la possiedo: come potrei sapere ciò che neppure voi siete capaci di trovare cosa mai sia, [176b] come

tu affermi? Io non sono tuttavia molto persuaso da te, e per parte mia, o Socrate, credo di avere molto bisogno della formula magica e per quel che concerne me nulla impedisce che venga incantato da te tanti giorni finché tu dica che è sufficiente».

«E sia: tuttavia, o Carmide», disse Crizia, «se lo farai, questa sarà per me la prova che sei assennato, nel caso tu ti sottoponga all'incantamento di Socrate e non ti allontani da lui né molto né poco».

«Stai sicuro che lo seguirò e non lo lascerò», rispose, «perché mi comporterei in modo terribile, [176c] se non obbedissi a te, il tutore, e non facessi ciò che mi ordini».

«Ebbene», ribatté l'altro, «io te lo ordino».

«Lo farò», rispose, «a partire da questo stesso giorno».

«Voi due», intervenni io, «che cosa state decidendo di fare?»

«Nulla», rispose Carmide, «abbiamo già deciso».

«Allora mi costringerai», esclamai, «e non mi concederai la possibilità di un'inchiesta?»[43]

«Stai sicuro che ti costringerò, dal momento che costui me lo ordina; in considerazione di ciò decidi tu cosa farai».

[176d] «Ma non resta nessuna decisione», dissi io, «infatti se tu ti metti a fare qualsiasi cosa e usi la forza, nessun uomo sarà capace di contrastarti».

«No, certo», ribatté: «non opporti neppure tu».

«Allora non mi opporrò», dissi io.

1. È la lezione ἥκομεν adottata dall'editore Burnet (altri editori leggono, al singolare, ἦκον μὲν).

2. Colonia corinzia, entrata nella Lega navale delio-attica. Atene le impose di rinunciare ai legami con la madrepatria Corinto, la quale annualmente inviava a

Potidea un magistrato (epidamiurgo), incaricato di partecipare al governo della città. Il rifiuto di Potidea alle richieste ateniesi costituisce uno dei *casus belli* che porteranno allo scoppio della guerra del Peloponneso. L'assedio di Potidea, da parte del contingente ateniese guidato da Callia, durò dal 432 al 429 a.C. (cfr. Tucidide, I 56-66). *Nell'Apologia* (28e) Socrate ricorda agli Ateniesi la sua fedeltà, da lui dimostrata sul campo a Potidea, appunto, ad Anfipoli e a Delio.

3. Si tratta evidentemente di un istruttore, di cui non sappiamo altro.

4. Antica divinità ateniese, nel cui santuario venivano onorati anche Codro e Neleo. Il santuario si trovava probabilmente a sud dell'Acropoli.

5. Cherefonte, del demo attico di Sfetto, è ricordato come amico di Socrate già da Aristofane *(Nubes* 104) e da Senofonte *(Memorabilia* 12,48). Compare come interlocutore anche nel *Gorgia.* Esponente politico di parte democratica, viene esiliato dai Trenta Tiranni nel 404 a.C., rientra ad Atene nel 403, con Trasibulo. Nel 399, anno del processo e della morte di Socrate, Cherefonte era già morto (cfr. *Apologia Socratis* 21a). A lui la Pizia diede il famoso responso che indicava in Socrate il più saggio degli uomini. La *Suida* accenna a presunte opere di Cherefonte, perdute tuttavia già nell'antichità.

6. Fratello di Glaucone, nonno materno di Platone.

7. Carmide era infatti figlio di Glaucone, a sua volta fratello di Callescro, il padre di Crizia (cfr. la nota precedente). Figlia di Glaucone era Perictione, madre di Platone. Platone era pertanto nipote di Carmide, e figlio della cugina di Crizia.

8. Cfr. Sofocle, fr. 330 Radt: ἐν λευκῷ λίθῳ λευκὴ στάθμη («su pietra bianca cordicella bianca»). I carpentieri che normalmente usano per le misurazioni una cordicella rossa considerano la cordicella bianca strumento non funzionale per la misurazione e pertanto inutilizzabile. Socrate si definisce dunque "cordicella bianca", giudice non funzionale, per questa sua tendenza a considerare tutti belli i giovani nel fiore degli anni. Ma Carmide, come dimostreranno già le prime battute sul suo arrivo, smantellerà completamente questa convinzione del maestro.

9. La discendenza di Carmide e di Crizia da Solone passa attraverso Dropide, padre di Crizia il vecchio, che era nonno di Carmide e del nostro Crizia (cfr. 157e; *Timaeus* 20e). Secondo Diogene Laerzio, III 1, e Proclo, *In Platonis Timaeum* 26b, Dropide era fratello di Solone. Solone fu arconte ad Atene nel 594/3 a.C. (Diogene Laerzio, I 62) o nel 592/591 a.C. (Aristotele, *Respublica Atheniensium* 14, 1). Abolì i debiti e liberò dalle ipoteche i beni dei debitori, restituendo la libertà a coloro che, insolventi, avevano acceso ipoteche sulla propria persona. Riformò il sistema dei pesi e delle misure e introdusse una moneta più leggera, con una svalutazione che favoriva in modo particolare i debitori. Nella vecchia ripartizione in classi dei cittadini ateniesi aggiunse la classe dei pentacosiomedimni. Fu scrittore di elegie (5.000 versi, secondo Diogene Laerzio, I 61), poesie giambiche ed epodi.

10. Poeta lirico forse da identificare col Cidia, accostato da Plutarco nei *Moralia* a Mimnermo e Archiloco *(De facie in orbe lunae* 19, 931e).

11. Il principio qui esposto, della corrispondenza della parte e delle parti col tutto nell'organismo umano, è alla base della terapia della medicina ippocratica. Nel

Corpus Hippocraticum è compreso un trattato Περὶ διαίτης *(Sul regime di vita).*

12. Divinità dei Traci, identificato da Mnasea (in Fozio, *s. v.* Ζάλμοξις) con il dio greco Crono. Erodoto (IV 94-96) racconta che prima di essere dio fu uomo, schiavo di Pitagora a Samo. Acquistata la libertà, tornò in Tracia, dove annunciò ai cittadini eminenti che tutti i loro discendenti sarebbero vissuti in eterno e avrebbero avuto ogni bene. Queste notizie, che Erodoto ha raccolto tra i Greci dell'Ellesponto, servivano forse a sottolineare le analogie tra sciamanismo e pitagorismo. Erodoto tuttavia si mostra scettico e ristabilisce la giusta cronologia, dichiarando che Zalmoxis è in realtà vissuto prima di Pitagora. Cfr. E.R. Dodds, I Greci e l'irrazionale, Firenze 1959, pp. 159-209.

13. Per il senso più ampio da attribuire al termine greco σωφροσύνη cfr.quanto osservato nella premessa al dialogo.

14. Cfr. le note 7 e 8.

15. Cfr. la nota 9.

16. Anacreonte nacque a Teo, in Asia Minore, intorno al 570 a.C., e morì nel 485 a.C. Visse alla corte di Policrate di Samo (tiranno dal 533 al 522 ca.) e, dopo la morte di questi, in Tessaglia e ad Atene. Fu autore di componimenti in metro elegiaco, giambico e in metri lirici quali l'anacreontico, il gliconeo, il ferecrateo.

17. Del Crizia antenato del Crizia del V secolo parlano in effetti due versi di Solone (fr. 22 Gentili-Prato).

18. Pirilampe, figlio di Antifonte, fu amico di Pericle (Plutarco, *Pericles* 13). Era famoso per i suoi allevamenti di pavoni che probabilmente aveva portato dalla Persia. Viene inoltre ricordato dalle fonti come secondo marito di Perictione, madre di Platone.

19. Abari è sciamano e taumaturgo, che Erodoto (IV 36) definisce sacerdote di Apollo. Pindaro (fr. 283 Bowra) lo assegna all'età di Creso (560-546 a.C.). Di lui si raccontava che viaggiasse senza mai mangiare e che portasse con sé una freccia donatagli da Apollo. Secondo il lessico *Suida (s. v.)* venne in delegazione ufficiale dal paese degli Iperborei ad Atene al tempo della terza Olimpiade. Abari, come Zalmoxis e Pitagora, è un altro esempio di ponte gettato, nell'immaginario antico, tra Oriente e Occidente.

20. Combattimento combinato di lotta (πάλη), e pugilato (πυγμή). Gara particolarmente pericolosa, ammetteva praticamente ogni genere di colpo; era tuttavia proibito mordere ed accecare l'avversario. Cfr. Platone, *Euthydemus* 271c-272a.

21. Cfr. *Odyssea* XVII347.

22. Cfr. fr. Diels-Kranz 88 B 41a. Che la definizione sia di Crizia è confermato dalla reazione indispettita che Platone gli attribuisce in 162c. Si tratta di una formula che Platone considerava evidentemente momento essenziale del percorso di ricerca della definizione ultima di σωφροσύνη. In Crizia la definizione doveva avere una valenza specificamente politica e riflettere il «settarismo esclusivista di una concezione di vita che sprofondava le sue radici nell'antica etica aristocratica» (A. Battegazzore, in *Sofisti. Testimonianze e frammenti,* vol. IV, a cura di M.

Untersteiner e A. Battegazzore, Firenze 1962, p. 339).

23. Lo strigile era uno strumento impiegato nella palestra per raschiare dal corpo l'olio e la sabbia. Probabilmente c'è qui un riferimento polemico a Ippia di Elide (cfr. *Hippias minor* 368b-d), il quale si faceva sostenitore dell'autarchia e ad Olimpia esibì un anello, un sigillo, uno strigile, un'ampolla, calzari, un mantello, e perfino una tunica e una cintura di foggia persiana, interamente realizzati da lui.

24. Ai verbi πράττω e ποιέω va dato il diverso significato di 'fare' e di 'realizzare', essendo il primo non necessariamente collegato con una realizzazione di oggetti che è invece implicita nel verbo ποιέω, come anche nel verbo ἐργαζεσθαι 'lavorare', che Platone impiega qualche riga più in basso (A. Braun, *I verbi del «fare» nel greco,* in «Studi italiani di filologia classica» 15, 1939, pp. 260-61).

25. Esiodo, *Opera et dies* 311. La formulazione anticipa uno dei principi dell'etica attivistica periclea, nel "manifesto" della democrazia ateniese riportato da Tucidide, II 40, 1: cfr. D. Musti, *Storia greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana,* Bari-Roma 1994[5], p. 208; Id., *Demokratìa. Origini di un'idea,* Bari-Roma 1995, pp. 104-105.

26. Prodico di Ceo, sofista contemporaneo di Socrate, nato probabilmente nel 465 e morto nel 400 a.C., scrisse le Ὧραι *(Ore o Stagioni),* e un'opera Περὶ φύσεως *(Sulla natura).* Viaggiò in molte città greche come ambasciatore e fu spesso ad Atene, dove offriva ai giovani che seguivano il suo insegnamento la possibilità di optare tra lezioni da una dracma e lezioni da cinquanta dracme. Le sue ricerche, tra le altre cose, vertevano sulla definizione dei sinonimi. Cfr. Platone, *Hippias maior* 282c.

27. L'iscrizione sull'architrave del santuario di Apollo a Delfi aveva probabilmente un significato religioso, di ammonimento al visitatore affinché ricordasse la sua condizione mortale.

28. Cfr. Teognide, 335 e 401.

29. Proverbio cui fa riferimento in un frammento anche il commediografo Cratino.

30. Cfr. Platone, *Gorgias* 451b-c.

31. Espressione proverbiale, usuale nei banchetti. Si invoca questo terzo brindisi (a Zeus Salvatore), il decisivo, perché decisivo ci si augura che sia il terzo tentativo di definizione della σωφροσύνη.

32. Passo di difficile interpretazione. Il genitivo ἡμίσεος δήπου ὄντος ἑαυτοῦ τε καὶ τῶν ἄλλων può infatti essere inteso come assoluto, per cui il tutto suonerebbe: «se qualcosa è doppio di altri doppi e di se stesso, sarebbe doppio essendo quindi metà sia di se stesso sia degli altri doppi», oppure dipendente dal διπλάσιον ἂν εἴη, come proposto nel testo.

33. Cfr. 167a.

34. Non è a mio parere necessario aggiungere al testo «con il conoscere se stessi», coma propone Diano, né espungere, come fanno vari filologi, la parte finale della frase «il sapere ciò che si sa e il sapere ciò che non si sa».

35. Cfr. Platone, *Laches* 182b-c.

36. Esclamazione che Socrate usa frequentemente (cfr. per esempio *Apologia Socratis* 22a).

37. Cfr. Omero, *Odyssea* XIX 560-67: attraverso la porta di corno passano i sogni veritieri inviati agli uomini dagli dèi, attraverso la porta di avorio passano invece i sogni falsi.

38. Τέλος significa ‘compimento’, ‘realizzazione’, ‘fine’.

39. I πεσσοί erano ‘pedine’ usate in un gioco simile alla dama o agli scacchi (cfr. Platone, *Leges* 739a). I πεσσοί sono da distinguere dai dadi da gioco, chiamati κύβοι

40. Cfr. 172c.

41. L’idea che i nomi siano stabiliti da un legislatore o da una legge divina è ampiamente sviluppata nel *Cratilo.*

42. Cfr. 156d.

43. Il termine ἀνάκρισις appartiene al lessico giuridico e indica l’istruttoria preliminare.

Λάχης / Lachete

Il Lachete *è stato verosimilmente composto da Platone nel periodo giovanile e appartiene, insieme con* l'Eutifrone, *il* Carmide *e il* Liside, *agli scritti cosiddetti socratici, quelli in cui, cioè, l'autore mira a ricostruire la figura storica di Socrate e a ripercorrere i concetti e le linee del suo insegnamento. Quanto alla datazione "letteraria" del dialogo, quella in cui cioè l'autore finge che la discussione sia avvenuta, dovrebbe cadere nel pieno della guerra del Peloponneso, poco dopo la battaglia di Delio (424 a.C.), che nel dialogo è citata come un evento recente (181b), ma certamente prima della battaglia di Mantinea (418 d.C.), nella quale Lachete perse la vita. Come negli altri dialoghi socratici al centro dell'attenzione è posto il concetto di virtù: nella fattispecie il* Lachete *indaga una particolare applicazione della virtù, il coraggio.*

Lo sviluppo della discussione non si discosta dalle linee essenziali di altri dialoghi. Due illustri cittadini ateniesi, Lisimaco e Melesia, ciascuno accompagnato dal proprio figlio, hanno invitato Nicia e Lachete – entrambi grandi generali ateniesi: ma Nicia ebbe anche e soprattutto un importante ruolo politico – ad assistere ad un combattimento in armi per stimolare gli amici a una discussione sull'educazione dei propri figli:problema di fondo è se essa debba o meno comprendere l'istruzione marziale, quale elemento costitutivo della disciplina generale.

Lachete suggerisce a Lisimaco di interrogare anche Socrate, che con i giovani ha maggiore dimestichezza. Inizia di qui il

dibattito vero e proprio. Combattere in armi è, secondo Nicia, attività degna di grande considerazione, in quanto non solo rafforza il corpo e rende migliori in guerra, ma rende anche più coraggiosi. Lachete, al contrario, non la pensa così: ha constatato, infatti, che la maggior parte di coloro che si esercitano a combattere in armi non è mai divenuta famosa in guerra. Una disciplina di così scarsa utilità, ammesso che si tratti davvero di una disciplina, non è degna di essere praticata. A questo punto interviene Socrate, che, secondo il suo costume abituale, "aggredisce" l'argomento per linee esterne, onde giungere in primo luogo a una maggiore consapevolezza dell'"ordine di grandezza" del problema.

Così Socrate fa subito osservare ai suoi amici che la questione in esame non è da poco, perché riguarda il maggiore dei loro beni, i figli. Quanto alle precisazioni preliminari, innanzitutto si dovrà vedere se loro medesimi hanno appreso quell'arte o no e se sì, da quali maestri. Socrate confessa, infatti, di non aver avuto alcun maestro in questo campo e invita gli altri interlocutori ad intervenire. Tra i presenti Lisimaco approva il discorso di Socrate relativo all'importanza del loro esame; Nicia, invece, avverte gli amici di fare attenzione ai discorsi del filosofo, che portano a mettere a nudo la propria anima; Lachete, infine, afferma di amare i discorsi armonici, scritti con arte e sincerità, quali gli sono parsi quelli di Socrate medesimo.

Tornando all'argomento della discussione si ritiene di dover chiarire quale sia la virtù connessa con il combattere in armi e, soprattutto, come possa essere definita. La virtù in questione è il coraggio. Il concetto viene chiarito con numerosi esempi tratti dapprima dall'ambito militare e poi da altri ambiti. Una prima conclusione di Lachete, chiamato da Socrate a dare una definizione del coraggio, è che questo debba intendersi come la qualità di chi, in battaglia, rimane fermo al proprio posto di combattimento, senza retrocedere e senza voltare le spalle al

nemico. È la definizione che ci si può attendere da un uomo d'armi, da un temperamento schietto e alquanto rude, che punta dritto al lato "operativo" di ogni problema. Ma è una definizione che Socrate ha buon gioco nel dimostrare incompleta: intanto perché attinente solo all'ambito militare, e poi perché, in questo medesimo ambito, lontana dall'aver esaurito ogni circostanza e implicazione. Lachete, sotto i colpi delle obiezioni di Socrate, ripiega allora su una definizione più comprensiva: il coraggio, è, essenzialmente, "perseveranza" (καρτερία: 192b). Ma poiché anche questa definizione non sfugge alle corrosive critiche di Socrate – benché Socrate non neghi, d'accordo con Lachete, che il coraggio è perseveranza accompagnata da intelligenza –, Lachete, ormai privo di vie d'uscita, cede il campo a Nicia.

Il grande statista ateniese è ben memore di uno dei concetti fondamentali dell'insegnamento di Socrate, cioè che la virtù possa essere in ultima analisi ricondotta alla scienza, e propone, su questa scorta, di definire il coraggio come «la scienza delle cose temibili e non temibili in ogni situazione», scienza che non tutti gli uomini, però, possiedono. Lachete non è convinto di questa definizione e Socrate gli spiega che essa risente di un evidente influsso sofistico. Tuttavia, occorre ammettere che nella definizione data da Nicia c'è del vero, poiché il coraggio presuppone la conoscenza e la valutazione del pericolo (un bimbo, un folle, un animale, che per differenti ragioni non sono in grado di scorgere e misurare il rischio contingente non possono davvero essere definiti coraggiosi).

Proseguendo però sulla strada indicata da Nicia, Socrate obietta che il coraggio, in quanto scienza delle cose temibili e non temibili, riguarda, sì, i beni e i mali futuri, ma dal momento che il bene e il male si definiscono tali non in relazione al solo futuro, bensì anche al presente ed al passato, esso finisce per non poter essere considerato una parte della virtù: per essere inteso, cioè, come la virtù intera nel suo

complesso. Ma allora, proseguendo il ragionamento per assurdo, si verrebbe alla conclusione che, poiché la scienza è unica, se il coraggio è scienza, esso è scienza di tutti i beni e di tutti i mali: insomma, è la scienza del bene e del male, e chi è coraggioso è dunque anche giusto, saggio, pio.

La discussione termina su questa conclusione problematica, per non dire negativa. Con un rapido ritorno al punto che aveva originato il dibattito, Nicia e Lisimaco, ammirati dalle sapienti spiegazioni di Socrate, lo invitano a prendersi cura dell'educazione dei loro figli, ma egli si schernisce, affermando di non essere in grado neppure lui di assumersi tale compito. Suggerisce, anzi, di cercare un maestro sapiente non soltanto per i propri figli, ma anche per se stessi, senza vergognarsi della loro età matura, dato che, come dice Omero, «la vergogna non è buona in un uomo bisognoso» (201b).

Laura Caliri

LISIMACO[1] [178a] Avete visto quell'uomo combattere in armi, Nicia[2] e Lachete:[3] il motivo per cui Melesia[4] ed io vi abbiamo esortato ad assistere a ciò, non ve lo abbiamo detto allora, ma ve lo diremo adesso. Con voi crediamo di dover parlare liberamente. Vi sono alcuni che si prendono gioco di queste cose e nel caso in cui uno [178b] chiedesse loro un consiglio, non gli direbbero quello che pensano, ma tenendo conto di colui che chiede loro il consiglio, dicono cose contrarie alla loro opinione. Quanto a noi, invece, poiché vi ritenevamo capaci di conoscere e, una volta conosciuto, di riferire con semplicità ciò che pensate, vi abbiamo chiamato per avere un consiglio su ciò di cui vogliamo parlare. L'argomento [179a] a cui ho fatto tutte queste premesse è il seguente. Questi sono i nostri figli: questo è il figlio di costui e porta il nome del nonno, Tucidide, questo, invece, è mio figlio – anche lui porta il nome del nonno, di mio padre cioè; infatti si chiama Aristide – a noi, dunque, è sembrato giusto prenderci cura di costoro, per quanto ci era possibile, e di non comportarci come i più, che, quando i figli sono divenuti adolescenti, lasciano che essi facciano ciò che vogliono, ma cominciare fin da ora ad occuparci di loro, per quanto ne siamo in grado. Poiché sappiamo che [179b] anche voi avete dei figli, abbiamo ritenuto che voi, se non altri, vi sareste preoccupati di come avrebbero potuto diventare ottimi, se vi foste curati di loro; se, poi, non aveste riflettuto abbastanza su ciò, vi avremmo ricordato che non bisogna trascurarlo e vi avremmo invitato ad aver cura dei vostri figli insieme a noi. In base a che cosa ci sia sembrato giusto così, Nicia e Lachete, è necessario che lo ascoltiate, anche se fosse un po' troppo lungo: io e Melesia mangiamo insieme e con noi mangiano anche i ragazzi. [179c] Come ho detto al principio del

discorso, con voi parleremo con sincerità. Ciascuno di noi due ha da raccontare ai giovani molte nobili imprese dei rispettivi padri, imprese compiute in tempo di guerra e pace, quando amministravano gli affari degli alleati e di questa città. Nessuno di noi due, però, ha qualcosa da dire circa le proprie imprese. Perciò ci vergogniamo di fronte a loro e accusiamo i nostri genitori perché, quando diventammo ragazzi, [179d] ci lasciavano vivere mollemente e si occupavano, invece, dei fatti degli altri. E a questi ragazzi mostriamo proprio ciò, dicendo loro che se si disinteresseranno di se stessi e non obbediranno a noi, diverranno privi di gloria, se, invece, avranno cura di sé, potrebbero essere degni dei nomi che portano. E loro dicono di obbedirci, ma noi facciamo attenzione a che cosa debbano imparare o di che cosa aver cura per diventare ottimi. [179e] Un tale ci insegnò che sarebbe bene che un giovane imparasse a combattere in armi ed elogiava colui che avete visto esibirsi poco fa e ci invitava a guardarlo. Pareva necessario che anche i ragazzi venissero ad assistere allo spettacolo di quell'uomo e prendessero voi sia come spettatori sia come consiglieri ed assistenti, se volete, della cura dei figli. Questo è l'argomento intorno al quale volevamo consigliarci con voi. [180a] Ora è vostro compito darci un consiglio su questa disciplina, se, cioè, vi sembri opportuno impararla o no, e quanto al resto, se conoscete qualche disciplina o attività da insegnare ad un giovane ed è altresì vostro compito dirci come vi comporterete nel nostro lavoro comune.

NICIA Approvo la vostra intenzione e sono pronto ad aiutarvi, Lisimaco e Melesia, e così credo per Lachete.

LACHETE [180b] Credi bene, Nicia. Ciò che Lisimaco ha appena detto su suo padre e sul padre di Melesia, mi sembra sia stato detto bene per loro, per noi e per tutti coloro che si occupano delle vicende della città, perché a costoro capita

proprio ciò che dice lui sia riguardo ai figli sia riguardo al resto, cioè che le proprie cose vengono trascurate e rimangono neglette. Hai ragione a questo proposito, Lisimaco; mi meraviglio, però, che tu chiami noi per consigliarti sull'educazione dei figli [180c] e non chiami Socrate piuttosto, innanzitutto perché è del tuo stesso demo[5] e poi per il fatto che trascorre sempre il tempo laddove si esercita una delle belle discipline o attività che tu prendi in esame.

LISIMACO Cosa dici, Lachete? Socrate si è occupato di una di queste discipline?

LACHETE Certo, Lisimaco.

NICIA Questo potrei dirtelo anch'io non meno di Lachete; poco tempo fa, infatti, mi ha procurato un maestro di musica per mio figlio, [180d] Damone,[6] allievo di Agatocle, uomo piacevolissimo non soltanto per la musica, ma anche nel resto è quanto di meglio tu possa desiderare per trascorrere il tempo con giovani di questa età.

LISIMACO In verità, o Socrate, Nicia e Lachete, io e i miei coetanei non conosciamo più i giovani, perché, per via dell'età, trascorriamo la maggior parte del nostro tempo in casa; ma se anche tu, figlio di Sofronisco, hai un buon consiglio [180e] da dare a questo tuo compagno di demo, è giusto che glielo dia. E giusto anche perché sei mio amico grazie a tuo padre: tuo padre ed io siamo sempre stati amici e compagni ed egli è morto prima di litigare con me per un qualche motivo. Poco fa mi è tornata alla mente una cosa che dicono questi ragazzi: essi, infatti, che a casa dialogano gli uni con gli altri, menzionano frequentemente Socrate e lo elogiano molto; per la verità, però, non ho mai domandato loro [181a] se parlassero del figlio di Sofronisco; ragazzi, ditemi, è questo il Socrate che menzionate spesso?

FIGLI Certo, padre, è lui.

LISIMACO Per Era, Socrate, è bello che tu faccia onore a tuo padre, che era il migliore degli uomini, soprattutto perché quanto è tuo appartiene a noi e quanto è nostro appartiene a te.

LACHETE E allora, Lisimaco, non lasciarlo andare, perché anche in altri casi l'ho visto fare onore non soltanto a suo padre, [181b] ma anche alla patria; durante la fuga da Delio[7] si è ritirato con me e ti dico che se gli altri avessero voluto agire come lui, la nostra città si sarebbe salvata e non avrebbe subito quella disfatta.

LISIMACO E bella, Socrate, la lode che ora ti è stata rivolta da uomini degni di fede e per fatti come quelli in cui ti elogiano. Sappi che sono lieto di sentire che godi di buona fama e considerami pure come uno tra i più benevoli nei tuoi confronti. [181c] Anche prima avresti dovuto frequentarci e considerarci amici, com'era giusto; a partire da oggi, però, poiché ci siamo riconosciuti, non comportarti diversamente, ma stai con noi e conosci noi e questi ragazzi, affinché anche voi conserviate la vostra amicizia. Ti comporterai così, dunque, e noi te lo ricorderemo di nuovo; che ne pensate dell'argomento iniziale? Che ve ne pare? La disciplina dell'imparare a combattere in armi è adatta o no a dei ragazzi?

SOCRATE [181d] Anche riguardo a questo problema, Lisimaco, tenterò di darti un consiglio, se ne sono in grado, e tenterò di fare tutto ciò che mi chiedi. Tuttavia mi sembra giustissimo, in quanto più giovane e più inesperto di costoro, ascoltare prima ciò che dicono e imparare da loro; se, poi, ho qualcos'altro da aggiungere oltre a ciò che è già stato detto da loro, allora potrò insegnarvelo e convincervi. Perché, Nicia, non parla uno di voi due?

NICIA Nulla lo impedisce, Socrate. Credo, infatti, [181e] anch'io che questa disciplina sia molto utile da imparare per i giovani, per molti motivi. È positivo il fatto che i giovani non

trascorrano il tempo in altro modo, ad esempio, in quei divertimenti di cui amano occuparsi quando hanno tempo libero, ma in questa attività, grazie alla quale è inevitabile che il corpo si rafforzi – infatti non è più spregevole di alcuna attività ginnica [182a] né provoca meno fatica – e allo stesso tempo essa, insieme all'ippica, giova particolarmente ad un uomo libero; la gara di cui noi siamo atleti e le attività relative alla gara le esercitano soltanto coloro che si allenano con questi strumenti di guerra. in seguito questa disciplina gioverà anche in una battaglia vera e propria, quando si debba combattere contro numerosi nemici. Ma il suo vantaggio più grande si vedrà quando lo schieramento sia sciolto e si debba, ormai corpo a corpo, o attaccare [182b] chi fugge inseguendolo o difendersi da chi attacca fuggendo. Chi conosce questa disciplina non potrebbe subire alcunché né da uno solo né forse da molti, ma avrebbe la meglio in ogni caso. inoltre tale apprendimento spinge al desiderio di un'altra bella disciplina: chiunque abbia imparato a combattere in armi desidererà anche la disciplina successiva, quella dello schieramento, e dopo averla appresa e aver acquistato gloria [182c] in essa, si lancerà nella strategia ed è chiaro che tutte le discipline ed attività che seguono a queste sono belle e particolarmente degne di essere imparate ed esercitate da un uomo e ad esse presiede il combattere in armi. A questo faremo un'aggiunta non indifferente, cioè che questa conoscenza, in guerra, potrebbe rendere ogni uomo più ardito e più coraggioso di quanto sarebbe senza di essa. E non disdegneremo di dire, anche se a qualcuno sembra cosa da poco, che laddove un uomo deve apparire [182d] più dignitoso, apparirà tale, e, contemporaneamente, grazie al suo comportamento dignitoso apparirà più temibile ai nemici. A me, dunque, Lisimaco, come ti dico, sembra giusto insegnare ai giovani questa disciplina e per quali motivi mi sembra giusto, te l'ho detto; ora, però, ascolterei con piacere

Lachete, se volesse aggiungere qualcosa.

LACHETE È difficile, Nicia, sostenere di una qualsiasi disciplina che non bisogna impararla, infatti sembra tutto buono da imparare. Certamente l'arte delle armi, [182e] se è una disciplina, come sostengono i maestri e come dice Nicia, bisogna impararla; se, invece, non è una disciplina, ma coloro che promettono di insegnarla ingannano, o, se, pur essendo una disciplina, non è del tutto seria, per quale motivo mai la si dovrebbe apprendere? Dico ciò al riguardo, tenendo in considerazione, così credo, che se avesse un qualche valore, non sarebbe sfuggita agli Spartani, ai quali null'altro importa nella vita, [183a] se non ricercare ed esercitare ciò, vale a dire avere la meglio sugli altri in guerra grazie all'apprendimento e all'esercizio. Se fosse sfuggita a loro, tuttavia, non sarebbe sfuggita a coloro che la insegnano, poiché essi, più di tutti i Greci, si impegnano in questa attività e presso di loro uno che fosse stimato in essa riceverebbe ingenti ricchezze anche dagli altri, come un poeta tragico riceve onore presso di noi. Di certo, chi creda di scrivere una bella tragedia, non se ne va in giro, fuori dell'Attica, [183b] città dopo città, ad esibirsi, ma giunge subito qui e si esibisce, com'è naturale, davanti a costoro. Mi accorgo, invece, che chi combatte in armi crede che Sparta sia un sacro santuario e non vi entra neppure in punta di piedi, ma le gira intorno e si esibisce davanti a tutti e soprattutto davanti a coloro che concorderebbero sul fatto che molti li precedono nelle attività di guerra. [183c] E, poi, Lisimaco, ho dato assistenza a non pochi in questa attività e so come sono. Possiamo arguirlo anche da ciò: quasi di proposito, infatti, nessuno di coloro che praticano l'arte delle armi è divenuto celebre in guerra. In tutte le altre arti tutti quelli che provengono da chi pratica ciascun arte diventano famosi; e costoro, com'è evidente, al contrario degli altri, sono stati del tutto sfortunati in questo. Anche Stesileo, che voi insieme con me avete esibirsi [183d] in quella folla e dire

di sé quelle grandi cose che disse, in altre circostanze l'ho visto esibirsi molto meglio, in verità, anche se non voleva. Una volta che la nave su cui si era imbarcato aveva urtato contro una nave da carico, si mise a combattere con un'asta a falce, arma superiore, poiché egli era superiore agli altri. Se le altre imprese di quell'uomo non sono degne di essere raccontate, come andò l'artificio [183e] dell'asta a falce sulla punta di ferro ve lo racconterò. Mentre egli combatteva, l'asta rimase impigliata negli equipaggiamenti della nave e ne fu trattenuta. Stesileo tirava, cercando di liberarla, ma non ci riusciva, e la nave passava accanto all'altra nave. Per un certo tempo egli corse sulla nave, tenendo ben stretta la lancia; quando, invece, l'altra nave oltrepassò la sua nave e lo trascinò con la lancia nella mano, [184a] lasciò scivolare quella attraverso la mano, finché ebbe impugnato l'asta. Ci furono risate e applausi da parte di coloro che si trovavano sulla nave da carico per la sua posizione, e quando, avendogli uno tirato una pietra sui piedi, egli lasciò andare la lancia sul ponte della nave, allora neppure quelli della trireme riuscivano a trattenere le risate, vedendo oscillare dalla nave da carico quell'asta a falce. Forse, come dice Nicia, questa disciplina ha un qualche valore; questo è ciò in cui [184b] mi sono imbattuto. Come dicevo fin dall'inizio, se, pur essendo una disciplina, ha poca utilità o se, pur non essendolo, dicono e simulano che lo sia, non merita tentare di impararla. E a me pare che se un vile credesse di conoscere quest'arte, divenuto, grazie ad essa, più ardito, mostrerebbe molto meglio quanto vale, se, invece, si trattasse di un uomo coraggioso, controllato da spettatori, anche se commettesse un minimo sbaglio, si procurerebbe grandi calunnie. [184c] È odiosa, infatti, la simulazione di tale scienza, al punto che, se chi dice di possederla, non compie un'azione straordinaria che eccella per valore sugli altri, non gli sarebbe possibile evitare il ridicolo. Tale, Lisimaco, mi pare la cura di questa

disciplina; ma, come ti dicevo all'inizio, non bisogna lasciar andare via Socrate: dobbiamo pregarlo di darci un consiglio, nel modo in cui vuole, sull'argomento.

LISIMACO Ti prego, Socrate; per di più mi sembra che la nostra discussione abbia bisogno [184d] come di un arbitro. Se, infatti, questi due fossero stati d'accordo, non ce ne sarebbe stato bisogno; ma ora, come vedi, Lachete ha dato voto contrario a quello di Nicia, perciò è bene sentire con quale dei due tu concordi.

SOCRATE Che cosa, Lisimaco? Intendi prendere per buona quella tra le due opinioni che approva la maggior parte di noi?

LISIMACO Che altro si dovrebbe fare, Socrate?

SOCRATE E anche tu, Melesia, vorresti fare lo stesso? Se dovessi decidere [184e] quale attività ginnica debba praticare tuo figlio, ti faresti convincere dalla maggioranza di noi, o piuttosto da uno che sia stato istruito da un buon maestro e che si sia esercitato?

MELESIA È logico che lo affiderei a quest' ultimo, Socrate.

SOCRATE Obbediresti a lui piuttosto che a noi quattro?

MELESIA Forse sì.

SOCRATE Credo che si debba giudicare in base alla scienza, e non al numero, ciò che deve essere ben giudicato.

MELESIA Come no?

SOCRATE Ebbene anche ora dobbiamo innanzitutto considerare [185a] se tra di noi c'è un esperto di ciò che dobbiamo giudicare oppure no. E, nel caso in cui ci sia, bisogna obbedire a lui, anche se fosse uno solo, e lasciare perdere tutti gli altri, se no, cercarne un altro. oppure tu e Lisimaco credete che ora si corra un rischio da poco e non si tratti, invece, del nostro bene più grande? Ogni bene del padre sarà governato in base a come siano diventati i figli, a seconda, cioè, che diventino buoni o cattivi.

MELESIA Hai ragione.

SOCRATE Bisogna essere molto prudenti.

MELESIA Certo.

SOCRATE [185b] Come dobbiamo procedere nell'esame, come dicevo poco fa, se vogliamo sapere chi di noi è il più esperto nell'attività agonistica? Non è forse colui che l'ha appresa ed esercitata e che ha anche avuto dei buoni maestri?

MELESIA A me pare così.

SOCRATE E, ancora prima, qual è l'arte di cui noi cerchiamo i maestri?

MELESIA Cosa intendi dire?

SOCRATE Così forse sarà più chiaro. Non mi pare che noi all'inizio ci siamo messi d'accordo su ciò che dobbiamo decidere, su chi di noi, cioè, sia esperto e abbia avuto per questa disciplina [185c] dei maestri e chi no.

NICIA Ma non dobbiamo esaminare, Socrate, se i giovani debbano imparare o meno a combattere in armi?

SOCRATE Certo, Nicia. Ma quando per esempio si esamina un farmaco per gli occhi, se lo si debba applicare oppure no, credi forse che la decisione riguardi la medicina o gli occhi?

NICIA Che riguardi gli occhi.

SOCRATE [185d] Dunque, quando si decide se e quando si debba inserire il morso al cavallo, allora si prende una decisione sul cavallo e non sulla briglia?

NICIA Certo.

SOCRATE Ebbene, in una parola, quando si esamina qualcosa per un qualche scopo, la decisione riguarda ciò che si esamina e non ciò che si cercava per altro scopo.

NICIA è inevitabile.

SOCRATE Bisogna anche considerare se chi dà il consiglio sia esperto nel curare ciò per il cui scopo svolgiamo la nostra

ricerca.

NICIA Certo.

SOCRATE [185e] Ora, dunque, affermiamo di indagare su questa disciplina a vantaggio dell'anima dei giovani?

NICIA Sì.

SOCRATE Bisogna considerare se uno di noi sia esperto nella cura dell'anima e sia capace di occuparsi convenientemente di ciò e abbia avuto dei buoni maestri.

LACHETE Come, Socrate? Non hai mai visto che taluni, pur senza avere maestri, sono divenuti in talune attività più esperti dei maestri?

SOCRATE Sì, è vero, Lachete; a costoro tu, però, non vorresti credere, se ti sembrassero buoni artigiani, ma se, poi, non avessero da mostrarti alcuna opera della loro arte, la quale sia ben fatta, una [186a] o più opere.

LACHETE Hai ragione.

SOCRATE Noi, invece, o Nicia e Lachete, poiché Lisimaco e Melesia ci hanno invitato a dar loro un consiglio sui figli, desiderando che le loro anime diventino le migliori, se diciamo di possedere questa tecnica, dobbiamo mostrare loro dei maestri che siano di per se stessi buoni e che sembrino aver curato le anime di molti giovani [186b] e che abbiano insegnato anche a noi. oppure nel caso in cui qualcuno di noi afferma di non avere avuto un maestro per sé, allora deve raccontare le proprie azioni e deve mostrare quali ateniesi o stranieri, schiavi o liberi, siano divenuti buoni grazie a quell'uomo, secondo l'opinione generale. Se, invece, a noi non è accaduto nulla del genere, dobbiamo esortarli a cercarne altri e non dobbiamo correre il pericolo, trattandosi di figli di amici, di ricevere dai loro parenti la grave accusa che si sono corrotti. Io parlo innanzitutto [186c] di me, Lisimaco e Melesia, perché in questa disciplina non ho avuto alcun maestro. Eppure l'ho desiderata sin da quando ero

giovane. Non ho la possibilità di pagare i sofisti, che, soli, mi promettono di rendermi buono e virtuoso.[8] Io stesso ancora adesso sono incapace di trovare quest'arte. Ma se Nicia e Lachete l'avessero trovata ed imparata, non mi stupirei, sia perché sono più agiati di me, così da poter apprendere da altri, sia perché sono più vecchi, così da aver già potuto trovarla. Mi sembrano [186d] in grado di educare un uomo; infatti non avrebbero mai espresso in modo sfrontato alcuna opinione riguardo all'attività di un giovane, buono o cattivo che sia, se non avessero ritenuto di conoscerla bene. Del resto io ho fiducia in loro; anzi mi sono stupito che fossero in disaccordo. Dunque, Lisimaco, ti faccio a mia volta questa domanda; proprio come poco fa Lachete ti esortava a non lasciarmi andare via, ma ad interrogarmi, così io adesso ti esorto a non lasciare andare via Lachete e Nicia, ma ad interrogarli, dicendo loro che Socrate afferma [186e] di non avere esperienza sull'argomento e di non essere in grado di giudicare chi di voi abbia ragione – non è stato né scopritore né discepolo di alcuno su tali argomenti – voi, invece, Lachete e Nicia, diteci in quale grandissimo esperto dell'educazione di fanciulli ciascuno di voi due si è imbattuto e se conoscete tale disciplina avendola appresa da qualcuno o avendola trovata voi stessi, e, se l'avete appresa, [187a] qual è il maestro di ciascuno, o quali altri compagni di lavoro ha, affinché se le faccende della città non vi lasciano tempo libero, ci rechiamo da costoro e li convinciamo o con doni o con favori o con entrambi a prendersi cura sia dei nostri sia dei vostri figli, per evitare che, divenuti degli incapaci, portino disonore ai loro progenitori; se, invece, siete stati voi due gli scopritori di tale disciplina, fornite l'esempio anche di qualcun altro di cui vi siate presi cura e che abbiate reso da incapace, virtuoso e buono. Infatti se cominciate a occuparvi ora per la prima volta [187b] di educazione, bisogna considerare che il pericolo viene corso non con un Cario,[9] ma

con i vostri figli e con i figli dei vostri amici e che non vi succeda realmente ciò che dice il proverbio, di cominciare, cioè, ad apprendere l'arte del vasaio con una giara. Diteci, dunque, quali di queste cose capitano e si addicono a voi e quali no. Domandaglielo, Lisimaco, e non lasciarli andare via.

LISIMACO Mi sembra che Socrate parli bene, amici; [187c] se volete fare domande erispondere su tali argomenti, bisogna che lo decidiate voi, Nicia e Lachete. È evidente, infatti, che a me e Melesia farebbe piacere se voi voleste esporre con un discorso tutto ciò che chiede Socrate. Al principio ho cominciato con il dire che noi vi avevamo invitato a dare un consiglio perché credevamo che vi foste esercitati, com'è logico, su questi argomenti, soprattutto dato che i vostri figli, come i nostri, sono in età [187d] da essere educati. Se, dunque, per voi non c'è alcuna differenza, ditelo ed esaminate con Socrate, interrogandovi ed rispondendovi reciprocamente. Ha ragione anche nel dire che stiamo decidendo sul nostro bene più grande. Considerate se si debba fare così.

NICIA In verità, Lisimaco, mi sembra che tu conosca Socrate soltanto dal padre, e che non lo abbia frequentato, se non [187e] quando era ragazzo, se per caso ti si è avvicinato tra i compagni di demo, insieme con suo padre, o nel tempio, o in qualche altra assemblea del demo; ma è chiaro che non ti è più capitato di incontrarti con lui, quando è diventato più vecchio.

LISIMACO Perché, Nicia?

NICIA Perché mi pare che tu non sappia che chi è molto vicino a Socrate e gli si accosta per parlargli, inevitabilmente, anche se prima inizi a parlare d'altro, non cessa di essere trascinato dal suo discorso, prima di poter giungere a parlare di sé, vale a dire in qual [188a] modo viva ora e in qual modo abbia vissuto l'esistenza precedente. E quando vi sia giunto Socrate non lo lascerà prima di averlo messo alla prova per

bene.[10] Sono abituato a ciò e so bene che è inevitabile subire tale trattamento da lui e inoltre so che lo subirò anch'io; sono contento, Lisimaco, di stargli vicino e non credo affatto che sia un male ricordarsi delle nostre cattive azioni, presenti [188b] e passate, anzi, per il futuro deve diventare più prudente chi non rifugge da questo atteggiamento, ma lo persegue, secondo il detto di Solone,[11] e pretende di imparare finché viva e non crede che la vecchiaia giunga insieme all'intelletto. Per me, dunque, non è affatto insolito né spiacevole essere messo alla prova da Socrate e già prima sapevo che, in sua presenza, non di ragazzi avrebbe trattato il nostro discorso, ma [188c] di noi stessi. Come dico, per quanto sta in me, nulla impedisce di trascorrere il tempo con Socrate, come egli desidera; ma considera cosa ne pensa Lachete.

LACHETE È semplice, Nicia, ciò che penso dei discorsi, anzi, non semplice, ma duplice. A qualcuno potrei sembrare uno che da un lato ama i discorsi e dall'altro li odia. Ogniqualvolta sento qualcuno parlare della virtù o di qualche conoscenza, intendo un uomo che sia veramente degno dei discorsi che fa, [188d] sono molto contento, contemplando insieme colui che parla e le cose che dice, per il fatto che sono in armonia l'uno con le altre. E un uomo del genere mi pare proprio un musico, il quale accorda, secondo un'armonia bellissima, non la lira o uno strumento da gioco, ma la sua vita, in armonia tra parole ed azioni, nel modo dorico, non ionico, né, credo, frigio o lidio, secondo l'armonia che è solo greca.[12] Un uomo siffatto mi rende felice [188e] quando parla e mi fa apparire agli occhi altrui uno che ama i discorsi – tanta è l'intensità con cui accolgo le sue parole –; chi, invece, agisce nel modo contrario, e tanto più quanto meglio sembra parlare, mi fa apparire all'opposto uno che odia i discorsi. Dei discorsi di Socrate, poi, sono inesperto, ma prima ho messo alla prova le sue azioni e l'ho trovato [189a]

degno di bei discorsi e di grande libertà nel parlare. Se è disposto a questo, sono d'accordo con lui e con molto piacere vorrei che mi esaminasse e non soffrirei a imparare, anzi convengo con Solone,[13] aggiungendo una sola cosa: invecchiando, desidero, sì, imparare molte cose, ma solo dai buoni. Mi si conceda che il maestro sia buono, perché non sembri tardo a imparare, se imparo senza piacere; se il maestro sarà piuttosto giovane o non ancora famoso o con qualche [189b] altra caratteristica del genere, non mi importa. Dunque, Socrate, ti sollecito a istruirmi e a confutarmi come preferisci e a imparare da me ciò che so; tale è il mio atteggiamento verso di te da quel giorno in cui hai corso pericolo insieme a me e hai dato prova della tua virtù, quale deve dare chi voglia darla nel modo giusto. Parla come ti è gradito, senza fare alcun conto della nostra età.

SOCRATE Non vi accuseremo, com'è evidente, di non essere pronti a dare un consiglio e ad esaminare con noi.

LISIMACO Ma è nostro compito, Socrate; anzi, io ti considero come uno di noi – esamina, dunque, al mio posto, in favore dei ragazzi, che cosa dobbiamo domandare a costoro e, discutendo con loro, dai dei consigli. io, infatti, a causa dell'età, dimentico molte delle cose che mi sono proposto di dire e molte di quelle che ascolto. Se, poi, nel frattempo, emergono altri discorsi, non [189d] me li ricordo affatto. Quindi, parlate ed esponete tra di voi ciò che ci siamo proposti, mentre io ascolterò e, dopo aver ascoltato, farò con Melesia ciò che vi sembrerà opportuno.

SOCRATE Dobbiamo obbedire, Nicia e Lachete, a Lisimaco e Melesia. Abbiamo ora cercato di esaminare quali maestri e quale tipo di educazione avevamo a disposizione o quali altri avevamo reso migliori, e forse non è una cattiva idea [189e] esaminare ciò; credo, però, che anche questa indagine conduca allo stesso punto e che dovrebbe essere fatta per prima. Se riguardo ad una cosa qualunque ci troviamo a

sapere che, con la sua presenza, per alcuni versi, rende migliore ciò in cui è presente e per di più siamo in grado di far sì che essa sia presente in un'altra cosa, è chiaro che conosciamo ciò su cui sappiamo dare consigli e il modo migliore in cui si possa acquistarla. Forse non capite cosa intendo dire, ma lo capirete meglio così. [190a] Se sappiamo che la vista presente negli occhi rende migliori gli occhi in cui si trova e se per di più siamo in grado di far sì che essa sia presente negli occhi, è evidente che sappiamo che cos'è la vista e che potremmo dare consigli sul modo migliore per acquistarla. Ma se non sappiamo neppure cos'è la vista o cos'è l'udito, difficilmente potremmo essere consiglieri degni di menzione o medici degli occhi o delle orecchie e indicare il modo migliore [190b] per acquistare udito o vista.

LACHETE Hai ragione, Socrate.

SOCRATE Ebbene, Lachete, questi due, ora, non ci hanno forse chiesto un consiglio su come una virtù, già presente nei figli, potrebbe rendere migliori le loro anime?

LACHETE Certo.

SOCRATE Forse non bisogna che in noi vi sia la consapevolezza di che cosa sia la virtù? Se noi non sappiamo che cos'è la virtù, in qual modo potremmo [190c] consigliare a qualcuno come acquistarla nel modo migliore?

LACHETE Non potremmo dare alcun consiglio, mi pare, Socrate.

SOCRATE Quindi, Lachete, affermiamo di sapere che cos'è.

LACHETE Certo, lo affermiamo.

SOCRATE Ebbene, di ciò che conosciamo, possiamo anche dire cosa sia.

LACHETE Come no?

SOCRATE Non indaghiamo subito sulla virtù nella sua interezza, ottimo amico – forse è opera troppo ardua – ma

prima relativamente ad una parte vediamo se siamo in grado di conoscerla e [190d] la nostra indagine sarà evidentemente più facile.

LACHETE Facciamo come vuoi tu, Socrate.

SOCRATE Quale parte della virtù scegliamo per prima? O è già chiaro che è quella a cui sembra che tenda l'apprendimento dell'uso delle armi? Ai più sembra che tenda al coraggio, vero?

LACHETE Sembra davvero così

SOCRATE Tenteremo di dire per prima cosa, Lachete, che cosa sia il coraggio; dopo considereremo anche [190e] in qual modo possa esistere nei giovani, quanto e come possa esistere grazie a discipline ed insegnamenti. Prova a definire ciò che intendo, che cosa sia, cioè, il coraggio.

LACHETE Ma, per Zeus, Socrate, non è difficile definirlo; sappi che sarebbe un uomo coraggioso colui che rimanendo nello schieramento, volesse lottare contro i nemici e non fuggire.

SOCRATE Hai ragione, Lachete; forse, però, sono colpevole, per non aver parlato in modo chiaro, del fatto che tu non hai risposto a ciò che io pensavo di domandarti, ma ad un'altra cosa.

LACHETE Che cosa intendi dire, Socrate?

SOCRATE [191a] Te lo dirò, se ne sono capace. È coraggioso, come dici, quell'uomo che, rimanendo nello schieramento, combatte contro i nemici.

LACHETE È quello che dico.

SOCRATE Anch'io. Ma che dire allora di chi, pur fuggendo e non rimanendo nello schieramento, combatte contro i nemici?

LACHETE Come fuggendo?

SOCRATE Sì, come si dice che combattano gli Sciti,

fuggendo non meno che inseguendo, e omero, elogiando i cavalli di Enea, dice che essi [191b] «impetuosamente, di qua e di là» sapevano «inseguire e fuggire», ed elogiò Enea per questo motivo, per la sua scienza della fuga, e disse che Enea era «maestro della fuga».[14]

LACHETE A ragione, Socrate, perché parlava di carri. Tu parli anche dei cavalieri sciti: la cavalleria combatte così, la fanteria, invece, come sostengo io.

SOCRATE Eccetto, forse, Lachete, quella degli Spartani. Si dice che gli Spartani, [191c] a Platea, quando furono vicini ai gerrofori, non vollero combattere contro di loro restando nello schieramento, ma fuggirono e quando le schiere dei Persiani si ruppero, voltisi indietro, combatterono come cavalieri e vinsero quella battaglia.[15]

LACHETE È vero.

SOCRATE Dicevo poco fa di essere colpevole del fatto che non hai risposto in modo chiaro perché non ti ho rivolto la domanda in modo appropriato – dato che volevo sapere [191d] da te non solo dei coraggiosi che combattono nella fanteria, ma anche di quelli della cavalleria e di ogni altra forma di combattimento, e non solo di quelli che sono coraggiosi in guerra, ma anche nei pericoli del mare e verso le malattie, la povertà, le vicende politiche, il dolore e la paure e di quelli che sono in grado [191e] di lottare contro desideri e passioni, sia resistendo sia fuggendo –; infatti vi sono uomini coraggiosi anche in queste situazioni, Lachete.

LACHETE Certo, Socrate.

SOCRATE Ebbene, tutti costoro sono coraggiosi, ma alcuni conquistano la virtù nei piaceri, altri nei dolori, altri ancora nei desideri, altri, infine, nelle paure; altri, invece, così credo, sono vili in tutte queste situazioni.

LACHETE Certo.

SOCRATE Che cosa sono queste due cose? Chiedevo

questo. Tenterò di dire di nuovo in primo luogo che cosa sia il coraggio, che in tutte queste circostanze rimane sempre la stessa cosa; o non intendi ancora quello che dico?

LACHETE Non del tutto.

SOCRATE [192a] Intendo questo: è come se facessi domande su che cos'è la velocità, che si verifica in noi nel correre, nel suonare la cetra, nel parlare, nell'apprendere e in molte altre attività, velocità che noi possediamo più o meno e della quale si deve parlare o per le azioni delle mani o delle gambe o della voce o dell'intelletto; o forse tu non ti esprimi così?

LACHETE Certo.

SOCRATE Se qualcuno mi dicesse: «Socrate, che cosa dici che sia ciò che in ogni situazione chiami velocità?», gli [192b] risponderei che io chiamo velocità la capacità di compiere molte azioni in breve tempo riguardo alla voce, alla corsa e a molte altre cose.

LACHETE E avresti ragione.

SOCRATE Prova anche tu, Lachete, a definire in modo analogo il coraggio, cioè quale capacità sia quella che si trova nel piacere, nel dolore e in tutte le altre situazioni, in cui abbiamo affermato essere presente e che è chiamata coraggio.

LACHETE A me sembra che si tratti di una forma di perseveranza dell'anima, se [192c] bisogna definire la sua natura in ogni caso.

SOCRATE Bisogna definirla, se vogliamo veramente rispondere alla nostra domanda. Io la penso così: non ogni perseveranza – credo – ti sembra coraggio. E lo congetturo da ciò: so che tu, Lachete, consideri il coraggio tra le qualità molto belle.

LACHETE Sì, sappi che è tra le più belle.

SOCRATE Non è forse virtuosa e buona la perseveranza accompagnata da intelligenza?

LACHETE Certo.

SOCRATE [192d] E cosa pensi della perseveranza accompagnata da stoltezza? Non è essa, al contrario dell'altra, nociva e dannosa?

LACHETE Certo.

SOCRATE Dunque, dirai che è buono ciò che è dannoso e nocivo?

LACHETE Non sarebbe corretto, Socrate.

SOCRATE Allora non concorderai che questa perseveranza coincide con il coraggio, dato che non è bella, mentre il coraggio è bello.

LACHETE Hai ragione.

SOCRATE La perseveranza intelligente, secondo quanto sostieni, potrebbe essere coraggio.

LACHETE È verosimile.

SOCRATE [192e] Consideriamo, allora, in che cosa è intelligente. In tutte le cose, grandi e piccole? Per esempio, se uno è perseverante nello spendere denaro con intelligenza, poiché sa che, dopo averlo speso, guadagnerà di più, chiameresti costui coraggioso?

LACHETE No, per Zeus.

SOCRATE E nel caso in cui un medico, se suo figlio o un altro avesse avuto la polmonite e lo avesse pregato di dargli da bere [193a] e da mangiare, non si piegasse, ma perseverasse?

LACHETE Neppure questo sarebbe coraggio.

SOCRATE E dirai di un uomo che abbia perseveranza in guerra e che desideri combattere con calcolo ed intelligenza, sapendo che altri correranno in suo aiuto e che combatterà contro meno nemici e di minor valore rispetto ai suoi compagni e che inoltre occupa postazioni migliori, di costui che ha resistito con tale intelligenza e preparazione, dirai che

è più coraggioso di chi desidera resistere e perseverare in campo avversario?

LACHETE [193b] Mi sembra che sia più coraggioso chi resiste nel campo avversario, Socrate.

SOCRATE Ma di certo la sua perseveranza sarebbe più sconsiderata di quella dell'altro.

LACHETE È vero.

SOCRATE E affermerai che chi, dotato di conoscenze ippiche, resiste in una battaglia equestre, è meno coraggioso di chi non ha tali conoscenze.

LACHETE A me pare di sì.

SOCRATE Così pure chi resiste grazie alle conoscenze relative alla tecnica della fionda o dell'arco o di qualche altra tecnica.

LACHETE [193c] Certo.

SOCRATE E quanti desiderano, scesi in un pozzo e immersisi, perseverare in questa impresa, pur senza esserne capaci, o in un'altra azione del genere, li dirai più coraggiosi di chi è esperto in ciò?

LACHETE Che cos'altro si potrebbe dire, Socrate?

SOCRATE Nulla, se si crede così.

LACHETE Ed io credo così.

SOCRATE E inoltre costoro corrono pericolo e perseverano più stoltamente di chi lo fa padroneggiando la tecnica.

LACHETE Così sembra.

SOCRATE [193d] Forse prima quello stolto ardire e quella perseveranza non ci sono sembrati turpi e dannosi?

LACHETE In verità sì.

SOCRATE Il coraggio è stato considerato come cosa bella.

LACHETE È stato riconosciuto tale.

SOCRATE Ora di nuovo affermiamo che quella cosa turpe, cioè la perseveranza dissennata, è coraggio.

LACHETE Sembra di sì.

SOCRATE E a te sembra che facciano bene?

LACHETE No, per Zeus, Socrate.

SOCRATE Secondo il tuo discorso, Lachete, tu ed io non ci siamo armonizzati [193e] al modo dorico, poiché i fatti non concordano con le parole. Nei fatti uno direbbe, sembra, che siamo partecipi del coraggio, ma a parole, credo, no, se ora ci sentisse parlare.

LACHETE È verissimo.

SOCRATE Dunque? Ti pare bello che ci troviamo in questa condizione?

LACHETE Assolutamente no.

SOCRATE Vuoi che noi obbediamo a ciò che diciamo, in questo almeno?

LACHETE Di che si tratta e a che cosa dobbiamo obbedire?

SOCRATE [194a] Al discorso che invita a perseverare. Se vuoi, perseveriamo e persistiamo nella ricerca anche noi, affinché il coraggio stesso non si prenda gioco di noi, dato che lo ricerchiamo in modo non coraggioso, se è vero che spesso la perseveranza medesima è coraggio.

LACHETE Io sono disposto, Socrate, a non desistere. Eppure non sono abituato a tale genere di discorsi, ma mi ha catturato un certo desiderio di competizione nei confronti delle cose dette e, in verità, mi irrito, [194b] se non riesco a dire ciò che penso. A me pare di riflettere su che cosa sia il coraggio, ma, non so come, poco fa mi è sfuggito il pensiero, così da non poter più racchiuderlo in un discorso e dire che cosa sia.

SOCRATE Ebbene, amico, il buon cacciatore deve inseguire la preda e non allentare la corsa.

LACHETE Senza dubbio.

SOCRATE Vuoi che invitiamo a questa caccia anche Nicia, se ha maggiori risorse di noi?

LACHETE [194c] Sì, come no?

SOCRATE Vieni, Nicia, aiuta i tuoi amici che sono sconvolti dal turbine delle difficoltà del discorso, se sei in grado. considera, infatti, come priva di via d'uscita sia la nostra situazione; definendo ciò che tu ritieni sia il coraggio, liberaci dalla difficoltà e conferma tu stesso con un discorso ciò che pensi.

NICIA Mi sembra che da tempo, Socrate, non definiate bene il coraggio, poiché non fate un uso corretto del discorso che già più volte ti ho sentito esprimere.

SOCRATE Quale discorso, Nicia?

NICIA [194d] Più volte ti ho sentito dire che ciascuno di noi è buono in ciò che conosce e cattivo, invece, in ciò in cui è ignorante.

SOCRATE Hai ragione, Nicia, per Zeus.

NICIA È chiaro che, se chi è coraggioso è buono, è anche sapiente

SOCRATE Hai sentito, Lachete?

LACHETE Sì, certo, ma non capisco cosa intenda dire.

SOCRATE Io, invece, credo di capire e mi pare che egli intenda il coraggio come una forma di sapienza.

LACHETE E quale forma di sapienza, Socrate?

SOCRATE [194e] Perché non lo domandi a lui?

LACHETE Sì, certo.

SOCRATE Vieni, Nicia, e di' a Lachete quale forma di sapienza potrebbe essere il coraggio, secondo il tuo discorso. Di certo non l'arte di suonare il flauto.

NICIA Assolutamente no.

SOCRATE Né l'arte di suonare la cetra.

NICIA Neppure.

SOCRATE Ma allora che sapienza è e di che cosa?

LACHETE Lo interroghi davvero bene, Socrate, e ci dica di quale scienza egli ritiene si tratti.

NICIA Si tratta, Lachete, della scienza delle cose temibili e [195a] non temibili sia in guerra sia in altre circostanze.

LACHETE Quali cose strane dice, Socrate.

SOCRATE Con quale intenzione dici ciò, Lachete?

LACHETE Che cosa? La sapienza è indipendente dal coraggio.

SOCRATE Nicia sostiene il contrario.

LACHETE No, per Zeus, parla a vanvera.

SOCRATE Ebbene, istruiamolo e non ingiuriamolo.

NICIA Sì, ma mi pare, Socrate, che Lachete desideri che anch'io figuri non dire nulla, poiché a lui poco fa è capitato [195b] così.

LACHETE Va bene, Nicia, tenterò di dimostrarlo, dato che tu non dici nulla. Nelle malattie, forse che i medici non conoscono le cose temibili? o ti sembra che le conoscano i coraggiosi? o tu chiami i medici coraggiosi?

NICIA No di certo.

LACHETE E neppure, credo, i contadini. Eppure costoro conoscono le cose temibili nell'agricoltura e tutti gli altri artigiani conoscono ciò che è temibile e non temibile [195c] nelle loro arti, costoro, però, non sono per nulla coraggiosi.

SOCRATE Che cosa ti sembra che dica Lachete, Nicia? Sembra che dica qualcosa.

NICIA Sì, dice qualcosa, ma non la verità.

SOCRATE Cosa allora?

NICIA Dice di credere che i medici, riguardo ai malati,

sappiano definire meglio ciò che è sano e ciò che è malato. Essi sanno questo solo; se, poi, per qualcuno lo stare bene sia più temibile del soffrire, credi, Lachete, che i medici lo sappiano? O non credi che per molti sarebbe meglio non riprendersi che riprendersi dalla malattia? Dimmi questo: [195d] tu sostieni che per tutti sia meglio vivere e che non per molti sia meglio morire?

LACHETE Sì, lo credo.

NICIA E credi temibili le stesse cose per coloro che traggono un vantaggio dal vivere e per coloro che lo traggono dal morire?

LACHETE No.

NICIA Ma tu concedi di conoscere ciò ai medici o a qualche altro artigiano, ma non ad un esperto delle cose temibili e non temibili, che io chiamo coraggioso?

SOCRATE Capisci ciò che dice, Lachete?

LACHETE [195e] Sì, chiama coraggiosi gli indovini; chi altro potrà sapere per chi è meglio vivere o morire? Eppure, Nicia, concordi di essere un indovino o né un indovino né un uomo coraggioso?

NICIA Che cosa? Credi d'altra parte che ad un indovino giovi conoscere ciò che è temibile e ciò che non lo è?

LACHETE Certo, a chi altro se no?

NICIA Molto di più a chi dico io, carissimo; poiché un indovino deve conoscere soltanto i segni del futuro, se ad uno capiterà la morte, se una malattia, se la perdita delle ricchezze, [196a] se una vittoria, se una sconfitta in guerra o in qualche altra gara; ma per quale motivo si addice più ad un indovino che a chiunque altro giudicare se per qualcuno sia meglio soffrire o non soffrire?

LACHETE Io, però, Socrate, non capisco che cosa intenda dire. È chiaro che né un indovino, né un medico, né alcun altro è colui che egli chiama coraggioso, tranne che egli non

lo consideri un dio. A me pare che Nicia [196b] non voglia confessare di non dire nulla, ma si rigira su e giù nascondendo la propria difficoltà; eppure anche noi, tu ed io, poco fa saremmo stati in grado di rigirarci, se avessimo voluto dare l'impressione di non essere in contraddizione con noi stessi. Se i nostri discorsi fossero stati pronunciati in tribunale, avrebbe qualche ragione a comportarsi così; ma ora per quale motivo, in una riunione di questo tipo, inutilmente, ci si dovrebbe fare belli con vuoti discorsi?

SOCRATE Neppure a me sembra il caso, Lachete; ma consideriamo che Nicia creda di dire qualcosa e dica ciò non solo per parlare. Domandiamogli, dunque, che cosa pensa, e se ci pare che dica qualcosa, conveniamo con lui, altrimenti istruiamolo.

LACHETE Socrate, fai tu, se vuoi, una domanda; io forse ne ho già fatte abbastanza.

SOCRATE Nulla me lo impedisce; sarà comune per te e per me il fare domande.

LACHETE Certo.

SOCRATE Dimmi, Nicia – o meglio, dicci; io e Lachete [196d] condividiamo il discorso – tu sostieni che il coraggio sia la scienza delle cose temibili e non temibili?

NICIA Sì.

SOCRATE Non è proprio di ogni uomo conoscere ciò, dato che né un medico né un indovino lo conosceranno né saranno coraggiosi, se non aggiungono anche questa scienza; non è forse questo quello che dici?

NICIA Questo, certo.

SOCRATE Come dice il proverbio, in verità, non ogni scrofa potrebbe conoscere ciò né diventare coraggiosa.

NICIA A me pare_ di no.

SOCRATE [196e] È chiaro, Nicia, che tu non credi che la

scrofa crommionia[16] sia stata coraggiosa. E non lo dico per scherzo, ma ritengo che chi fa discorsi di questo genere non possa accettare il coraggio da alcun animale o acconsentire che possa essere così sapiente che quelle cose che pochi uomini sanno, a causa delle difficoltà ad impararle, queste le conoscano un leone o una pantera o un cinghiale; ma è inevitabile che chi sostiene che il coraggio sia ciò che dici tu, dica che un leone, un cerbiatto, un toro, una scimmia siano per natura uguali in rapporto di coraggio.

LACHETE [197a] Per gli dèi, parli proprio bene, Socrate. Rispondici su questo punto, Nicia, in tutta sincerità, se ritieni che le belve siano più sapienti di noi, esse che tutti noi consideriamo coraggiose, oppure, opponendoti a tutti, hai l'ardire di non chiamarle coraggiose?

NICIA In verità, Lachete, io non chiamo coraggiosi né gli animali né alcun altro essere che, per ignoranza, non tema ciò che è temibile, ma intrepido e stolto; o forse credi [197b] che io chiami coraggiosi tutti i bambini che, per ignoranza, non hanno paura di nulla? credo che il non aver paura e l'essere coraggiosi non siano la stessa cosa. E credo, inoltre, che in ben pochi risiedano coraggio e prudenza e che anzi nella maggior parte di uomini, donne, bambini ed animali risiedano tracotanza, audacia, intrepidezza accompagnata da sconsideratezza. ciò che tu e molti altri definite coraggioso, io [197c] lo definisco tracotante, è coraggioso, invece, ciò che è intelligente ed è appunto ciò di cui parlo.

LACHETE Guarda, Socrate, come si fa bello – così crede – col suo discorso; coloro che tutti concordemente ritengono coraggiosi, egli cerca di privarli di tale onore.

NICIA Non te davvero, Lachete, non temere; dico, infatti, che tu sei sapiente ed anche Lamaco,[17] dato che siete coraggiosi, e così molti altri ateniesi.

LACHETE Pur avendo da parlare, non obietterò nulla, affinché tu non dica che davvero sono del demo di Essone.[18]

SOCRATE [197d] Non parlare, Lachete; mi pare, infatti, che non ti sia accorto che egli ha appreso questa scienza da Damone, nostro amico, e che Damone sia molto amico di Prodico,[19] il quale, tra i sofisti, sembra distinguere nel modo migliore tali nomi.

LACHETE Ad un sofista si addice, Socrate, inventare con arguzia molte cose più che ad un uomo che la città ritiene sia degno di essere eletto come capo.

SOCRATE [197e] Ad uno che presiede a grandi attività conviene, beato amico, essere partecipe di grandissima intelligenza; e mi sembra che Nicia sia degno di essere preso in considerazione, per sapere in quale direzione guardando ponga questo nome, il coraggio.

LACHETE Esaminalo tu, Socrate.

SOCRATE Sto per farlo, ottimo amico; non credere che ti congederò dalla partecipazione al nostro discorso, ma presta attenzione ed esamina con noi ciò che è stato detto.

LACHETE Se lo credi necessario, sia così.

SOCRATE Certo che lo credo. Tu, invece, Nicia, dicci di nuovo [198a] dal principio: sai che all'inizio del discorso consideravamo il coraggio come parte della virtù?

NICIA Certo.

SOCRATE Ebbene, anche tu rispondi come se si trattasse di una parte, dato che ci sono anche altre parti, le quali si chiamano tutte quante virtù?

NICIA Come no?

SOCRATE Affermi anche tu ciò che affermo io? Io chiamo virtù, oltre al coraggio, la temperanza, la giustizia e altre qualità del genere. Tu no?

NICIA [198b] Sì, certo.

SOCRATE Su questo punto siamo d'accordo; consideriamo, invece, le cose temibili e non temibili, facendo

attenzione che tu non le ritenga una cosa e noi un'altra. Ti diremo che cosa pensiamo noi; se tu non sei d'accordo ce lo spiegherai. Noi crediamo che sia temibile ciò che procura paura, non temibile, al contrario, ciò che non la procura – procurano paura non i mali presenti o passati, ma quelli futuri; la paura è, infatti, l'attesa di un male futuro – non sembra giusto anche a te, Lachete?

LACHETE [198c] Certo, Socrate.

SOCRATE Tu, Nicia, stai sentendo quello che diciamo, che sono temibili i mali futuri, non temibili quelli che non saranno mali o che saranno beni; parli così o in un altro modo di ciò?

NICIA Così.

SOCRATE E tu chiami coraggio la scienza di queste cose?

NICIA Certamente.

SOCRATE Esaminiamo anche il terzo punto, per vedere se siamo d'accordo.

NICIA Di che cosa si tratta?

SOCRATE [198d] Te lo dirò. A me e a costui pare che in ciò in cui v'è scienza, non ci sia una scienza del passato, così da sapere come una cosa è avvenuta, una scienza del presente, così da sapere come avviene e un'altra su come potrebbe accadere nel modo migliore e su come accadrà ciò che non è ancora, ma una medesima scienza. Ad esempio, riguardo alla buona salute, in tutti i tempi, nessun'altra scienza, se non la medicina, la quale è una sola, osserva ciò che è accaduto, ciò che accade e ciò che accadrà, [198e] nel modo in cui accadrà; e quanto ai prodotti della terra, l'agricoltura ha lo stesso ruolo; quanto alle vicende militari, voi stessi potreste testimoniare che la strategia si occupa al meglio di tutto il resto e di ciò che accadrà, né crede di doversi servire della mantica, ma di doverla comandare, in quanto conosce meglio [199a] le vicende militari, quelle che

accadono e che accadranno; e la legge comanda non che l'indovino dia ordini al comandante, ma il comandante all'indovino. Diremo ciò, Lachete?

LACHETE Lo diremo.

SOCRATE E poi? Tu, Nicia, confermi con noi che la medesima scienza riguarda le cose future, presenti e passate?

NICIA Certo, Socrate, a me pare così.

SOCRATE Ebbene, ottimo amico, il coraggio è scienza [199b] delle cose temibili e non temibili, come dici tu; non è così?

NICIA Certo.

SOCRATE Siamo d'accordo sul fatto che le cose temibili e quelle non temibili siano le une i beni futuri, le altre i mali futuri.

NICIA È vero.

SOCRATE La medesima scienza riguarda le stesse cose, quelle future e quelle che possono accadere in ogni tempo.

NICIA È così.

SOCRATE In verità il coraggio non è soltanto scienza di quelle temibili e non temibili: non è soltanto conoscenza dei beni e dei mali futuri, ma di quelli presenti, passati [199c] e di ogni tempo, come le altre scienze.

NICIA Pare logico.

SOCRATE Del coraggio ci hai detto pressappoco la terza parte, eppure noi domandiamo che cos'è il coraggio nella sua totalità. Ed ora, come mi pare, secondo il tuo discorso, il coraggio non è soltanto scienza delle cose temibili e non temibili, ma quasi potrebbe essere scienza di tutti i beni e mali di ogni tempo, come [199d] ha mostrato ora il tuo discorso. Dici di cambiare idea, oppure che cosa, Nicia?

NICIA Credo di sì, Socrate.

SOCRATE Ti sembra, divino, che un tale uomo potrebbe

mancare della virtù, se conoscesse di tutti i beni di ogni tempo come avvengono, avverranno e sono avvenuti, e dei mali ugualmente? E credi che un tale uomo potrebbe essere bisognoso di temperanza o giustizia o santità, essendo il solo cui si addice guardarsi attentamente dalle cose temibili e [199e] non temibili riguardo a dèi ed uomini e che sa procurarsi i beni e comportarsi rettamente?

NICIA Mi sembra che tu dica bene, Socrate.

SOCRATE Ciò che hai detto, Nicia, non potrebbe essere una parte della virtù, ma virtù tutta intera.

NICIA È evidente.

SOCRATE Tuttavia dicevamo che il coraggio è una delle parti della virtù.

NICIA Lo dicevamo.

SOCRATE Ma da ciò che si è detto ora, non pare vero.

NICIA Non pare.

SOCRATE Non abbiamo ancora trovato, però, Nicia, che cos'è il coraggio.

NICIA Sembra di no.

LACHETE In verità, caro Nicia, io credevo che l'avresti trovato, [200a] dato che mi disprezzavi quando rispondevo a Socrate; nutrivo davvero grande speranza che l'avresti trovato grazie alla sapienza di Damone.

NICIA è bene, Lachete, che tu creda che non ha importanza se prima hai dato l'impressione di non sapere nulla del coraggio ed è bene, invece, che consideri se anch'io darò la stessa impressione; inoltre, come pare, sia a te sia a me non importa di non sapere nulla di ciò che ad un uomo che creda di essere qualcosa convenga conoscere. Mi sembra [200b] che tu ti occupi di una questione puramente umana e non guardi in te stesso ma negli altri; io, invece, credo di aver parlato in modo appropriato degli argomenti di cui ora

discorrevamo, e se qualcosa non è stato esposto esaurientemente, sarà corretto dopo anche grazie a Damone – che tu credi di deridere, senza averlo neppure visto – e ad altri; e quando ti avrò confermato queste teorie, te le spiegherò e non te ne priverò; mi pare [200c] che tu debba imparare molto.

LACHETE Sei davvero sapiente, Nicia. Tuttavia consiglio a Lisimaco e Melesia di lasciar andare via me e te dal dibattito sulla educazione dei figli, ma non Socrate, come dicevo fin dal principio; se anch'io avessi dei figli della medesima età, mi comporterei allo stesso modo.

NICIA Anch'io sono d'accordo; se Socrate vuole occuparsi dei ragazzi, non si deve cercare nessun altro. Sì, perché [200d] anch'io con molto piacere gli affiderei Nicerato, se volesse, ma tutte le volte che glielo ricordo, mi presenta altri, perché lui non vuole. Vedi, Lisimaco, se Socrate ascolta di più te.

LISIMACO È giusto, Nicia, dato che anch'io per lui vorrei fare molte cose che non per molti altri vorrei fare. Cosa dici, Socrate? Acconsentirai e ti darai da fare a che i nostri ragazzi diventino quanto migliori possibile?

SOCRATE [200e] Sarebbe davvero terribile, Lisimaco, non voler prendersi cura di uno, affinché diventi quanto migliore possibile. Se, dunque, nei discorsi fatti poco fa, io ho dato l'impressione di sapere, mentre voi due non sapevate, sarebbe giusto spingermi particolarmente a questo compito, ma ora, nonostante ciò, ci troviamo in difficoltà; per quale motivo dovrebbe essere scelto uno di noi? A me pare [201a] che non ci sia nessuno da scegliere, ma poiché le cose stanno così, considerate quale consiglio sembra che vi dia. io credo necessario, amici – che nessuno tradisca il nostro discorso –, che tutti noi insieme cerchiamo per noi stessi un maestro ottimo – ci serve, infatti –, e poi anche per i nostri figli, senza alcun risparmio di ricchezze o altro. Ma consiglio di non

rimanere nella situazione attuale. Se qualcuno ci deriderà perché, [201b] alla nostra età, crediamo conveniente frequentare dei maestri, credo che si debba fare appello a omero, che disse che «la vergogna non è buona in un uomo bisognoso».[20] E nel caso in cui qualcuno ci obietti qualcosa, lasciando perdere, ci occuperemo insieme di noi e dei nostri figli.

LISIMACO Mi piace, Socrate, ciò che dici; desidero proprio imparare insieme ai ragazzi, con tanto più ardore quanto più sono vecchio. E tu fa' così: domani [201c] mattina presto vieni a casa mia e non fare altro, per decidere su ciò; quanto ad ora sciogliamo la nostra riunione.

SOCRATE Farò così, Lisimaco, e verrò da te domani, se dio vuole.

1. Lisimaco era figlio di Aristide, il quale ricoprì importanti ruoli politici e militari durante la guerra contro i Persiani. Al contrario del padre, non si segnalò per attività politica o militare.

2. Nicia fu influente personaggio politico ateniese, attivo nell'epoca della guerra del Peloponneso. Militava nel partito aristocratico ed è noto soprattutto per la pace che prende nome da lui (421 a.C.) e per aver guidato la spedizione in Sicilia del 415-413.

3. Lachete, contemporaneo di Nicia, ebbe incarichi prevalentemente militari.

4. Melesia era figlio di Tucidide, personaggio politico di rilievo ed esponente dell'ala dei conservatori, allontanato da Atene nel 444/3. Melesia è, come Lisimaco, figura di scarso rilievo politico.

5. I demi erano i piccoli distretti in cui era suddivisa l'Attica.

6. Damone, vissuto in Atene nel V secolo a.C., fu il principale teorico greco della musica, della quale sottolineò in particolare l'alto valore pedagogico nella formazione sia individuale sia collettiva.

7. Delio è la città della Beozia in cui, nel 424 a.C., durante la guerra del Peloponneso, gli Ateniesi furono costretti ad una ritirata.

8. L'espressione καλὸς κἀγαθός è difficile da rendere, in quanto indica, secondo la mentalità greca, la superiorità morale e spirituale dell'individuo, che si riflette anche, esteriormente, nella figura fisica.

9. La Caria, in Asia Minore, era terra di reclutamento, per i Greci, di soldati mercenari.

10. Nicia allude al noto metodo socratico della "maieutica" (si veda in proposito soprattutto il *Teeteto*).

11. Il celebre statista ateniese vissuto nel VI secolo a.C. Nella cultura greca è radicata la sua immagine di uomo saggio, legata a componimenti poetici di sapore didascalico, che ci rimangono in forma frammentaria. Qui, appunto, Platone ricorda il suo verso più famoso: «invecchio sempre nuove cose imparando» (fr. 28 Gentili-Prato).

12. Platone allude ai diversi stili musicali del mondo antico, dei quali torna a discutere più diffusamente nella *Repubblica* (III 398a sgg.). Il modo ionico è, nella valutazione greca, molle e conviviale, quello lidio languido, quello dorico guerriero, quello frigio pacifico e non violento.

13. Cfr. la nota 11.

14. Omero, *Ilias* V 222-23; 272; VIII 106-108.

15. A Platea fu combattuta, nel 479 a.C., una delle principali battaglie contro i Persiani, conclusasi con la vittoria ateniese. I gerrofori, ai quali accenna qui Platone, erano reparti persiani di fanteria i cui componenti, anziché portare il più comune scudo di cuoio e metallo, erano armati del cosiddetto γέρρον, uno scudo di vimini e cuoio.

16. A Crommion, in Tessaglia, il mito collocava una leggendaria scrofa che devastava i campi e massacrava gli uomini: fu sgozzata da Teseo.

17. Uno dei capi della spedizione in Sicilia del 415-413, con Nicia ed Alcibiade.

18. Il demo di Essone era famoso nell'antichità per la litigiosità dei suoi abitanti.

19. Prodico di Ceo, appartenente alla corrente filosofica dei Sofisti, formulò la teoria razionalistica secondo cui gli dei non sono altro che la divinizzazione, da parte dell'uomo, delle forze della natura.

20. Omero, *Odyssea* XVII 347.

Λύσις / Liside

Nel Liside, *composto probabilmente nel periodo tra la morte di Socrate (399 a.C.) e il primo viaggio di Platone in Sicilia (390 a.C.), Socrate racconta di una discussione avuta dapprima con Ippotale e poi con i giovani Liside e Menesseno.*

Socrate, mentre si sta recando al Liceo, incontra un gruppo di uomini tra cui Ippotale e Ctesippo che lo invitano a unirsi a loro: sono infatti diretti verso una palestra costruita da poco. Socrate, in virtù di un dono concessogli dal dio, quello di capire subito chi ama e chi è amato, dice di aver immediatamente compreso che Ippotale deve essere innamorato di un giovinetto frequentatore di tale luogo e i suoi compagni svelano che l'oggetto del suo amore è un giovane bellissimo, Liside, deridendo il povero Ippotale in quanto, a loro dire, li ha nauseati a furia di fare il nome dell'amato e di dedicargli canti e poesie. Socrate chiede allora a Ippotale di dimostrargli se sa ciò che un innamorato deve dire al suo amato e Ippotale, per ritrosia e per pudore, ma anche perché risentito in quanto ferito nel suo orgoglio, affida a Ctesippo tale compito. Ctesippo, senza farsi pregare, ripete ciò che ha tante volte udito dalla bocca di Ippotale: le imprese degli avi di Liside, le loro ricchezze, le loro vittorie agli agoni, la presunta parentela della stirpe del giovinetto con Eracle. A questo punto Socrate riprende Ippotale che con il suo comportamento rischia di rendersi ridicolo: gli elogi all'amato, infatti, si fanno solo dopo averlo conquistato, anche perché, a farli prima, si rischia di far insuperbire l'oggetto del proprio amore, che pertanto sarà ancora più difficile da conquistare.

Convinto di ciò, Ippotale gli chiede allora suggerimenti sul modo di rivolgersi a colui che ama per entrare nelle sue grazie, ma Socrate osserva che, per dare un consiglio di questo tipo, deve prima poter discutere con Liside, quindi entra nella palestra ove vede moltissimi ragazzi, tra i quali Liside si segnala per la sua bellezza e per la sua nobiltà: egli attira l'attenzione di Menesseno, un altro giovane, e di Liside, ed entrambi vanno a sedersi vicino a lui. La discussione ha inizio, ma quasi subito Menesseno viene chiamato dal suo maestro di ginnastica ed è costretto ad alzarsi; resta dunque Liside come solo interlocutore di Socrate. Il filosofo gli domanda se suo padre e sua madre lo amino e se vogliano che sia felice: alla risposta affermativa del giovinetto, Socrate aggiunge che egli sarà pertanto libero di poter fare ciò che vuole, come ad esempio guidare il carro durante una gara o addestrare una coppia di muli, ma Liside obietta che sono quelle e moltissime altre le cose che i genitori non gli permettono di fare e che affidano a schiavi: addirittura l'educazione dello stesso Liside è compito di uno schiavo, il pedagogo. In compenso, per altre attività, quali ad esempio scrivere o leggere una lettera per conto dei genitori, Liside ha la più completa libertà nell'organizzare e gestire il proprio lavoro. Tutto ciò porta alla conclusione che ancora i genitori non lasciano fare al figlio parecchie cose perché egli non ne è in grado ma, quando lo diventerà, gli affideranno se stessi e tutto ciò che possiedono. Da questa osservazione individuale si passa a un'osservazione generale: la libertà di azione è permessa unicamente nel caso in cui si esplichi in un ambito in cui si è competenti; solo così, infatti, si potrà essere utili ai propri concittadini. Da ciò dunque, con un passaggio alquanto inaspettato, deriverebbe che il sentimento di amore nasce solo in relazione all'utilità che un individuo offre all'altro.

A questo punto ritorna Menesseno che subentra a Liside come interlocutore di Socrate e la discussione prende il suo

avvio con la dichiarazione di Socrate che afferma non esserci nulla di più bello dell'amicizia e che si dichiara favorevolmente colpito e anche un po' invidioso per il bel rapporto instauratosi fra Liside e Menesseno: essa poi si sposta su un altro punto, che èpoi quello centrale dell'intero dialogo, cioè il tema dell'amicizia, cosa essa sia e chi sia l'amico. Dopo alcuni approcci che però Socrate dimostra essere facilmente confutabili – notevole è quello che ritroveremo nell'Inferno *dantesco e che vuole una cosa sola amore e amicizia, perché se qualcuno ama qualcun altro diventa amico dell'amato che dovrà giocoforza ricambiare quell'amore e quell'amicizia, tesi che si può facilmente contestare con il ricorso alla miriade di casi di amore non corrisposto – i due provano a seguire questo ragionamento, sulla base di un passo dell'*Odissea *che dice: «il dio conduce sempre il simile verso il simile»* (xvii *218), mentre Liside li ascolta con somma attenzione: l'amicizia è un dono divino che fa sì che persone simili si avvicinino l'una all'altra ed entrino in relazione tra loro. Però, obietta Socrate, che senso ha un'amicizia fondata su questi presupposti, dal momento che non può esserci un reciproco scambio, se due persone hanno le stesse caratteristiche e capacità? Non è forse vero, inoltre, che il malvagio è nemico e non amico del malvagio da cui non può ricevere che danno?*

Forse allora l'amicizia, come afferma Esiodo nelle Opere e i giorni *– «il vasaio odia il vasaio, l'aedo odia l'aedo e il mendicante odia il mendicante» (vv. 25-26) – è l'esatto contrario, cioè nasce grazie all'opposizione che fa sì che ogni cosa ami ciò che le è opposto: ma allora il giusto sarà amico dell'ingiusto, l'amico del nemico, il saggio dell'intemperante? Evidentemente neppure questa è la strada corretta da seguire.*

Per determinare cosa sia l'amicizia si può dunque provare a seguire questo ragionamento: posto che vi siano tre categorie, il buono, il cattivo e ciò che non è né buono né cattivo, se il bello è il buono, di conseguenza amico del bello e del buono è ciò che

non è né bello né buono, dal momento che, sulla base dei ragionamenti precedenti, né il buono può essere amico del buono, né il cattivo del cattivo, né il buono del cattivo. Per spiegare un ragionamento apparentemente così tortuoso, Socrate ricorre a un esempio: chi è sano non è amico del medico, vista la sua buona salute, mentre il malato, a causa della sua malattia, ricorre alla medicina che è cosa utile e buona, laddove la malattia è un male e il corpo in quanto corpo non è né buono né cattivo. Quindi ciò che non è né cattivo né buono diviene amico del buono per la presenza di un male e questo avviene prima che esso sia diventato del tutto cattivo per la presenza di questo male perché, una volta diventato cattivo, non potrebbe essere ancora amico del bene. Tuttavia tale ragionamento non definisce cos'è l'amicizia, bensì ciò a cui tendono le amicizie, dunque bisogna procedere nella ricerca.

L'amicizia potrebbe allora essere basata non sulla somiglianza ma sull'affinità, esisterebbe cioè un legame di parentela tra chi desidera una cosa e la cosa desiderata che è in un certo senso propria di chi la desidera, anche se egli al momento ne è privo. Ponendo la questione in questi termini, tuttavia, affine diventa sinonimo di simile e si ritorna quindi al problema iniziale.

L'intervento dei pedagoghi di Menesseno e Liside pone bruscamente fine alla discussione che non arriva pertanto a una definizione positiva dell'amicizia, dunque il Liside *è un dialogo "aporeutico", poiché si limita a confutare le opinioni correnti senza dare soluzione al problema. Il dialogo ruota intorno ai due sentimenti forse più forti nell'uomo, quello dell'amore e quello dell'amicizia, ma ciò che spicca è qui il ruolo della filosofia, cioè di quell'amore per il sapere che porta a interrogarsi sul perché di sentimenti, azioni ed eventi, strumento unico di ricerca della sapienza, il cui possesso è aspirazione continua del filosofo.*

Rosa Maria Parrinello

[203a] Percorrevo la strada esterna alle mura, sotto le mura stesse, dall'Accademia[1] direttamente al Liceo.[2] Quando fui all'altezza della porticella dove si trovava la fontana di Panopo, lì incontrai Ippotale,[3] figlio di Ieronimo, Ctesippo[4] del demo di Peania e altri giovani fermi in gruppo insieme a costoro. Ippotale, appena mi vide avvicinarmi, disse: «Socrate, dove vai e [203b] da dove vieni?»

«Dall'Accademia vado direttamente al Liceo», risposi io.

«Ma vieni qui, direttamente da noi. Perché non cambi strada? Ne vale la pena», disse egli.

«Dove mi inviti e da chi di voi?», domandai io.

«Qui», rispose, mostrandomi un recinto davanti al muro e una porta aperta: «qui passiamo il tempo noi e molti altri bei giovani».

[204a] «Cos'è questo luogo e come passate il tempo?»

«È una palestra costruita da poco. Per lo più passiamo il tempo in discussioni, di cui ti renderemmo volentieri partecipe», rispose.

«E fate bene: ma chi insegna qui?», domandai.

«Un tuo amico e ammiratore: Micco»,[5] rispose.

«Per Zeus, non è certo un uomo da poco, ma un valente sofista», osservai.

«Vuoi seguirci per vedere chi c'è dentro?», chiese Ippotale.

[204b] «Prima ascolterei volentieri per quale motivo devo entrare e chi è il bello», chiesi a mia volta.

«Ognuno di noi la pensa diversamente, Socrate», rispose egli.

«Per te chi è, Ippotale? Dimmelo».

Interrogato su questo arrossì e io dissi: «Ippotale, figlio di Ieronimo, non dirmi più se ami qualcuno o no: so che non solo sei innamorato, ma ti sei spinto molto oltre nell'amore. Nelle altre cose io non valgo [204c] e non servo a molto, ma questo dono ho ricevuto dal dio, la capacità di capire subito chi ama e chi è amato».

Udendo queste parole egli arrossì ancora di più e Ctesippo disse: «È bello che tu arrossisca, Ippotale, e che tu esiti a dire a Socrate quel nome; ma se egli si intrattiene anche poco con te, sarà sfinito sentendotelo ripetere un numero infinito di volte. Socrate, egli ha intronato [204d] e riempito le nostre orecchie con il nome di Liside: e se poi beve ci è facile, quando ci svegliamo dal sonno, credere di sentire il nome di Liside. E quanto dice a parole, anche se terribile, non è così terribile come quando tenta di rovesciare su di noi poesie e prose. E ciò che è ancora più terribile è il fatto che canti al suo amato con voce incredibile, voce che noi dobbiamo ascoltare e sopportare. Ora invece, interrogato da te, arrossisce».

[204e] «Liside è un giovane, a quanto pare: lo intuisco dal fatto che, sentendone il nome, non lo conosco», osservai.

«Infatti non lo chiamano molto con il suo nome ma è ancora chiamato con il nome del padre che è molto conosciuto, perciò so bene che non puoi ignorare l'aspetto di quel ragazzo, poiché è in grado di farsi notare solo per questo», disse.

«Mi si dica di chi è figlio», chiesi.

«È il figlio maggiore di Democrate del demo di Aissone» disse.

«Bene, Ippotale, che amore nobile e giovane da ogni punto di vista hai trovato! Su, mostra anche a me ciò che [205a] mostrerai a costoro, perché io veda se sai ciò che un innamorato deve dire del suo amato di fronte a lui stesso e

agli altri», osservai.

«Ma Socrate, perché dai peso a come parla costui?», chiese Ippotale.

«Neghi di amare il giovane di cui costui parla?», domandai.

«No, ma nego di comporre poesie e prose per l'amato», rispose.

«Non sta bene, ma farnetica e delira», disse Ctesippo.

Io chiesi: «Ippotale, non ti chiedo di ascoltare qualche verso o qualche canto, se ne hai composti per il giovinetto, ma il tuo pensiero, per vedere in quale modo ti comporti con l'amato».

«Te lo dirà costui: infatti lo sa bene e se ne ricorda se, come afferma, è rimasto assordato a furia di ascoltarmi».

«Per gli dèi, me ne ricordo bene, poiché sono cose ridicole, Socrate. Infatti esser innamorato e dedicare le proprie attenzioni a un giovane [205c] in particolare senza sapergli dire nulla di ciò che anche un bimbo non saprebbe dirgli, non è ridicolo? Ciò che la città tutta canta di Democrate e di Liside, nonno del ragazzo, e di tutti i suoi antenati, le loro ricchezze, i loro allevamenti di cavalli, le vittorie pitiche, istmiche e nemee[6] con quadrighe e cavalli da corsa, questo egli compone e declama, e cose ancora più antiche di queste. Ultimamente infatti ci raccontava in un poema l'ospitalità data a Eracle, cioè che un loro antenato [205d] aveva accolto Eracle per la sua parentela con lui, giacché anche lui era nato da Zeus e dalla figlia del capostipite del demo, racconti, questi e molti altri simili, che fanno le donne anziane, Socrate. Questo è ciò che costui, dicendo e cantando, ci costringe ad ascoltare». Tali furono le parole di Ctesippo.

E dopo aver udito ciò, così dissi: «Ridicolo Ippotale, componi e canti un encomio indirizzato a te prima di aver vinto?»

«Ma non è per me, Socrate, che io compongo e canto», ribatté.

«Tu credi di no», incalzai.

«Come stanno le cose?», chiese.

[205e] «Questi canti sono indirizzati a te più che a tutti gli altri perché, se tu conquisti un tale amato, le tue parole e i tuoi canti saranno per te un onore e saranno realmente encomi per un vincitore, in quanto tu hai conquistato un tale amato; se invece questi ti sfugge, quanto più ampi sono stati i tuoi elogi dell'amato, tanto più tu risulterai ridicolo, [206a] privato di una conquista tanto importante. Dunque, amico mio, chi è sapiente in amore non loda l'amato prima di averlo conquistato, poiché teme il futuro e come andrà a finire. Nel contempo i belli, quando qualcuno li loda e li esalta, si colmano di superbia e di orgoglio. O forse non credi che sia così?»

«Sì», disse.

«E più sono orgogliosi, non sono più difficili da conquistare?»

«È naturale».

«Come ti sembrerebbe un cacciatore se, cacciando, spaventasse e rendesse più difficile da catturare la selvaggina?»

[206b] «Evidentemente un inetto».

«Ed è una grande rozzezza servirsi di parole e canti non per ammansire ma per inselvatichire: non è così?»

«Mi pare di sì».

«Bada allora di non procurarti tutti questi rimproveri per la tua poesia, Ippotale. Eppure io credo che tu non ammetteresti che un uomo che danneggi se stesso con la poesia sia un buon poeta, dal momento che arreca danno a se stesso».

«No, per Zeus, perché sarebbe del tutto privo di logica. Ma è per questo, [206c] Socrate, che ti consulto, e se puoi, consigliami quali parole si devono dire o cosa si deve fare per diventare gradito all'amato», così mi pregò.

«Non è facile dirlo: ma se tu volessi farlo venire a discutere con me, forse potrei dimostrarti ciò che bisogna dirgli al posto delle parole e dei canti che costoro dicono tu gli rivolgi», dissi io.

«Ma non è difficile. Infatti se entri con Ctesippo e ti siedi a discutere, credo che egli si avvicinerà a te – d'altronde è molto amante delle discussioni, [206d] Socrate, e inoltre, poiché si celebra la festa di Ermes,[7] si sono riuniti nel medesimo luogo i giovinetti e i bambini –, dunque ti si avvicinerà. E se ciò non si verifica, egli è amico di Ctesippo per via del cugino di costui, Menesseno,[8] di cui è il più caro amico. Dunque che Ctesippo lo chiami, se non si avvicina da sé», ribatté Ippotale.

«Bisogna fare così», dissi. E nel contempo, [206e] preso Ctesippo, entrai nella palestra e gli altri ci seguirono.

Entrati, trovammo lì che i bambini avevano terminato i sacrifici, e giocavano con gli astragali,[9] poiché la cerimonia era quasi finita, ed erano tutti ben vestiti. Dunque i più giocavano fuori, nel cortile, alcuni in un angolo dello spogliatoio giocavano a pari e dispari con moltissimi astragali che tiravano fuori da dei loro cestini; altri, invece, stavano loro attorno osservandoli. Tra di essi c'era anche Liside: incoronato, stava in piedi tra i bambini [207a] e i giovinetti e si segnalava per il suo aspetto, degno non solo della sua fama di bel ragazzo, ma anche di eccellente. E noi ci sistemammo in disparte sedendoci all'angolo opposto – perché da quella parte c'era tranquillità – e ci mettemmo a discutere tra noi. Ebbene, voltandosi spesso, Liside ci osservava, ed era chiaro che desiderava avvicinarsi, ma intanto era imbarazzato e non osava accostarsi a noi da solo;

poi dal cortile entrò Menesseno [207b] in una pausa dal gioco e, non appena vide me e Ctesippo, venne a sedersi vicino a noi. Dunque, vistolo, Liside lo seguì e si mise a sedere vicino a lui. Allora anche gli altri si avvicinarono e Ippotale, quando vide che molti ci stavano intorno, si nascose in piedi dietro di loro, là dove pensava che Liside non potesse vederlo, perché temeva di infastidirlo, e restò così ad ascoltare.

Io allora guardai Menesseno e gli chiesi: «Figlio di Demofonte, chi di voi è più grande d'età?»

«Possiamo discuterne», rispose.

«E dunque si dovrebbe discutere anche su chi dei due è più nobile», [207c] dissi io.

«Certo» rispose.

«E allo stesso modo su chi è più bello», continuai.

Entrambi risero.

Io continuavo: «Non domanderò chi di voi due è più ricco perché siete amici. O no?»

«E molto», dissero.

«Dunque si dice che le cose degli amici siano comuni, sicché in questo non sarete differenti, se dite la verità sulla vostra amicizia», dissi.

Assentirono.

[207d] Dopo questo scambio di battute cercavo di chiedere chi dei due fosse più giusto e più sapiente; quindi nel frattempo giunse uno che fece alzare Menesseno, dicendo che il maestro di ginnastica lo chiamava: credo che stesse celebrando un rito. Egli pertanto se ne andò e io domandai a Liside: «Liside, ti amano molto tuo padre e tua madre?» «Certo», rispose. «Non vorrebbero dunque che tu fossi quanto mai felice?» [207e] «E come no?» «E ti sembra che sia felice un uomo che sia schiavo e non possa fare ciò che desidera?» «Per Zeus, non mi sembra proprio», disse.

«Allora se tuo padre e tua madre ti amano e desiderano che tu sia felice, è chiaro che si danno premura in ogni modo perché tu sia felice». «Come no?», disse. «Dunque ti permettono di fare ciò che vuoi senza rimproverarti e impedirti di fare ciò che desideri?» «No per Zeus, Socrate, mi impediscono moltissime cose». «Come dici? Pur volendo che tu sia felice ti impediscono [208a] di fare ciò che vuoi? Dimmi questo: se tu desiderassi salire su uno dei carri di tuo padre prendendo le briglie, quando c'è una gara, non te lo permetterebbero, anzi te lo impedirebbero?», domandai. «Per Zeus, no che non lo permetterebbero», rispose. «E a chi lo permetterebbero?», chiesi. «C'è un auriga che riceve da mio padre un compenso», fu la sua risposta. «Come dici? Permettono a uno prezzolato di fare quello che vuole con i cavalli più che a te, e per giunta [208b] lo pagano per questo?» «E allora?», domandò. «Ma, credo, affidano a te di guidare la coppia di muli e, se volessi prendere la frusta per batterli, lo permetterebbero». «E come potrebbero mai permetterlo?», disse. «E allora? Nessuno può batterli?», obiettai. «Può farlo il mulattiere», disse. «È uno schiavo o un uomo libero?» «Uno schiavo», rispose. «A quanto pare tengono dunque in maggior conto uno schiavo rispetto a te che sei loro figlio, preferiscono affidare più a lui che a te le loro cose e gli lasciano fare quel che vuole mentre a te [208c] lo impediscono? Dimmi ancora questo: ti lasciano almeno guidare te stesso o neppure questo ti affidano?» «Come, affidarmelo?», chiese. «Allora qualcuno ti guida?» «Sì, il pedagogo»,[10] rispose. «È forse uno schiavo?» «E allora? È nostro», disse. «È strano che, pur essendo libero, tu sia guidato da uno schiavo. Ma in quali azioni questo pedagogo ti guida?», chiesi. «Senza dubbio conducendomi dal maestro», rispose. «E non è forse vero che anche i maestri [208d] ti comandano?» «Certo». «Allora tuo padre vuole importi moltissimi padroni e comandanti. E dunque, quando

arrivi a casa da tua madre ella, perché tu sia felice, ti lascia fare ciò che vuoi della lana e del telaio, quando tesse? Non ti impedisce certo di toccare la spatola, o la spola o qualche altro strumento per la lavorazione della lana». Ed egli ridendo disse: «Per Zeus, Socrate, [208e] non solo me lo impedirebbe, ma mi picchierebbe anche, se li toccassi». «Per Eracle, hai forse fatto un torto a tuo padre o a tua madre?» «No, per Zeus», rispose.

«Ma in cambio di che ti impediscono in modo così terribile di essere felice e di fare quello che vuoi e ti fanno crescere per tutto il giorno sempre schiavo di qualcuno e, in una parola, senza che tu possa fare nulla di ciò che desideri? Sicché, a quanto pare, tu non trai vantaggio alcuno dalle tue ricchezze che sono così cospicue, ma tutti [209a] le governano più di te, né tu governi il tuo corpo così nobile, ma anche questo lo governa e lo cura un altro. Tu, invece, Liside, non comandi su nessuno e non fai nulla di ciò che desideri». «No, perché non ne ho ancora l'età, Socrate», disse. «Figlio di Democrate, non è questo a impedirlo, perché c'è almeno una cosa, come credo, che tuo padre e tua madre ti affidano e non aspettano che tu ne abbia l'età. Infatti quando vogliono che sia letta loro o scritta per loro qualche lettera, sei tu, [209b] credo, il primo in casa cui commissionano questo compito. O no?» «Certo», rispose. «Dunque in questo caso tu puoi cominciare a scrivere la lettera che vuoi, e così pure capita per la lettura. E se prendi la lira, come credo, né tuo padre né tua madre ti impediscono di tendere e allentare la corda che vuoi e di toccarla e di farla vibrare con il plettro. O te lo impediscono?» «No di certo». «Dunque, Liside, quale mai sarebbe il motivo per cui in questi casi [209c] non ti pongono impedimenti mentre lo fanno nei casi di cui parlavamo poco fa?» «Credo perché queste cose le conosco e quelle no», disse. «Bene, carissimo: dunque tuo padre non aspetta l'età per affidarti tutti i suoi

beni, ma nel giorno in cui ti considererà più saggio di lui, allora ti affiderà se stesso e quanto possiede», osservai. «Lo credo», disse. «E sia: allora? Il tuo vicino non seguirà nei tuoi confronti la stessa regola di tuo padre? [209d] Credi che ti affiderà la propria casa da amministrare quando ti riterrà più saggio di lui nell'amministrazione di una casa o la dirigerà lui stesso?», continuai. «Credo che l'affiderà a me». «E allora? Credi che gli Ateniesi non ti affideranno le proprie cose quando si renderanno conto che sei abbastanza saggio?» «Sì». «Per Zeus, e il Gran Re?[11] Preferirebbe affidare al proprio figlio maggiore, a cui spetta il regno dell'Asia, l'incarico di mettere quello che vuole nel brodo, [209e] mentre la carne cuoce, o a noi se, recatici da lui, gli mostrassimo di essere più bravi di suo figlio nella preparazione del cibo?» «A noi, è chiaro», rispose. «E a suo figlio non permetterebbe di fare neppure una piccola aggiunta mentre a noi, anche se volessimo aggiungere sale a manciate, lo permetterebbe». «E come no?» «E se suo figlio avesse male agli occhi, glieli lascerebbe toccare, [210a] se non lo ritenesse un medico, o glielo impedirebbe?» «Glielo impedirebbe». «Se invece ritenesse noi esperti di medicina, anche se volessimo aprirgli gli occhi e cospargerli di cenere, credo non lo impedirebbe, considerandoci competenti». «Dici il vero». «E allora non affiderebbe anche a noi più che a se stesso e al proprio figlio tutto il resto in cui noi apparissimo ai suoi occhi più sapienti di loro?» «Necessariamente, Socrate», rispose.

«Dunque è così, caro Liside: le cose [210b] in cui siamo saggi tutti ce le affidano, Elleni e barbari, uomini e donne, e in esse faremo ciò che vogliamo e nessuno deliberatamente ce lo impedirà, ma in esse saremo liberi, comanderemo sugli altri, saranno cose nostre e quindi ne trarremo vantaggi. Invece le cose nelle quali non saremo abili nessuno ce le affiderà per farne quel che ci pare, ma tutti [210c] ce lo

impediranno per quanto possono, non solo gli estranei ma anche nostro padre, nostra madre e coloro che ci sono ancora più vicini, e in esse dipenderemo dagli altri e ci saranno estranee, poiché non ne trarremo guadagno alcuno. Sei d'accordo che la questione stia in questi termini?» «Sono d'accordo». «Dunque allora saremo amici di qualcuno e qualcuno ci amerà in relazione a ciò in cui non potremo essere di utilità alcuna?» «No di certo», rispose. «Dunque ora né tuo padre ama te, né un altro amerà chi è inutile». «Così pare», [210d] disse «Se dunque diventi sapiente, ragazzo, tutti ti saranno amici e intimi – perché sarai utile e buono – altrimenti nessun altro, nemmeno tuo padre, tua madre e i parenti ti saranno amici. Pertanto, Liside, è possibile essere orgogliosi di sé nelle cose in cui non si sa ancora pensare?» «E come potrebbe essere?», chiese. «E se dunque hai bisogno di un maestro non sai ancora pensare». «Dici il vero». «Quindi non puoi essere capace di grandi pensieri, se sei ancora privo di pensiero». «Per Zeus, Socrate, non mi sembra», disse.

[210e] Io, dopo averlo ascoltato, mi voltai verso Ippotale e poco mancò che non commettessi un grande errore, poiché mi venne da dire: «Così, Ippotale, bisogna parlare all'amato, umiliandolo e sminuendolo e non, come fai tu, rendendolo insuperbo e colmandolo di blandizie». Però, al vederlo in ansia e turbato da ciò che si diceva, mi ricordai che voleva assistere senza che Liside si accorgesse di lui, quindi mi ripresi e [211a] mi trattenni dal rivolgergli la parola. A questo punto ritornò Menesseno e si sedette accanto a Liside, nel posto da cui si era alzato. A quel punto Liside, in modo molto fanciullesco e amichevole, di nascosto a Menesseno mi disse a voce bassa: «Socrate, di' anche a Menesseno ciò che dicevi a me poco fa».

E io risposi: «Glielo dirai tu, Liside, giacché hai prestato molta attenzione».

«Certo», disse.

«Dunque prova a ricordartelo nel modo migliore [211b] possibile, per riferirgli tutto per filo e per segno. Ma se qualcosa ti sfugge, me lo richiederai la prima volta che mi incontri» continuai io.

«Lo farò, Socrate, con molto impegno, sappilo bene. Ma digli qualcos'altro, perché io possa ascoltare fino a quando non arriva l'ora di tornare a casa», disse.

«Bisogna farlo, dal momento che me lo ordini. Ma bada di venirmi in aiuto, se Menesseno cerca di confutarmi; o non sai che è un eristico?»,[12] chiesi io.

«Sì, per Zeus, e anche abile: per questo voglio che tu discuta [211c] con lui», rispose.

«Per rendermi ridicolo?», domandai.

«No, per Zeus, ma per dargli una lezione», rispose.

«E come? Non è facile, poiché è un uomo abile, allievo di Ctesippo. Ma c'è anche lui – non lo vedi? –, Ctesippo», notai.

«Non preoccuparti di nessuno, Socrate, ma su, discuti con lui», disse.

«Bisogna discutere», così dissi.

Dunque, mentre parlavamo tra noi, Ctesippo chiese: «Perché conversate soltanto voi due e non [211d] ci coinvolgete nella discussione?»

«Ma certo, partecipate pure. Costui infatti non comprende nulla di ciò che dico, ma afferma che Menesseno crede di saperlo e mi ordina di interrogare lui», dissi io.

«E allora perché non lo interroghi?», chiese Ctesippo.

Io risposi: «Lo interrogherò. Menesseno, rispondi a ciò che ti chiedo. Fin da ragazzo io desidero una cosa come un altro ne desidera un'altra; uno desidera [211e] avere dei cavalli, un altro dei cani, uno dell'oro, un altro onori. Io invece non smanio per queste cose, mentre desidero ardentemente avere

degli amici e preferirei avere un buon amico piuttosto che la quaglia e il gallo[13] più belli che ci siano e, per Zeus, piuttosto che un cavallo o un cane – e credo proprio che preferirei di gran lunga avere un amico piuttosto che l'oro di Dario,[14] anzi piuttosto che Dario stesso – a tal punto amo l'amicizia. Quindi [212a] vedendo voi, te e Liside, sono rimasto colpito e vi considero felici perché, pur essendo così giovani, siete in grado di ottenere velocemente e con facilità questo bene e tu hai trovato molto rapidamente questo amico e lui te. Mentre io sono tanto lontano da questo bene, che nemmeno so in quale modo uno divenga amico di un altro, e proprio questo voglio domandarti, dato che ne sei esperto.

E dimmi: quando uno ama un altro, chi dei due diventa amico dell'altro, chi [212b] ama di colui che è amato o chi è amato di colui che ama? O non c'è alcuna differenza?» «A me pare che non ci sia nessuna differenza», rispose. «Come dici? Dunque se uno solo ama l'altro, diventano entrambi amici uno dell'altro?», chiesi io. «Io la penso così», rispose. «E allora? Non è possibile che chi ama non venga ricambiato da colui che egli ama?» «È possibile». «E allora? È dunque possibile che chi ama sia odiato? Talvolta, ad esempio, gli innamorati credono di subire questo dai loro amati: infatti, pur amando [212c] quanto di più non potrebbero, alcuni credono di non essere ricambiati, altri addirittura di essere odiati. Non ti sembra che sia vero?» «È del tutto vero», rispose. «Dunque in questo caso uno ama e l'altro è amato?», chiesi. «Sì». «Chi dei due quindi è amico dell'altro? Chi ama di colui che è amato, sia nel caso in cui sia ricambiato sia in quello in cui sia odiato, o chi è amato di colui che ama? O in tal caso nessuno dei due è amico dell'altro, dato che entrambi non si amano a vicenda?» «Sembra proprio [212d] così». «Dunque ciò che pensiamo ora è diverso da quanto pensavamo in precedenza: allora pensavamo che se uno dei due prova amore, entrambi sono amici, ora invece pensiamo

che nessuno dei due sia amico dell'altro, se non sono entrambi a provare amore». «È probabile», disse. «Dunque per chi ama non c'è amicizia se non è ricambiato». «No, pare». «Quindi non sono amanti dei cavalli quelli che non sono amati dai cavalli, né amici delle quaglie, dei cani o del vino o della ginnastica o della sapienza, se la sapienza non li ama. O ciascuno ama comunque [212e] queste cose che non gli sono amiche e allora il poeta che disse: "Fortunato chi ha per amici dei fanciulli e cavalli solidunguli e cani da caccia e un ospite di terra lontana"[15] mentiva?»

«Non mi sembra», rispose. «Ti sembra che il poeta dica il vero?» «Sì». «Allora, a quanto pare, ciò che è amato è amico di ciò che lo ama, Menesseno, sia nel caso in cui ami sia in quello in cui odi; per esempio, anche tra i bambini piccoli, alcuni non amano ancora, altri [213a] già odiano, quando vengono puniti dalla madre o dal padre; tuttavia, anche nel caso in cui provino odio, sono quanto di più caro i loro genitori hanno». «A me pare che sia così», disse. «Dunque ne consegue da questo ragionamento che amico non è chi ama ma chi è amato». «Sembra». «È dunque nemico chi è odiato e non chi odia». «Così pare». «Quindi molti sono amati [213b] dai nemici e odiati dagli amici e sono amici dei nemici e nemici degli amici, se amico è ciò che è amato e non ciò che ama. Eppure, caro amico, è del tutto privo di logica, anzi credo che sia impossibile essere nemico dell'amico e amico del nemico». «Mi sembra che tu dica la verità, Socrate», disse. «Dunque se questo è impossibile, ciò che ama sarebbe amico di ciò che è amato». «Così sembra», disse. «E quindi ciò che odia sarebbe nemico di ciò che è odiato». «Di necessità». «Pertanto risulterà necessario arrivare alle stesse conclusioni [213c] di prima, cioè che spesso si è amici di coloro che non lo sono e spesso addirittura di coloro che sono nemici, quando si ama senza essere ricambiati o quando si ama chi invece nutre odio, e che spesso si è nemici di

coloro che non lo sono o addirittura di coloro che sono amici, quando si odia chi a sua volta non odia o addirittura nutre amore». «È probabile», disse. «Dunque come ci comporteremo se amici non saranno né quelli che amano né quelli che sono amati né quelli che nel contempo amano e sono amati? Diremo che oltre a questi casi vi sono ancora persone amiche tra loro?», domandai. «No, per Zeus, Socrate, non è affatto facile risolvere bene la questione», disse. [213d] «Forse allora non abbiamo condotto la ricerca in modo del tutto corretto?», chiesi. «Non mi pare, Socrate», disse Liside, e mentre parlava arrossì, infatti mi sembrò che quelle parole gli fossero sfuggite involontariamente, per la grande attenzione prestata alla discussione, ed era chiaro che ascoltava con grande interesse.

Dunque io, volendo concedere una tregua a Menesseno e compiaciuto per l'amore del sapere mostrato da Liside, mi volsi a discutere [213e] con lui e dissi: «Liside, mi sembra che tu dica il vero quando affermi che, se avessimo indagato correttamente, non avremmo mai sbagliato in questo modo. Allora non procediamo più per questa via – quello della ricerca mi sembra un percorso difficile –; mi pare invece che dobbiamo proseguire per la via lungo la quale ci eravamo avviati esaminando i poeti. [214a] Costoro per noi, come padri e guide della sapienza, dicono cose non da poco quando parlano degli amici, quelli che sono tali: anzi dicono che il dio stesso li rende amici, avvicinandoli gli uni agli altri. Dicono all'incirca così, credo: "il dio conduce sempre il simile verso il simile"[16] [214b] e li fa conoscere. Non hai mai letto questi versi?» «Sì», rispose. «E non hai letto gli scritti dei più sapienti che dicono le stesse cose, cioè che è giocoforza che il simile sia sempre amico del simile? Costoro sono quelli che scrivono sulla natura e sul tutto». «Dici il vero». «Dunque dicono bene?», chiesi. «Probabilmente», rispose. Continuai: «Probabilmente a metà o forse del tutto, ma noi non li

capiamo, infatti ci sembra che il malvagio, [214c] quanto più si avvicina e frequenta il malvagio, tanto più ne diventi nemico, poiché commette ingiustizia, ed è impossibile che chi commette ingiustizia e chi la subisce siano amici. Non è così?» «Sì», rispose. «In questo modo, dunque, la metà di quel detto non sarebbe vera, se i malvagi sono simili tra loro». «Dici il vero». «Ma credo che essi vogliano dire che i buoni sono simili tra loro e amici, mentre i cattivi, cosa che appunto si dice di loro, non sono mai simili neppure a se stessi, ma sono [214d] incostanti e instabili, e ciò che è dissimile e diverso da se stesso, difficilmente potrebbe essere simile o amico di altro. O non ti sembra così?» «Sì», disse. «Quindi, mi pare, a questo alludono, amico, coloro che affermano che il simile è amico del simile, cioè che solo il buono è amico unicamente del buono, mentre il cattivo non è mai veramente amico né del buono né del cattivo. Sei d'accordo?». Annuì. «Dunque ormai sappiamo chi sono gli amici: il ragionamento [214e] ci indica che sono i buoni». «Mi sembra che sia proprio così», disse.

Continuai: «Anche a me. Eppure qualcosa non mi soddisfa: su, per Zeus, vediamo in cosa consiste il mio sospetto. Il simile, in quanto simile, è amico del simile, e come tale è utile all'altro che è tale? O meglio: una qualunque cosa simile quale utilità o quale danno comporta a una qualunque cosa a essa simile che anche questa non possa comportare a se stessa? O cosa potrebbe subire che non possa subire anche [215a] per opera propria? Cose simili come potrebbero amarsi reciprocamente, se non ricevono alcun vantaggio l'una dall'altra? È possibile?» «Non lo è». «E ciò che non è amato, come può essere amico?» «In nessun modo». «Allora il simile non è amico del simile e il buono, in quanto buono, non in quanto simile, sarebbe amico del buono?» «Forse». «E allora? Il buono in quanto buono non sarebbe sufficiente in quanto tale a se stesso?» «Sì». «E chi è autosufficiente, nella

misura della propria autosufficienza, non ha bisogno di nulla». «E come no?» «E chi non ha bisogno [215b] di nulla, a nulla aspira». «Certo che no». «E colui che non desidera nulla, neppure ama». «No». «E chi non ama non è un amico». «Pare di no». «Dunque i buoni come saranno fin da principio amici dei buoni, se quando sono lontani non si desiderano a vicenda – infatti anche quando sono separati sono autosufficienti – e quando sono vicini non hanno un'utilità reciproca? Quale stratagemma potrebbe farli apprezzare vicendevolmente?» «Nessuno», rispose. «E non potrebbero [215c] essere amici se non si apprezzano a vicenda». «Dici il vero».

«Guarda, Liside, dove siamo andati a cozzare. Dunque ci siamo completamente ingannati?» «Come?», chiese. «Ho già sentito dire una volta da uno, e adesso me ne ricordo, che il simile è assai ostile al simile e i buoni ai buoni e chiamava a testimone Esiodo, dicendo: "il vasaio odia il vasaio, l'aedo odia l'aedo [215d] e il mendicante odia il mendicante".[17] E quanto al resto diceva che giocoforza le cose più simili sono piene di invidia, rivalità e ostilità reciproca, mentre quelle più dissimili sono le più propense all'amicizia: infatti il povero è costretto a essere amico del ricco, il debole del forte per averne aiuto, il malato del medico e chiunque non sa cerca e ama chi sa. [215e] E proseguiva nel ragionamento in modo ancora più convincente, dicendo che il simile è assai lontano dall'essere amico del simile, anzi sarebbe proprio il contrario, dal momento che l'opposto è amico soprattutto del suo opposto, poiché ogni cosa desidera il suo contrario, non il simile. Il secco desidera l'umido, il freddo il caldo, l'amaro il dolce, l'acuto l'ottuso, il vuoto il pieno, il pieno il vuoto e così via, secondo il medesimo rapporto. Il contrario infatti è nutrimento per il contrario, mentre il simile non trae vantaggio [216a] alcuno dal simile. E certo, amico mio, dicendo questo sembrava un tipo raffinato, tanto bene

parlava. Ma a voi come sembra che parli?», chiesi. «Bene, almeno a sentirlo così», rispose Menesseno. «Dunque dobbiamo dire che il contrario è soprattutto amico di ciò che a lui contrario?» «Certo». «Bene: ma non è strano, Menesseno? E soddisfatti ci assaliranno subito questi pozzi di sapienza, gli antilogici,[18] e ci domanderanno se [216b] l'odio non sia quanto di più contrario rispetto all'amicizia. Cosa risponderemo loro? Non dobbiamo per forza ammettere che dicono la verità?», chiesi. «Per forza». «E dunque, diranno, ciò che è nemico è amico di ciò che è amico o amico di ciò che è nemico?» «Né l'una né l'altra cosa» rispose. «Ciò che è giusto di ciò che è ingiusto, ciò che è saggio di ciò che è intemperante, ciò che è buono di ciò che è cattivo?» «Non credo che le cose stiano così». Io dissi: «E tuttavia se una cosa è amica di un'altra in base alla contrarietà, è necessario che anche queste cose siano amiche». «Di necessità». «Dunque né il simile è amico del simile né il contrario è amico del contrario». «Pare di no».

[216c] «Esaminiamo ancora questo punto: a noi non sfugge più il fatto che l'amicizia non è veramente nulla di tutto questo, ma è ciò che non è né buono né cattivo che diventa così amico del buono». «Come dici?», chiese. «Per Zeus, non so, ma veramente ho io stesso le vertigini per la difficoltà del ragionamento e forse, secondo l'antico proverbio, ciò che è amico è il bello. Il bello assomiglia a qualcosa di morbido, liscio e lucente [216d] e per questo forse ci sfugge e scivola via facilmente, poiché è tale. Dico infatti che il buono è bello. Non credi?» «Sì». «Dico dunque, divinandolo, che amico del bello e del buono è ciò che non è né buono né cattivo. Ascolta in rapporto a cosa lo divino. A me sembra che ci siano come tre categorie: il buono, il cattivo e ciò che non è né buono né cattivo. E a te?» «Anche a me», disse. «E che né il buono sia amico del buono né il cattivo del cattivo né il buono [216e] del cattivo, come neppure il

ragionamento precedente consente. Resta allora che, se una cosa è amica di un'altra, ciò che non è né buono né cattivo sia amico o del buono o di ciò che è tale quale esso è, cioè né buono né cattivo, perché una cosa non potrebbe essere amica del cattivo». «Dici il vero». «Né il simile del simile, dicevamo poco fa: non è così?» «Sì». «Dunque ciò che è tale e quale ad esso non sarà amico né del buono né del cattivo». «Pare di no». «Quindi ne risulta [217a] che solo al buono è amico unicamente ciò che non è né buono né cattivo». «Pare debba essere così».

«Ragazzi», dissi, «ci guida bene ciò che si è detto ora? Se vogliamo considerare il corpo sano, esso non ha affatto bisogno della medicina né di un aiuto, infatti è autosufficiente, sicché nessuno, quando sta bene, è amico del medico, considerata la sua buona salute. O non è così?» «Sì, nessuno». «Invece il malato, credo, lo è a causa della malattia». «E come [217b] no?» «Dunque la malattia è un male, mentre la medicina è cosa utile e buona». «Sì». «E il corpo in quanto corpo non è né buono né cattivo». «È così». «Il corpo è costretto dalla malattia ad accettare e amare la medicina». «Così la penso». «Quindi ciò che non è né cattivo né buono diviene amico del buono per la presenza di un male?» «A quanto pare». «Ma è chiaro che ciò avviene prima che esso diventi cattivo a causa del male che ha, perché una volta diventato cattivo [217c] non potrebbe desiderare ancora il bene ed esserne amico, dato che dicevamo che è impossibile che il cattivo sia amico del buono». «Infatti è impossibile». «Esaminate ciò che dico: dico infatti che alcune cose sono determinate da ciò che è presente in esse e altre no: per esempio, se qualcuno volesse spalmare di colore una cosa qualsiasi, ciò che è spalmato è presente su ciò su cui è spalmato». «Certo». «E allora ciò su cui è spalmato è tale nel colore quale ciò che vi si trova sopra?» [217d] «Non capisco», disse. «Pensala così», dissi: «se qualcuno spalmasse

di biacca i tuoi capelli che sono biondi, allora essi sarebbero o apparirebbero bianchi?» «Lo sembrerebbero», rispose. «Eppure in essi sarebbe presente la bianchezza». «Sì». «E tuttavia non sarebbero più bianchi, anzi, pur essendo presente in essi la bianchezza, non sarebbero né bianchi né neri». «È vero». «Ma quando, amico mio, la vecchiaia porta ad essi questo medesimo colore, allora diventerebbero come ciò che è presente in essi, cioè bianchi per la presenza [217e] del bianco». «E come potrebbe non essere così?» «Ora dunque questo ti chiedo: se in una cosa ne è presente un'altra, quella che la possiede sarà come quella che vi è presente o lo sarà se quella è presente in un certo modo, altrimenti no?» «È così, piuttosto», rispose. «E dunque ciò che non è né cattivo né buono, quando è presente un male, talvolta non è ancora cattivo, ma lo è quando ormai è diventato tale». «Certo». «Dunque, quando pur essendo presente un male, esso non è ancora cattivo, questa presenza gli fa desiderare il bene, quando invece lo rende cattivo, lo priva anche del desiderio e dell'amore per il bene. Infatti non è più [218a] né cattivo né buono, ma cattivo, e il cattivo non è amico del buono, dicevamo». «No, infatti». «Per questo potremmo dire che anche quelli che sono già sapienti non amano più la sapienza, siano essi dèi o uomini. Né d'altra parte amano la sapienza coloro che hanno un'ignoranza tale che li rende cattivi: infatti nessuno che sia cattivo e ignorante ama la sapienza. Restano quelli che hanno questo male, l'ignoranza, ma non sono ancora diventati privi di senno e [218b] ignoranti per opera sua e ammettono ancora di non sapere ciò che non sanno. Perciò sono amanti della sapienza quelli che non sono ancora né buoni né cattivi, in quanto i cattivi non amano la sapienza né lo fanno i buoni, infatti nei ragionamenti precedenti ci è apparso che né il contrario è amico del contrario, né il simile del simile. O non ricordate?» «Certo», risposero. «Ora dunque, Liside e Menesseno», dissi,

«abbiamo trovato fra tutte le cose ciò che è amico e ciò che non lo è. Infatti diciamo che sia che si tratti dell'anima, sia che si tratti del corpo [218c] o di qualunque altra cosa, ciò che non è né buono né cattivo è amico del bene per la presenza del male». Entrambi furono assolutamente d'accordo e ammisero che fosse così.

Anch'io ero molto contento, come un cacciatore che è felice di ciò che ha cacciato, ma poi, non so come, mi venne lo stranissimo sospetto che non fossero vere le nostre conclusioni e subito dissi crucciato: «Ahimè, Liside e Menesseno, forse è un sogno il fatto che ci siamo arricchiti di conoscenza».

[218d] «Perché?», chiese Menesseno.

«Temo», dissi io, «che a proposito dell'amicizia siamo incorsi in ragionamenti come quelli che fanno i ciarlatani».

«Come?», chiese.

«Procediamo così nel ragionamento», dissi io: «chi è amico è amico di qualcuno o no?» «Per forza», rispose. «Dunque lo è senza nessuno scopo e senza nessuna causa o per qualche scopo e per qualche causa?» «Per qualche scopo e a causa di qualcosa». «E quella cosa in vista della quale l'amico è amico dell'amico, è amica anch'essa o non è né amica né nemica?» [218e] «Non ti seguo del tutto», rispose. «È naturale», dissi, «ma forse così mi seguirai e, credo, anche io saprò meglio ciò che dico. Il malato, dicevamo poco fa, è amico del medico; non è così?» «Sì». «E dunque è amico del medico a causa della malattia e in vista della salute da riacquistare?» «Sì». «E la malattia è un male?» «E come potrebbe non esserlo?» «E la salute», chiedevo, «è un bene o un male o non è nessuna delle due cose?» «È un bene», [219a] rispose. «Dicevamo dunque che, a quanto sembra, il corpo che non è né buono né cattivo, a causa della malattia, cioè a causa del male, è amico della medicina, e la medicina è

un bene; e la medicina ottiene l'amicizia in vista della salute, e la salute è un bene. Non è così?» «Sì». «E la salute è una cosa amica o no?» «È una cosa amica». «E la malattia è una cosa nemica». «Certo». «Dunque ciò che non è né cattivo né [219b] buono, a causa di ciò che è cattivo e nemico, è amico del bene in vista di ciò che è buono e amico». «Sembra». «Dunque ciò che è amico è amico in vista di ciò che è amico e a causa di ciò che è nemico». «Così pare».

«Bene», dissi: «dal momento che siamo arrivati a questo, ragazzi, facciamo attenzione a non ingannarci. Infatti lascio stare il fatto che ciò che è amico sia diventato amico di ciò che è amico e che il simile sia amico del simile – cosa, questa, che abbiamo detto essere impossibile –, tuttavia badiamo a questo, che non ci inganni ciò che ora è stato detto. [219c] La medicina, diciamo, è una cosa amica in vista della salute». «Sì». «Dunque anche la salute è cosa amica?» «Certo». «Se dunque è amica, lo è in vista di qualcosa». «Sì». «Di una cosa amica, se sarà la conseguenza dell'ammissione precedente». «Certo». «Dunque anche ciò sarà cosa a sua volta amica in vista di una cosa amica?» «Sì». «Quindi non è necessario che rinunciamo a procedere così o arriviamo a un principio che non si riferirà più a un'altra cosa amica, ma giungerà a quella che è la prima cosa [219d] amica in vista della quale diciamo che anche tutte le altre cose sono amiche?» «È necessario». «Questo è ciò che voglio dire: badiamo al fatto che non ci ingannino tutte le altre cose che abbiamo detto essere amiche in vista di quella e che sono come sue immagini e facciamo attenzione che si tratti di quella prima cosa che è veramente amica. Infatti riflettiamo in questo modo: quando qualcuno tiene qualcosa in grande considerazione, ad esempio in taluni casi un padre che antepone suo figlio a tutti gli altri beni, egli che è tale da considerare suo figlio [219e] più importante di tutto, non apprezzerà forse molto anche qualche altra cosa? Per esempio, se si rendesse conto che il figlio ha bevuto la

cicuta, non terrebbe in grande considerazione il vino, se lo ritenesse utile per salvare il figlio?» «Sì, certo. E allora?», domandò. «Dunque apprezzerebbe anche il recipiente in cui ci fosse quel vino?» «Certo». «E allora non tiene forse in maggior considerazione una tazza d'argilla rispetto a suo figlio o tre cotile[19] di vino più di suo figlio? O le cose forse stanno così: tutta la sua attenzione non è rivolta a questi oggetti predisposti in vista di qualcos'altro, ma a quel fine in vista del quale [220a] sono tutti predisposti. Nonché spesso diciamo di apprezzare molto l'oro e l'argento, ma forse la verità non è per niente questa, e ciò che teniamo in grande considerazione è quello che appare come ciò in vista del quale si predispongono l'oro e ogni altro oggetto. Diremo dunque così?» «Certo». «E dunque lo stesso ragionamento non vale anche per ciò che è amico? Infatti quando definiamo cose amiche quelle che per noi lo sono in vista di un'altra cosa amica, [220b] ci riferiamo a esse evidentemente con una parola sola; ma è probabile che veramente amica sia proprio quella meta alla quale tendono tutte le cosiddette amicizie». «Probabilmente è così», disse. «Dunque ciò che è realmente amico non lo è in vista di un'altra cosa?» «È vero».

«Ci siamo sbarazzati anche di questo problema: l'amico è amico ma non in vista di una cosa amica. Ma dunque il bene è ciò che è amico?» «A me pare di sì». «Quindi allora il bene è amato a causa del male, [220c] e le cose stanno così: se delle tre categorie che enumeravamo poco fa, cioè il buono, il cattivo e ciò che non è né buono né cattivo ne fossero conservate due, mentre il male si togliesse di mezzo e non si attaccasse a nulla, né al corpo, né all'anima né alle altre cose che diciamo non essere in sé né cattive né buone, allora il bene non ci sarebbe per niente utile ma sarebbe diventato inutile? Se infatti nulla ci potesse più danneggiare, non avremmo bisogno di alcun [220d] aiuto e così diventerebbe chiaro che accoglievamo e amavamo il bene a causa del male,

pensando che il bene fosse un rimedio al male e il male una malattia: ma se non c'è la malattia, non c'è nemmeno bisogno di una medicina. Dunque il bene è così per sua natura e a causa del male esso è amato da noi, che siamo a metà tra il male e il bene, mentre esso per se stesso non ha alcuna utilità?» «Sembra che sia così», rispose. «Dunque quella meta per noi amica, alla quale tutte le altre sono finalizzate – [220e] dicevamo che quelle erano amiche in vista di un'altra cosa amica – non assomiglia a queste. Infatti queste sono chiamate amiche in vista di una cosa amica, mentre la vera amicizia sembra essere per natura tutto il contrario di questo, poiché ci è parso che ciò che è amico lo sia a causa di ciò che è nemico, ma se ciò che è nemico si allontana, non ci è più amico, a quanto pare». «Mi pare di no, in base a quello che ora si è detto», rispose. «Per Zeus!», dissi io. «Se il male sparisce, non ci sarà né fame [221a] né sete né altri mali simili? O la fame ci sarà, se ci sono gli uomini e gli altri esseri viventi, ma non sarà dannosa? E la sete e gli altri desideri ci saranno, ma non saranno cattivi, poiché il male è scomparso? O è ridicolo chiedersi cosa ci sarà o non ci sarà allora? Infatti chi può saperlo? Ma questo dunque sappiamo, che avere fame può essere ora dannoso, ora utile, o no?» «Certo». «Dunque avere sete e [221b] tutti gli altri desideri di questo genere talvolta possono essere utili, talvolta dannosi e talvolta né l'uno né l'altro?» «Certo». «Pertanto se i mali spariscono, perché devono scomparire con essi anche le cose che non sono mali?» «Per nessun motivo». «Dunque se i mali spariscono, ci saranno i desideri che non sono né buoni né cattivi». «Sembra». «È dunque possibile che chi desidera e ama non sia amico di chi desidera e ama?» «Non mi sembra». «Dunque, a quanto pare, [221c] ci saranno alcune cose amiche, anche se i mali spariscono». «Sì». «E se il male fosse causa dell'amicizia, sparito questo, una cosa non potrebbe certo essere amica di un'altra: infatti, venuta meno

la causa, sarebbe impossibile che esistesse ancora ciò di cui questa era la causa». «Dici bene». «Dunque noi avevamo convenuto che ciò che è amico ama qualcosa e a causa di qualcosa: e allora non avevamo creduto che ciò che non è né buono né cattivo amasse il bene a causa del male?» «È vero». [221d] «Ora, invece, a quanto pare, sembra essere altra la causa dell'amare e dell'essere amato». «A quanto pare». «Dunque realmente, come dicevamo poco fa, il desiderio è causa dell'amicizia, e ciò che desidera è amico di ciò che è desiderato, quando lo desidera, mentre ciò che prima dicevamo essere amico era una chiacchiera o una sorta di un lungo elaborato poema?» «Forse», disse. «Tuttavia», dissi, «ciò che desidera desidera [221e] ciò di cui è privo, o non è così?» «Sì». «E quindi ciò che è mancante è amico di ciò che manca?» «Così credo». «Ed è privo di ciò che gli è stato eventualmente sottratto». «E come no?» «Allora, a quanto pare, l'amore, l'amicizia e il desiderio lo sono di ciò che è proprio, come sembra, Menesseno e Liside». Assentirono. «Se voi dunque siete amici uno dell'altro, per natura siete in un certo qual modo affini l'uno all'altro». «Esattamente», dissero. «E se pertanto uno desidera o ama l'altro, ragazzi miei, [222a] non potrebbe mai desiderarlo né amarlo né essergli amico, se non fosse affine all'oggetto del suo amore o nell'anima o in qualche altra attitudine dell'anima o nei comportamenti o nell 'aspetto», dissi io. «Certo», disse Menesseno, mentre Liside taceva. «Bene!», dissi: «a noi è parso che sia necessario amare ciò che è affine per natura». «A quanto pare», disse. «Dunque è necessario per l'amante reale e non fittizio essere ricambiato dal suo amato». [222b] Liside e Menesseno assentirono anche se a stento, mentre Ippotale diventava di tutti i colori per il piacere.

E io, volendo esaminare il ragionamento, dissi: «Se ciò che è affine è differente in qualcosa da ciò che è simile, a quanto pare, Liside e Menesseno, potremmo dire dell'amicizia ciò

che essa è; se invece simile e affine sono identici, non sarà facile respingere il precedente ragionamento in base al quale il simile è inutile al simile in virtù della somiglianza: ma è assurdo ammettere [222c] che l'inutile sia amico. Dunque», dissi, «dato che siamo come ubriachi per il ragionamento, volete che diamo per scontato e ammettiamo che l'affine è diverso dal simile?» «Certo». «Quindi stabiliremo che il bene è affine a ogni cosa e il male è estraneo a tutto? O che il male è affine al male, il bene al bene e ciò che non è né bene né male a ciò che non è né bene né male?». Risposero che secondo loro ogni cosa è affine a ciò che le [222d] è corrispondente. «Dunque, ragazzi», dissi, «siamo caduti di nuovo nei ragionamenti sull'amicizia che prima abbiamo respinto: infatti l'ingiusto sarà amico dell'ingiusto, il cattivo del cattivo non meno che il buono del buono». «Pare di sì», rispose. «E allora? Diciamo che il buono e l'affine sono la stessa cosa; non diciamo forse che solo il buono è amico del buono?» «Certo». «Ma anche su questo punto credevamo di poter essere confutati; o non ricordate?» «Ricordiamo».

[222d] «Dunque cosa ricaveremo ancora dalla discussione? O è evidente che non ricaveremo nulla? Dunque vi prego, come fanno gli esperti nei tribunali, di riflettere su tutto ciò che si è detto. Se infatti né gli amati né gli amanti, né i simili né i dissimili, né i buoni, né gli affini, né tutte le altre condizioni che abbiamo enumerato – io infatti non me le ricordo, dato il loro gran numero – se nulla di ciò è amico, non so più cosa dire».

[223a] Dopo aver detto queste parole, avevo in mente di coinvolgere nella discussione qualcun altro dei più anziani, ma allora, come démoni, si avvicinarono i pedagoghi di Menesseno e di Liside con i loro fratelli, li chiamarono e ordinarono loro di tornare a casa, poiché era già tardi. Dapprima noi e i presenti cercammo di allontanarli, ma poiché non si curavano affatto di noi, anzi si irritavano nel

loro parlare barbaro e [223b] nondimeno li chiamavano e ci pareva che avessero bevuto alla festa di Ermes e quindi fossero difficili da avvicinare, vinti da essi sciogliemmo la riunione. Tuttavia, mentre essi si allontanavano, io dissi: «Ora, Liside e Menesseno, siamo diventati ridicoli io, un vecchio, e voi. Infatti costoro andandosene diranno che noi crediamo di essere amici uno dell'altro – mi pongo anch'io tra voi – e non siamo stati ancora capaci di trovare cos'è l'amico».

1. Giardino a nord di Atene: in questo luogo Platone avrebbe poi fondato la sua scuola.

2. Ginnasio presso il tempio di Apollo, a nord-est di Atene.

3. Sembra improbabile che l'Ippotale qui menzionato si possa identificare con il discepolo di Platone nominato da Diogene Laerzio, III 45.

4. Ctesippo, che non è l'omonimo figlio di Critone, era un discepolo di Socrate presente alla morte del maestro; compare come tra gli interlocutori dell'*Eutidemo.*

5. Di costui nulla si sa.

6. Le Pitiche erano feste in onore di Apollo, celebrate a Delfi ogni quattro anni; le Istmiche ricorrevano invece a Corinto ogni due anni ed erano in onore di Poseidone; le Nemee, infine, si tenevano ogni due anni in onore di Zeus: prima ebbero come luogo deputato la valle di Nemea, poi Argo.

7. Ermes era il dio patrono dei ginnasi e delle palestre.

8. È il protagonista dell'omonimo dialogo platonico.

9. Gli astragali sono una sorta di dadi.

10. Il pedagogo era uno schiavo che aveva il compito di sorvegliare i figli del padrone.

11. Il re dei Persiani, secondo l'abituale denominazione greca.

12. L'eristica era la tecnica finalizzata a confutare con ogni mezzo le tesi avversarie per far prevalere le proprie, anche se per fare questo poteva raggiungere risultati contraddittori tra loro.

13. Entrambi uccelli addestrati per il combattimento.

14. Dario, il ricchissimo re dei Persiani, aveva regnato dal 521 al 485 a.C: aveva tentato l'invasione della Grecia, ma venne bloccato e sconfitto a Maratona nel 490.

15. Si tratta di un frammento di Solone (1T Gentili-Prato).

16. Omero, *Odyssea* XVII 218.

17. Esiodo, *Opera et dies* 25-26.

18. Gli antilogici erano coloro che teorizzavano e praticavano la possibilità di contraddire ogni argomentazione e ogni ragionamento.

19. La cotila è un'unità di misura che equivale all'incirca a un quarto di litro.

Εὐθύδημος / Eutidemo

Critone chiede a Socrate notizie circa le persone con cui il giorno precedente lo ha visto parlare nel Liceo. Il filosofo presenta i suoi interlocutori, Eutidemo e Dionisodoro, originari di Chio, come uomini estremamente sapienti, manifesta l'intenzione di diventare loro discepolo, nonostante l'età avanzata, nella speranza di acquisire la loro stessa abilità, e invita l'amico a imitarlo. Descrive poi l'incontro con i due fratelli. Mentre si trovava seduto da solo nello spogliatoio, erano entrati Eutidemo e Dionisodoro con i loro discepoli, poi Clinia, accompagnato da molti ammiratori, tra cui Ctesippo. Il figlio di Assioco e gli altri si erano seduti vicino a lui. Al suo elogio della loro abilità nell'arte strategica e retorica, i due stranieri avevano reagito, affermando di avere abbandonato simili occupazioni per dedicarsi all'insegnamento della virtù. Egli li aveva allora esortati a provare la veridicità della loro affermazione, dimostrandosi capaci di convincere Clinia della necessità di amare la sapienza e di occuparsi della virtù. 1 fratelli avevano così esposto due sofismi, aventi schema identico. Ma questo, aveva obiettato Socrate, si doveva considerare come il primo grado dell'iniziazione sofistica, alla quale dovevano seguire insegnamenti seri. E aveva dato personalmente un esempio di questi, con un discorso nel quale aveva dimostrato che non il semplice possesso dei beni coincide con la felicità dell'uomo, ma la sapienza, la quale è il vero bene, così come l'ignoranza è il vero male. Di qui la necessità di filosofare, per acquisire sapienza. Il prosieguo della discussione aveva visto un ulteriore dispiegamento di sofismi da parte dei

due fratelli, e Socrate pronto e puntuale nel mettere in mostra incongruenze e inadeguatezze di una simile vuota dialettica. In particolare, egli aveva sostenuto la necessità di individuare una scienza in cui coincidano il fare e il sapere usare ciò che si produce, provocando continue difficoltà agli avversari, e finendo per porre in evidenza, con sottigliezza e garbata ironia, la caratteristica precipua dell'arte da essi posseduta: ossia il fatto che chiunque la potesse imparare in breve tempo; perciò aveva suggerito loro di non parlare di fronte a molti, per evitare che qualcuno, carpito il loro segreto, non facesse nemmeno la fatica di ringraziarli per l'insegnamento, ma di discutere soprattutto tra di loro, o con discepoli che dessero loro un compenso.

Terminato il resoconto di Socrate, Critone dichiara di non essere simile ai due fratelli e confessa infine al maestro di trovarsi in grave perplessità circa l'educazione da impartire ai figli. Socrate, allora, lo invita ad esaminare le varie discipline che possono essere insegnate e a indirizzarli a quelle che gli sembrano buone, senza lasciarsi impressionare se chi le insegna non ne è all'altezza.

Il dialogo tra Critone e Socrate è ambientato in un luogo indeterminato. Per stabilire l'anno in cui Platone immagina che esso si sia svolto si possono utilizzare solo pochi e vaghi indizi interni: 1) Critobulo, che al momento del processo contro Socrate era già un uomo capace di disporre delle proprie ricchezze (cfr. Apologia Socratis *38b), appare ancora come un giovinetto (271b); 2) Eutidemo e Dionisodoro vengono presentati come espulsi da Turi (colonizzata nel 444 a.C.) già da molti anni (271c) e ormai vecchi (272c); 3) Socrate sembra essere avanti negli anni (272b-272c); 4) Alcibiade, morto nel 405, risulta ancora vivente (275c); 5) di Protagora, scomparso probabilmente nel 411, si parla come se non fosse più in vita (2862). La data del dialogo dovrebbe dunque cadere tra l'anno della morte di Protagora e quello della morte di Alcibiade, ma*

più vicino a quest'ultimo.

Circa la data di composizione dell'Eutidemo, *considerazioni stilistiche e tematiche hanno suggerito varie ipotesi. Méridier deduce la posteriorità* dell'Eutidemo *rispetto al* Protagora *dal fatto che in esso venga ammessa senza discussioni la possibilità di insegnare la virtù, già dimostrata nel* Protagora. *A favore dell'anteriorità del* Menone *rispetto* all'Eutidemo, *invece, egli adduce due prove: 1) il fatto che mentre nel* Menone *Platone afferma che le virtù fisiche e morali non abbiano valore se non sono bene impiegate e che i beni in sé non siano né utili né dannosi, ma possano diventare utili o dannosi a seconda che siano accompagnati o meno dalla* φρόνησις, *nell'*Eutidemo *egli sostenga già che i beni possano essere considerati tali solo se utili e che la* σοφία *insegni ad usarli correttamente; 2) il fatto che la polemica contro gli eristi, in particolare contro Antistene, presente nel* Menone, *venga amplificata* nell'Eutidemo, *in cui Platone mira a screditare l'eristica contrapponendole la dialettica. Per sostenere, infine, l'anteriorità del* Gorgia *rispetto* all'Eutidemo *lo studioso francese osserva che, nonostante una risposta alla domanda riguardante la scienza prodotta dall'arte di regnare presente nel nostro dialogo compaia solo nel* Gorgia, *l'apparente insuccesso* dell'Eutidemo *è un progresso rispetto al* Gorgia, *in quanto in esso la vera scienza viene nettamente distinta dalle scienze particolari e posta al di sopra di esse. Quanto all'anno di composizione, Lamb pensa al 390 circa, Méridier a una data posteriore al 387, anno di fondazione dell'Accademia, Waterfield al 387-385.*

*La parte centrale dell'*Eutidemo *è costituita dal racconto che Socrate fa a Critone della conversazione da lui avuta con Eutidemo, Dionisodoro, Clinia e Ctesippo. È incorniciata da un'introduzione (271a-272d) e da una conclusione (304c-307c), e interrotta da un intermezzo (290e-292e), consistente nel dialogo tra il filosofo e il suo discepolo. Tale parte può essere divisa in cinque scene, precedute da un preambolo (272c-275c): tre di esse*

(I-III-V) sono dominate dalle figure dei sofisti che discutono nella prima (I = 275c-277c) con Clinia, nelle altre (III = 283a-288b; V = 293a-304b) con Socrate e Ctesippo, e due (II-IV) dalla figura di Socrate che parla con Clinia (II = 277d-282e; IV = 288b-292e). Data la struttura – ovvero: un prologo, cinque episodi e un epilogo –, alcuni studiosi, hanno ritenuto l'Eutidemo *una sorta di commedia, avente, però, uno scopo serio: contrapporre il metodo di discussione e di educazione di Socrate a quello dei sofisti, per far risaltare la validità del primo e mettere in ridicolo la vacuità del secondo. L'accostamento alla commedia sarebbe confermato anche dal fatto che i discepoli degli eristi siano presentati come un "coro" ed Eutidemo come un ὀρχηστής.*

Platone definisce la scienza posseduta da Eutidemo e Dionisodoro "eristica". Essa è l'arte di 'contendere' (ἐρίζω) *a parole, avente come fine il contendere stesso, che trae la sua origine dal corrompersi del metodo antilogico di Protagora. Gli eristi escogitavano domande impostate in modo tale da permettere risposte sempre confutabili, a causa della polivalenza semantica dei termini utilizzati, e ragionamenti capziosi e decettivi detti sofismi.*

Quanto ai personaggi – l'Eutidemo *ne è particolarmente ricco – Critone è un tipico borghese di Atene che si occupa dei proprii affari, ma ha anche interessi filosofici. Aspira ad imparare, ma soprattutto a dare un'adeguata educazione ai suoi figli. Socrate è la sua guida ed egli segue docilmente i suoi consigli. Clinia è un ragazzo aristocratico, amico di Socrate, sempre accompagnato da molti ammiratori. Nonostante la giovane età e la timidezza ha già una certa abitudine alla discussione e all'esercizio dialettico. Ctesippo è uno degli ammiratori di Clinia, un po' meno giovane del suo amato. È presentato come insolente, violento e amante della discussione: la sua indole quindi è antitetica rispetto a quella dell'amico. Siccome anche nel* Liside *Platone gli attribuisce le stesse*

caratteristiche, è probabile che tale fosse davvero il suo temperamento. Desideroso di mettersi in mostra agli occhi di Clinia, all'inizio non riesce a confutare i ragionamenti dei due eristi e si limita a rispondere con sarcasmi e insulti, ma poi, carpito il loro segreto, li attacca con le loro stesse armi e riesce anche a mettere in difficoltà Dionisodoro. Eutidemo e Dionisodoro sono due fratelli esperti di eristica: sostengono di sapere tutto e di essere maestri di virtù. Hanno caratteristiche simili tra loro e si servono dello stesso tipo di sofismi con grande sicurezza e con un senso di superiorità che li rende ridicoli. Eutidemo è il più giovane dei due, ma è più abile, meno imprudente del fratello e mantiene sempre il suo sangue freddo. Dionisodoro è più superficiale di Eutidemo ed è come la sua caricatura. Il suo desiderio di mettere a tutti i costi in difficoltà l'avversario lo porta a commettere delle imprecisioni nei ragionamenti che gli procurano il rimprovero del fratello e l'umiliazione di venire sconfitto da Ctesippo. L'interlocutore anonimo di Critone è un uomo molto abile nello scrivere discorsi per i tribunali, che però non pronuncia mai in pubblico: critica Socrate, gli eristi e la filosofia ed è convinto di essere molto sapiente; in realtà è uno di quegli uomini che, stando a metà strada tra i filosofi e i politici, sono inferiori a entrambi.

Socrate è, come sempre, colui che domina tutto lo sviluppo dialettico. Ha le stesse caratteristiche di moralità, lucidità, razionalità e pazienza che lo contraddistinguono negli altri dialoghi.

Raffaella Falcetto

CRITONE[1] [271a] Chi era, o Socrate, quello con cui discutevi ieri nel Liceo?[2] Una grande folla vi stava intorno, tanto che io, volendo ascoltarvi, pur essendomi avvicinato, non riuscii a sentire nulla di chiaro; tuttavia, protendendo la testa, riuscii a vedere e mi parve che fosse uno straniero quello con cui discutevi. Chi era?

SOCRATE Di quale dei due chiedi, o Critone? Non c'era infatti una sola persona, ma ce n'erano due.

CRITONE Quello di cui parlo io sedeva alla tua destra, il terzo a partire da te; [271b] in mezzo a voi c'era il ragazzo figlio di Assioco.[3] E mi sembrò, o Socrate, che fosse cresciuto moltissimo e che non avesse molta differenza di età dal nostro Critobulo.[4] Quello però è mingherlino, questo, invece, è prestante ed eccellente d'aspetto.[5]

SOCRATE Quello di cui chiedi, o Critone, è Eutidemo, mentre quello seduto vicino a me a sinistra è suo fratello Dionisodoro:[6] anch'egli prende parte alle discussioni.

CRITONE Non conosco nessuno dei due, o Socrate. Come sembra [271c] sono nuovi sofisti. Di che paese sono? E qual è la loro sapienza?[7]

SOCRATE Costoro, come credo, sono originari di Chio[8] o lì vicino, ma emigrarono a Turi.[9] Esiliati di là vivono in questi luoghi già da molti anni. Quanto a ciò su cui mi interroghi, la loro sapienza, è meravigliosa, o Critone: sono veramente sapientissimi. Prima io non sapevo che cosa fossero i pancraziasti[10] perché costoro sono perfettamente pronti ad ogni genere di combattimento, ma non com'erano i due fratelli pancraziasti Acarnani.[11] Quei due [271d] infatti erano capaci di combattere solo col corpo, questi, invece, sono in primo luogo fortissimi fisicamente – essi sono molto abili a

combattere in armi e sono in grado di rendere tale un altro [272a] che paghi loro un onorario –; in secondo luogo sono eccellenti nel combattere la battaglia nelle aule di giustizia e nell'insegnare ad altri a pronunciare e a scrivere discorsi adatti ai tribunali.[12] Prima, dunque, erano abili solo in questo, ora invece hanno raggiunto la perfezione nell'arte del pancraziaste. infatti ora hanno praticato un genere di battaglia rimasto intentato da essi, sicché nessuno potrebbe assolutamente essere in grado di opporsi loro: talmente abili sono diventati nel combattere nelle discussioni e nel confutare [272b] ciò che di volta in volta viene detto, sia che sia falso sia che sia vero. Pertanto, Critone, ho in mente di affidarmi a questi due uomini, perché dicono anche di poter rendere abile in questo stesso campo chiunque altro in poco tempo.

CRITONE Ma, o Socrate, non temi l'età, di essere cioè ormai troppo vecchio?

SOCRATE Niente affatto, o Critone: ho una prova sufficiente e un incoraggiamento per non temere, perché questi stessi uomini, per così dire, iniziarono da vecchi a dedicarsi a questa sapienza che io desidero, l'eristica;[13] l'anno scorso o due anni fa non erano ancora [272c] sapienti. Ma io temo una sola cosa, di coprire di discredito i due stranieri, come Conno,[14] figlio di Metrobio, il citarista, che mi insegna ancora oggi a suonare la cetra: quando mi vedono i ragazzi miei condiscepoli mi scherniscono e chiamano Conno maestro di un vecchio. Temo quindi che qualcuno muova ai due stranieri questo medesimo rimprovero; e essi, temendo ciò, potrebbero non volermi accettare. io, in ogni caso, o Critone, ho persuaso altri vecchi a frequentare la loro scuola come miei condiscepoli e [272d] ora cercherò di persuadere altri. E anche tu, perché non la frequenti con me? Come esca per loro porteremo i tuoi figli: mirando ad essi so che istruiranno anche noi.

CRITONE Nulla lo impedisce, o Socrate, se così ti pare. Ma prima spiegami quale sia la sapienza dei due uomini, affinché io sappia anche che cosa impareremo.

SOCRATE Lo sentirai subito, poiché non potrei dire di non avere prestato loro attenzione, anzi ne ho prestata molta e ricordo bene e cercherò di esporti tutto dall'inizio. [272e] Per divina disposizione stavo seduto là dove tu mi vedesti, da solo, nello spogliatoio e avevo già in mente di alzarmi per andarmene; ma, levatomi, si manifestò il solito segno, quello del demone.[15] Allora mi sedetti di nuovo e poco [273a] dopo entrarono questi due – Eutidemo e Dionisodoro – e insieme a loro altri allievi, molti, mi parve. Entrati, si misero a passeggiare nel viale coperto.[16] E questi due non avevano ancora fatto due o tre giri, quand'ecco entrò Clinia che tu, dicendo la verità, affermi essere molto cresciuto. Dietro di lui moltissimi suoi ammiratori e tra gli altri Ctesippo,[17] un giovinetto del demo di Peania,[18] molto bello e buono per natura, per quanto arrogante a causa [273b] della giovinezza. Clinia, dunque, quando mi vide dall'entrata seduto da solo, venendo subito verso di me, si sedette alla mia destra, come anche tu dici. Non appena Dionisodoro ed Eutidemo lo videro, dapprima, fermatisi, si misero a discutere tra di loro, volgendo di tanto in tanto lo sguardo verso di noi – e io stavo molto attento ad essi –, poi venuti da noi l'uno, Eutidemo, si sedette accanto al ragazzo, l'altro vicino a me a sinistra, gli altri, invece, ciascuno come capitava.

[273c] Li salutai, dunque, perché li vedevo dopo molto tempo. Dopo di ciò dissi a Clinia: «Clinia, certo questi due uomini, Eutidemo e Dionisodoro, sono sapienti in questioni non di poca, ma di molta importanza. infatti conoscono tutto ciò che riguarda la guerra, quanto è necessario a chi vuole diventare un buon stratega, la disposizione delle schiere, il comando degli eserciti e il combattimento in armi; ma sono in grado anche di rendere un altro capace di difendersi nei

tribunali, se qualcuno gli fa ingiustizia».

[273d] Dopo avere pronunciato queste parole fui disprezzato da quei due: entrambi risero, guardandosi tra loro, ed Eutidemo disse: «Non ci occupiamo più di questi argomenti, Socrate, ma li trattiamo come questioni secondarie».

Ed io, meravigliato, dissi: «Il vostro lavoro, credo, dovrebbe essere bello, se per voi faccende così importanti sono accessorie e, per gli dèi, ditemi qual è questa bella occupazione».

«Noi, Socrate, crediamo di essere in grado di trasmettere la virtù meglio e più rapidamente di tutti», rispose.

[273e] «O Zeus, che dite!», esclamai. «Dove faceste questa felice scoperta? Pensavo, come dicevo poc'anzi, che foste abili per lo più nel combattimento in armi e questo dicevo di voi due. Quando veniste qui la volta precedente, ricordo infatti che facevate professione di questo. Ma se ora possedete davvero questa scienza siatemi propizi: mi rivolgo a voi proprio come a dèi, pregandovi di perdonarmi [274a] per le parole dette in precedenza. Ma badate, Eutidemo e Dionisodoro, se dite la verità: per la grandezza dell a vostra professione non c'è affatto da stupirsi se non vi si cre de».

«Ma sappi bene, o Socrate, che è proprio così».

«Allora io vi considero, per il vostro possesso, molto più felici del Gran Re[19] per il suo potere. Ma ditemi se avete in mente di mostrare questa sapienza o come avete deciso».

«Siamo qui proprio per questo, o Socrate, per mostrarla [274b] e per insegnarla, se qualcuno vuole impararla».

«Ma vi garantisco che tutti quelli che non la possiedono vorranno impararla, io per primo, poi Clinia qui presente e oltre a noi Ctesippo e questi altri», dissi, indicandogli gli ammiratori di Clinia che già stavano in cerchio intorno a noi. Ctesippo, infatti, si trovava seduto lontano da Clinia – mi

parve che Eutidemo, discutendo con me, si piegasse in avanti [274c] e impedisse a Ctesippo la vista di Clinia che si trovava in mezzo a noi – e Ctesippo, desideroso di vedere il suo amato e nello stesso tempo di sentire, balzato in piedi, per primo si mise di fronte a noi. Così anche gli altri, vedendolo, si misero attorno a noi, sia gli innamorati di Clinia, sia i compagni di Eutidemo e di Dionisodoro. Indicando appunto questi, dicevo a Eutidemo che tutti erano pronti [274d] a imparare. Allora Ctesippo fu prontamente d'accordo e così gli altri e tutti insieme pregarono quei due di mostrare il potere della loro sapienza.

Allora dissi: «Eutidemo e Dionisodoro, assecondate in ogni modo costoro e per amor mio mostratelo. È chiaro che non è un'impresa da poco mostrarne la maggior parte, ma ditemi questo: se potete rendere buono [274e] solo un uomo che è già persuaso che bisogna imparare da voi, o anche uno che non è ancora persuaso perché non crede affatto che la virtù si possa imparare o che voi ne siate i maestri. Ma è compito della stessa arte o di un'altra persuadere chi la pensa così che la virtù si possa insegnare e che voi siate coloro dai quali la si potrebbe imparare nel modo migliore?»

«Di questa stessa arte, o Socrate», rispose Dionisodoro.

«Voi, dunque», dissi io, «o Dionisodoro, meglio di ogni altro contemporaneo [275a] potreste esortare[20] alla filosofia e alla cura della virtù?»

«Lo crediamo proprio, Socrate».

«Bene, rinviate ad altra occasione la dimostrazione del resto», dissi, «ma mostrateci questo: persuadete questo ragazzo che bisogna filosofare e praticare la virtù e farete cosa gradita a me e a tutti costoro. La sua situazione è all'incirca questa: io e tutti costoro desideriamo che diventi il migliore possibile. È figlio di Assioco, figlio di Alcibiade il Vecchio,[21] cugino [275b] per parte di padre dell'Alcibiade oggi vivente: il suo nome è Clinia. È giovane, e temiamo

quindi per lui, com'è naturale per un giovane, che qualcuno ci prevenga, volgendo il suo pensiero a un'altra occupazione e lo corrompa. Voi due, dunque, siete giunti a proposito. Se non vi spiace, mettete alla prova il ragazzo e discutete davanti a noi».

Dopo che ebbi detto press'a poco queste parole, Eutidemo con coraggio e audacia insieme disse: «Ma non ci spiace affatto, [275c] Socrate, purché il giovinetto voglia rispondere».

«Ma certo», risposi, «è anche abituato a questo: spesso, infatti, costoro, avvicinandosi a lui, gli fanno molte domande e discutono con lui, cosicché probabilmente non teme di rispondere».

Come potrei poi esporti bene quanto avvenne in seguito, o Critone? Non è impresa di poco conto incaricarsi di ciò, esponendo una sapienza indicibile; sicché io, come [275d] i poeti, nell'iniziare la narrazione, ho bisogno di invocare le Muse e Mnemosine.[22] Eutidemo, dunque, credo, iniziò pressappoco così: «Clinia, quali sono tra gli uomini quelli che imparano, i sapienti o gli ignoranti?».[23]

E il ragazzo, poiché la domanda era difficile, arrossì e, imbarazzato, guardò verso di me. E io, accortomi che era turbato, «Coraggio, Clinia», dissi, [275e] «rispondi senza paura in quale dei due modi ti sembra. Forse ciò ti reca un grandissimo vantaggio».

Intanto Dionisodoro, piegatosi un po' verso il mio orecchio, con l'aspetto molto sorridente disse: «Ti preannuncio, o Socrate, che, in qualunque dei due modi il ragazzo risponda, sarà confutato».

E, mentre egli mi diceva queste parole, Clinia rispose, cosicché non mi fu neppure possibile avvertire il giovinetto [276a] di stare attento: egli rispose che erano i sapienti quelli che imparavano.

Ed Eutidemo chiese: «Chiami alcuni maestri o no?». Ammise di sì. «I maestri sono dunque maestri di coloro che imparano, come il maestro di cetra e il maestro di scuola[24] erano senza dubbio maestri tuoi e degli altri ragazzi, e voi, invece, eravate allievi?». Assentì. «Non è dunque vero che quando apprendevate non sapevate ancora ciò che imparavate?». Disse di no. «Eravate [276b] forse sapienti quando non sapevate queste cose?» «Certamente no», rispose egli. «Dunque se non eravate sapienti, eravate ignoranti?» «Senza dubbio». «Voi allora, imparando ciò che non sapevate, imparavate essendo ignoranti». Il ragazzo annuì. «Perciò imparano gli ignoranti, o Clinia, e non i sapienti, come tu credi».

Dopo che egli ebbe detto queste parole, come un coro al segnale del maestro, quelli del seguito di Dionisodoro ed Eutidemo si misero nello stesso tempo ad applaudire [276c] e a ridere. E prima che il giovinetto si riavesse per bene e a dovere, Dionisodoro, subentrando, disse: «Ma, o Clinia, quando il maestro di grammatica vi dettava, quali bambini imparavano le lezioni dettate, i sapienti o gli ignoranti?» «I sapienti», rispose Clinia. «Perciò imparano i sapienti e non gli ignoranti e tu, poco fa, non hai risposto bene ad Eutidemo».

[276d] Allora gli ammiratori[25] dei due risero fragorosamente e applaudirono, ammirando la loro sapienza; noi altri, sbalorditi, tacevamo. Eutidemo, accortosi che eravamo attoniti, perché ci meravigliassimo ancora di più di lui, non lasciò in pace il ragazzo, ma continuò a interrogarlo e, come i bravi maestri di danza, volteggiò due volte[26] con le domande sullo stesso punto e chiese: «Coloro che imparano imparano ciò che sanno o ciò che non sanno?».[27]

[276e] E Dionisodoro, bisbigliando di nuovo un po' con me, disse: «Anche questa domanda, Socrate, è tale quale la precedente».

«O Zeus», esclamai, «veramente anche la prima domanda ci sembrò bella».

«Socrate, noi facciamo tutte domande insolubili simili a queste».

«Appunto per questo mi sembra che voi abbiate buona fama presso i vostri allievi».

Intanto Clinia aveva risposto a Eutidemo che coloro che imparavano imparavano ciò che non sapevano. E quello lo [277a] interrogò con gli stessi procedimenti di cui si era servito prima: «Ma non conosci le lettere?», chiese. «Sì», rispose. «Tutte?». Ammise di sì. «Allora, quando uno detta una cosa qualsiasi, non detta delle lettere?». Riconobbe di sì. «Perciò», disse, «detta cose delle quali sai qualcosa, se le conosci tutte?». Ammise anche questo. «Ma allora», continuò, «non impari ciò che uno detta, mentre impara chi non conosce le lettere?» «No», rispose, «imparo io». «Allora», disse [277b], «impari ciò che sai se conosci tutte le lettere». Ne convenne. «Non hai, dunque, risposto correttamente», concluse.

Eutidemo non aveva ancora finito di pronunciare queste parole che Dionisodoro, prendendo la parola come una palla, prese di nuovo di mira il ragazzo e disse: «Clinia, Eutidemo ti inganna. Dimmi, infatti, imparare non è acquistare scienza di ciò che uno impara?». Clinia ammise di sì. «E sapere», proseguì, «è forse altro che avere già scienza?». Assentì. «Dunque non sapere [277c] è non avere ancora scienza?». Fu d'accordo con lui. «Allora coloro che acquistano una cosa qualsiasi sono quelli che la possiedono già oppure quelli che non la possiedono?» «Quelli che non la possiedono». «Orbene, hai ammesso che tra questi, ossia tra coloro che non hanno, ci sono anche coloro che non sanno». Annuì. «Perciò quelli che imparano sono tra quelli che acquistano e non tra quelli che possiedono?». Assentì. «Allora, Clinia», concluse, «imparano quelli che non sanno e non quelli che

sanno».

[277d] Poi ancora Eutidemo si lanciava contro il giovinetto per la terza volta, per abbatterlo, come se si trattasse di una lotta.[28] E io, accortomi che il ragazzo stava soccombendo, volendo dargli respiro, affinché non si spaventasse a causa nostra, confortandolo dissi: «Clinia, non meravigliarti se questi discorsi ti sembrano strani. Forse non comprendi che cosa fanno i due stranieri nei tuoi confronti: fanno la stessa cosa che fanno quelli che partecipano all'iniziazione dei Coribanti, quando eseguono l'intronizzazione[29] nei confronti di quello che vogliono iniziare. Infatti anche là ci sono una danza corale e un gioco, se veramente sei stato iniziato; e ora questi due [277e] non fanno altro che danzare in coro intorno a te e, per così dire, ballare per scherzo, pensando di iniziarti dopo di ciò. Ora, dunque, pensa di ascoltare i primi riti sacri dei sofisti. In primo luogo, infatti, come dice Prodico,[30] bisogna imparare la correttezza dei nomi. Ciò che appunto i due stranieri ti mostrano è che non sapevi che gli uomini usano il termine "imparare" quando uno, che da principio non ha nessuna scienza riguardo [278a] a una cosa, in seguito l'acquisisce, ma lo usano anche quando qualcuno, che ha già la scienza, esamina con essa questa stessa cosa fatta o detta: per questo si servono del termine "comprendere" piuttosto che "imparare", ma talora anche "imparare". Tu, invece, non hai avvertito, come dimostrano costoro, che lo stesso nome è dato a uomini che si trovano in situazioni opposte: a chi sa e a chi non sa. Simile a questo è anche il caso della seconda domanda, in cui [278b] ti chiedevano se gli uomini imparano ciò che sanno o ciò che non sanno. Questo genere di insegnamenti è un gioco – perciò ti dico che costoro scherzano con te – e dico gioco perché, se anche qualcuno imparasse molte o anche tutte le nozioni simili, non saprebbe affatto meglio come stiano le cose, ma sarebbe solo in grado di scherzare con gli uomini, abbindolandoli e sconvolgendoli

per mezzo della differenza delle parole, come quelli che tolgono gli sgabelli di sotto a chi sta per sedersi si divertono [278c] e ridono, quando lo vedono caduto supino. Pensa, dunque, che questo ti sia stato fatto da costoro come scherzo, ma è chiaro che in seguito essi stessi ti mostreranno gli insegnamenti seri, e io indicherò loro la via, affinché mi diano ciò che mi avevano offerto. Dicevano, infatti, di avere l'intenzione di mostrare la sapienza persuasiva; ora, invece, mi sembra, hanno pensato di dovere prima prendersi gioco di te. Dunque, Eutidemo e Dionisodoro, [278d] sia finita con questi vostri scherzi, forse davvero bastano; mostrate il seguito, persuadendo il ragazzo che bisogna prendersi cura della sapienza e della virtù. Ma prima vi mostrerò come intendo la cosa e come desidero ascoltarla. Se vi sembrerà che lo faccia da incompetente[31] e in modo ridicolo, non deridetemi: infatti per il desiderio di ascoltare la vostra sapienza oserò improvvisare davanti [278e] a voi. Voi e i vostri allievi sopportatemi, dunque, ascoltandomi senza ridere. E tu, figlio di Assioco, rispondimi.

Tutti noi uomini non vogliamo forse stare bene?[32] O questa è una domanda di quelle che poco fa temevo fossero ridicole? È certo insensato fare simili domande, perché chi tra gli uomini non vuole stare bene?» «Non c'è nessuno che non lo voglia», rispose [279a] Clinia. «Bene», dissi. «Poi, dal momento che vogliamo stare bene, come potremmo farlo? Forse se abbiamo molti beni? O questa domanda è ancora più sciocca di quella precedente? È chiaro, infatti, credo, che anche questo è così». Assentì. «Ma quali, tra le cose che sono, sono beni per noi? O non sembra difficile e nemmeno proprio di un uomo straordinario essere in grado di rispondere a questo proposito? Ognuno, infatti, ci direbbe che l'essere ricco è un bene. Non è vero?» «Certo», rispose. «Anche avere buona salute e essere [279b] belli ed essersi procurati adeguatamente le altre doti fisiche?». Ne convenne.

«Ma è chiaro che nobiltà di nascita, poteri e onori nella propria città sono dei beni». Lo ammise. «Quale dei beni ci rimane ancora?», chiesi. «Che cos'è l'essere saggio, giusto e coraggioso? Per Zeus, Clinia, pensi che giudichiamo rettamente se li consideriamo come beni, oppure se non li consideriamo beni? Forse qualcuno potrebbe essere in disaccordo con noi. Ma a te come sembra?» «Che siano beni», rispose Clinia. [279c] «Bene», esclamai. «In che posto metteremo la sapienza? Tra i beni o come dici?» «Tra i beni». «Bada che non tralasciamo qualche bene che sia degno di considerazione». «A me sembra che non ne tralasciamo nessuno», rispose Clinia. E io, ricordatomene, dissi: «Sì, per Zeus, rischiamo di tralasciare il più grande dei beni». «Di quale si tratta?», chiese egli. «Della buona fortuna, Clinia, cosa che tutti, anche le persone molto ignoranti, dicono che sia il più grande dei beni». «Dici il vero!», esclamò. E io, mutando di nuovo parere, dissi: «Per poco tu ed io non siamo diventati [279d] ridicoli di fronte agli stranieri, o figlio di Assioco». «Perché?», chiese. «Perché, dopo avere considerato la buona fortuna nei discorsi fatti in precedenza, ora ne parlavamo di nuovo». «Perché?» «È certamente ridicolo riproporre ciò che è stabilito da un pezzo e dire due volte le stesse cose». «In che senso?», chiese. «La sapienza è senza dubbio buona fortuna», risposi. «Lo saprebbe anche un bimbo». Ed egli si meravigliò: è ancora così giovane e semplice! E io, accortomi del suo stupore, dissi: «Non sai, [279e] Clinia, che i suonatori di flauto sono quelli che hanno miglior successo nel buon uso delle musiche per flauto?» Assentì. «Quindi», proseguii, «anche nella scrittura e nella lettura delle lettere quelli che hanno miglior successo sono i maestri di scuola?» «Certo». «E di fronte ai pericoli del mare, credi forse che ci siano alcuni ad avere maggior successo dei nocchieri esperti, per dirla in generale?» «No, certo». «E se prendessi parte ad una spedizione militare, con chi

condivideresti più volentieri il pericolo e [280a] la sorte, con lo stratega esperto o con quello inesperto?» «Con uno stratega esperto». «E se fossi malato, con chi affronteresti volentieri il pericolo, con il medico esperto o con quello inesperto?» «Con un medico esperto». «Forse», dissi, «perché credi di trovarti meglio stando con un esperto piuttosto che con un inesperto?». Lo ammise. «La sapienza, dunque, fa sì che gli uomini abbiano buona fortuna dovunque, perché essa non potrebbe mai sbagliare in nulla, ma è necessario che operi rettamente e sia fortunata, altrimenti non sarebbe più sapienza».

[280b] Infine ci trovammo d'accordo, non so come, che in generale la cosa stia così: quando è presente la sapienza chi la possiede non ha affatto bisogno di buona fortuna; ma, poiché ci eravamo trovati d'accordo su questo, gli chiesi di nuovo come stessero per noi i punti ammessi in precedenza. «Avevamo ammesso», dissi, «che, se avessimo molti beni, saremmo felici e staremmo bene». Assentì. «Saremmo felici a causa dei beni presenti, se non ci fossero per nulla utili o se ci fossero utili?» «Se ci fossero utili», rispose. «Ci sarebbero utili in qualche modo [280c] se li possedessimo solo, ma non li usassimo? Ad esempio, se avessimo molti cibi, ma non li mangiassimo, oppure bevande, ma non le bevessimo, potrebbero esserci utili?» «No, certo», rispose. «E tutti gli artigiani, se avessero pronto tutto il necessario, ciascuno per il proprio lavoro, ma non lo usassero, starebbero forse bene per il possesso, perché avrebbero tutto ciò che un artigiano deve avere? Per esempio, un falegname, se si fosse preparato tutti gli strumenti adatti, ma non lavorasse il legno, potrebbe trarre utilità [280d] dal possesso?» «In nessun modo», rispose. «E se uno possedesse ricchezza e tutti i beni di cui parlavamo poco fa, ma non li usasse, sarebbe felice per il possesso di questi beni?» «No di certo, Socrate». «Bisogna quindi», dissi, «come pare, che chi vuole essere felice non

solo possieda tali beni, ma li usi anche, altrimenti non gli deriva nessuna utilità dal possesso». «Dici il vero». «Perciò, [280e] Clinia, per rendere felice qualcuno, è sufficiente possedere i beni e servirsene?» «A me sembra di sì». «Forse», chiesi, «se uno se ne serve rettamente, oppure anche se non se ne serve rettamente?» «Se se ne serve rettamente». «Dici bene», risposi. «Infatti è peggio, credo, se qualcuno si serve di una cosa qualsiasi non rettamente che se la trascura: il primo caso è un male, l'altro, invece, non è né [281a] un male né un bene. O non diciamo così?». Ne convenne. «Ma nella lavorazione e nell'uso del legno ciò che realizza l'uso corretto è forse altro che la scienza del falegname?» «No, certo», rispose. «Ma anche nella lavorazione delle suppellettili quella che produce l'uso corretto è la scienza». Assentì. «Allora», proseguii io, «anche riguardo all'uso dei beni di cui parlavamo prima, ricchezza, salute, bellezza, l'uso corretto di tutti questi era una scienza [281b] che guidava e dirigeva l'azione o qualcos'altro?» «Era una scienza», rispose. «Dunque, come sembra, la scienza procura agli uomini non solo buona fortuna, ma anche buon uso in ogni possesso e azione». Fu d'accordo. «Deh, per Zeus», dissi, «c'è forse qualche utilità nel possedere altri beni, senza intelligenza e sapienza? Trarrebbe forse profitto un uomo dal possedere molte ricchezze e compiere molte azioni, senza avere intelligenza, o piuttosto dal possedere poche ricchezze e compiere poche azioni con intelligenza? Rifletti così: agendo meno [281c] non sbaglierebbe meno, e sbagliando meno non starebbe meno male, e stando meno male non sarebbe meno infelice?» «Certo», rispose. «Si potrebbe, dunque, agire meno da povero o da ricco?» «Da povero», rispose. «Da debole o da forte?» «Da debole». «Da persona che gode di onori[33] o che non ne gode?» «Da persona che non ne gode». «Si potrebbe agire meno da coraggioso e saggio o da vile?» «Da vile». «Allora anche da

inoperoso piuttosto che da attivo?». Ne convenne. «E da lento piuttosto che [281d] da veloce e con la vista e l'udito deboli piuttosto che acuti?». Su tutto questo ci trovammo d'accordo. «Insomma», dissi, «Clinia, è probabile che di tutte le cose che prima dicevamo essere beni, in merito, non si possa dire che siano beni in sé per natura, ma, come sembra, la cosa sta così: se le guida l'ignoranza sono mali maggiori dei loro contrari, quanto più sono capaci di prestare servizio alla loro cattiva guida, se, invece, le guidano l'intelligenza e la sapienza sono beni maggiori, ma in sé [281e] nessuna di esse vale qualcosa». «Sembra, a quanto pare, così come tu affermi», rispose. «Che cosa deriva allora per noi da quanto è stato detto? Deriva qualcos'altro se non che nessuna delle altre realtà è buona o cattiva, ma di queste due la sapienza è un bene, mentre l'ignoranza è un male?». Fu d'accordo.

[282a] «Consideriamo ancora il resto», dissi. «Poiché tutti desideriamo essere felici, ma è risultato che diveniamo tali per l'uso delle cose e per l'uso corretto, ed era la scienza quella che forniva la correttezza e la buona fortuna, bisogna, quindi, come sembra, che ogni uomo procuri in ogni modo di essere il più sapiente possibile, o no?» «Sì», rispose. «E se si crede che si debba ereditare proprio questo molto più che le ricchezze dal padre, [282b] dai tutori, dagli amici, dagli altri e da quelli che dicono di essere nostri innamorati, stranieri e cittadini, pregando e supplicando che ci rendano partecipi della sapienza, non è per nulla vergognoso, né riprovevole, Clinia, obbedire e servire per questo l'amante e ogni uomo, disposti a compiere qualsiasi servizio onesto, per il desiderio di diventare sapiente; o non ti sembra così?», chiesi. «Certo, mi sembra che tu dica [282c] bene», rispose. «Purché la sapienza si possa insegnare,[34] Clinia», dissi, «e non sopraggiunga, invece, spontaneamente agli uomini; perché questo punto non è ancora stato esaminato da noi e su di esso non siamo ancora giunti ad un accordo». «Ma, Socrate»,

disse, «a me sembra che si possa insegnare». E io, rallegrandomi, continuai: «Dici proprio bene, o ottimo fra gli uomini, e hai fatto bene a liberarmi da una lunga riflessione su questo argomento, se cioè la sapienza si possa insegnare o no. Ora, dunque, poiché a te sembra che si possa insegnare e che sia l'unica cosa a rendere felice e fortunato

[282d] l'uomo, potresti dire altro se non che è necessario filosofare? E tu stesso hai in mente di farlo?» «Certamente, Socrate», rispose, «per quanto è possibile».

E io, avendo udito con piacere queste parole, dissi: «Questo è l'esempio, o Dionisodoro ed Eutidemo, di come desidero che siano i discorsi persuasivi, forse esposto da uomo incompetente, in modo stentato e prolisso. Ma, chi di voi due vuole, facendo questa stessa cosa con arte, ci faccia mostra di sé. Se invece [282e] non volete, partendo dal punto in cui ho smesso, mostrate il seguito al ragazzo, se cioè bisogna che egli acquisti ogni scienza oppure se ve ne sia una sola, acquisita la quale, è necessario che sia felice e buono, e quale essa sia. Infatti, come dicevo all'inizio, per noi è molto importante che questo giovinetto diventi sapiente e buono».

[283a] Dissi dunque queste parole, Critone. Prestavo grande attenzione a ciò che sarebbe avvenuto in seguito e riflettevo in che modo avrebbero discusso l'argomento e da dove avrebbero iniziato a esortare il ragazzo a praticare la sapienza e la virtù. Allora il più anziano di loro, Dionisodoro, cominciò a parlare per primo e tutti guardavamo verso di lui, convinti che ben presto avremmo ascoltato discorsi meravigliosi. E così appunto [283b] ci accadde. Infatti, Critone, quell'uomo cominciò un discorso meraviglioso, che ti conviene ascoltare, in quanto era un'esortazione alla virtù.

«Dimmi», chiese, «o Socrate e voi altri che affermate di desiderare che questo giovinetto diventi sapiente, se scherzate quando lo affermate, oppure lo desiderate veramente e parlate sul serio».

Capii che avevano creduto che noi prima scherzassimo, quando li esortavamo a discutere col ragazzo e per questo avevano scherzato e non avevano fatto sul serio. [283c] Dopo avere compreso ciò, ancor più risposi che parlavamo con straordinaria serietà.

E Dionisodoro disse: «Bada dunque, o Socrate, di non dovere poi negare ciò che ora dici». «Ho riflettuto», risposi: «non negherò mai». «Ma», continuò, [283d] «voi affermate di volere che egli diventi sapiente?» «Certo». «Ora però», chiese, «Clinia è sapiente o no?» «Dice di non esserlo ancora: non è vanitoso», risposi. «Voi invece», chiese, «volete che diventi sapiente e non sia ignorante?». Lo ammettemmo. «Dunque volete che diventi chi non è e che non sia più chi è ora».[35] Ascoltando queste parole, fui turbato. Ed egli, comprendendo il mio turbamento, disse: «Poiché volete che non sia più chi è ora, non volete forse, come sembra, che muoia? Sarebbero veramente di gran pregio amici e innamorati che apprezzerebbero moltissimo che il loro amato fosse morto».

[283e] E Ctesippo, udendo ciò, si adirò per il suo amato e esclamò: «O straniero di Turi, se non fosse troppo villano dirlo, direi: "che possa ricadere sulla tua testa", perché ti è venuto in mente di fare calunniosamente contro di me e contro gli altri tale affermazione, che io credo sia un'empietà fare, e cioè che io vorrei che costui fosse morto».

«Ma, Ctesippo», disse Eutidemo, «ti sembra forse che sia possibile mentire?»[36] «Sì, per Zeus», rispose, «se non sono pazzo, almeno». «Dicendo la cosa di cui si parla, o non [284a] dicendola?» «Dicendola», rispose. «Perciò se la si dice, tra le cose che sono non si dice altro che quella che si dice?» «E come si potrebbe?», chiese Ctesippo. «E quella che si dice è una delle cose che sono separata dalle altre». «Certamente». «Dunque, colui che dice quella dice ciò che è?», domandò. «Sì». «Ma chi dice ciò che è e le cose che sono dice la verità,

cosicché, se Dionisodoro dice le cose che sono, dice la verità e non mente affatto contro di te».

[284b] «Sì», rispose Ctesippo, «ma chi dice queste cose, o Eutidemo non dice cose che sono».

Ed Eutidemo disse: «Non è vero che le cose che non sono non sono?» «Non sono». «Non è dunque vero che le cose che non sono non sono in nessun modo cose che sono?» «In nessun modo». «È possibile, dunque, che, riguardo a queste cose che non sono, si possa fare qualcosa, in modo che anche una persona qualunque possa fare quelle cose che non sono per nulla?» «Non mi sembra», rispose Ctesippo. «Ma i retori, quando parlano al popolo, non operano nulla?» «Operano, certo», rispose. «Dunque, se operano, [284c] fanno anche?» «Sì». «Il parlare, allora, è operare e fare?». Ne convenne. «Nessuno, quindi», concluse, «dice le cose che non sono, perché farebbe già qualcosa, ma tu hai riconosciuto che non è possibile che qualcuno faccia ciò che non è, cosicché, secondo il tuo ragionamento, nessuno dice falsità, ma se Dionisodoro parla, dice la verità e le cose che sono».

«Sì, per Zeus, o Eutidemo», rispose Ctesippo: «dice in qualche modo le cose che sono, ma non come stanno».

«Come dici, Ctesippo?», chiese Dionisodoro. «Vi sono [284d] alcuni che dicono le cose come stanno?» «Ci sono certo», rispose, «gli uomini eccellenti sotto ogni rispetto e che dicono la verità». «Ma», chiese, «le cose buone non stanno bene e quelle cattive male?». Ne convenne. «E ammetti che gli uomini eccellenti sotto ogni rispetto dicono le cose come stanno?» «Lo ammetto». «Allora, Ctesippo», disse, «gli uomini buoni dicono male delle cose cattive se le dicono come stanno». «Sì, per Zeus», rispose, «è proprio così, almeno degli uomini cattivi; e se mi dai retta ti guarderai dall'essere di questi, [284e] affinché i buoni non dicano male di te;[37] perché sappi bene che i buoni parlano male dei cattivi». «E parlano grandemente dei grandi»,

continuò Eutidemo, «e caldamente dei caldi?» «Precisamente così», rispose Ctesippo: «parlano freddamente dei freddi[38] e dicono che discutano così». «Tu insulti, Ctesippo», esclamò Dionisodoro, «tu insulti». «No, per Zeus, no, Dionisodoro», replicò, «perché ti voglio bene: ti ammonisco, come un amico, e cerco di persuaderti a non dire mai in modo così rozzo di fronte a me che voglio [285a] la morte di quelli che stimo di più».

Allora, poiché mi sembrava che essi si trattassero con troppa asprezza reciproca, mi burlai di Ctesippo e dissi: «Ctesippo, mi sembra che dobbiamo accettare dagli stranieri ciò che affermano, se vogliono farcene dono, e non dissentire con un pretesto. Se, infatti, sanno annientare gli uomini al punto da renderli buoni e saggi da malvagi e stolti che erano, sia che abbiano scoperto da sé sia che [285b] abbiano imparato da un altro una rovina e distruzione tale da rendere di nuovo buono chi è malvagio, dopo averlo ucciso; se sanno ciò – ed è chiaro che lo sanno perché hanno affermato che la loro arte da poco scoperta consiste nel rendere gli uomini buoni da malvagi – concediamo, dunque, loro questo: ci facciano perire il ragazzo e lo rendano saggio e così pure tutti noi altri. Ma se voi [285c] giovani avete paura, il rischio ricada su di me, come su di un Cario;[39] perché io, dal momento che sono vecchio, sono pronto ad espormi al pericolo e mi affido a Dionisodoro, come a Medea di Colchide.[40] Mi faccia perire e, se vuole, mi faccia cuocere, altrimenti faccia ciò che vuole, purché mi renda buono».

E Ctesippo: «Anch'io, Socrate», disse, «sono pronto a offrirmi agli stranieri, anche se vogliono scorticarmi ancor più di quanto mi scorticano ora, purché la mia pelle non finisca [285d] in un otre, come quella di Marsia,[41] ma nella virtù. Eppure Dionisodoro qui presente pensa che sia in collera con lui; e invece non sono in collera, ma contraddico ciò che mi sembra egli dica in modo non conveniente dinanzi

a me. Ma tu», aggiunse, «nobile Dionisodoro, non chiamare "insultare" il contraddire: l'insultare è altra cosa».

E Dionisodoro chiese: «O Ctesippo, parli del contraddire come se esistesse?»

[285e] «Certamente», rispose, «proprio così; oppure tu, o Dionisodoro, non credi che esista il contraddire?»[42]

«Sicuramente tu», ribatté, «non potresti mai dimostrare di avere udito qualcuno contraddire un altro».

«Dici la verità?», replicò. «Ma ora ti dimostro di stare ascoltando Ctesippo che contraddice Dionisodoro».

«Potresti, forse, anche rendere ragione di questo?»

«Certamente», rispose.

«Ma», domandò, «esistono delle ragioni per ciascuna delle cose che sono?» «Sicuramente». «In quanto ciascuna cosa è o in quanto non è?» [286a] «In quanto è». «Infatti se ricordi», continuò, «Ctesippo, anche poco fa abbiamo dimostrato che nessuno parla di una cosa in quanto non è; perché è risultato che nessuno dice ciò che non è». «E con questo?», chiese Ctesippo. «Ci contraddiciamo meno io e tu?» «Ci contraddiremmo forse», ribatté egli, «se entrambi parlassimo della stessa cosa, o così diremmo certamente le stesse cose?». Lo ammise. «Ma, quando nessuno di noi due», domandò, «parlasse [286b] di una cosa, allora ci contraddiremmo? O così nessuno di noi due si ricorderebbe affatto di essa?». Anche in questo fu d'accordo. «Ma quando io parlo di una cosa, mentre tu parli di un'altra, allora ci contraddiciamo? Oppure io parlo di una cosa, mentre tu non ne parli affatto? Chi non parla come potrebbe contraddire chi parla?».[43]

Ctesippo tacque, mentre io, meravigliato del discorso, chiesi: «Come dici, Dionisodoro? Pur avendo udito [286c] questo discorso da molti e spesso, me ne meraviglio sempre – e infatti i seguaci di Protagora[44] se ne servivano molto e

anche quelli ancora più antichi;[45] eppure a me sembra sempre che sia meraviglioso e abbatta gli altri e anche se stesso –; e credo che verrò a sapere da te nel modo migliore la verità di esso. Non è vero che dire il falso non esiste? Questo, infatti, significa il ragionamento: che chi parla dice il vero o non parla?».

Ne convenne.

[286d] «Forse, dunque, non è possibile dire il falso, ma è possibile avere false opinioni?»

«Neppure avere false opinioni», affermò.

«Allora», dissi, «non esiste neppure la falsa opinione».

«No», rispose.

«Allora nemmeno l'ignoranza né gli uomini ignoranti; o l'ignoranza, se esistesse, non sarebbe l'ingannarsi sulle cose?»

«Certamente», disse.

«Ma questo non è possibile», continuai.

«No», rispose.

«Dionisodoro, parli tanto per parlare, per dire un'assurdità, oppure perché ti pare veramente che nessun uomo sia ignorante?»

[286e] «Allora tu confutami», ribatté.

«È forse possibile, secondo il tuo ragionamento, confutare se nessuno si inganna?»

«Non è possibile», rispose Eutidemo.

«Allora», chiesi, «poco fa Dionisodoro non mi esortava a confutarlo?»

«Come potrebbe uno esortare a ciò che non è. Ma tu inviti?»

«Eutidemo», dissi, «non comprendo bene queste vostre sapienti trovate, anche quelle ben impostate, ma le capisco solo approssimativamente. Ti farò, dunque, una domanda

forse troppo grossolana, ma perdonami. [287a] Vedi: se non è possibile né ingannarsi, né avere false opinioni, né essere ignorante, non è forse neppure impossibile sbagliare, quando si fa qualcosa? Infatti non è possibile che chi fa sbagli in ciò che fa: non dite così?»

«Certamente», rispose.

«Ora, questa è la domanda grossolana», ripresi. «Se non sbagliamo né agendo, né parlando, né pensando, voi, per Zeus, se le cose stanno così, che cosa siete venuti a insegnarci? O non affermavate poco fa di potere trasmettere meglio [287b] di ogni altro la virtù a chi vuole apprenderla?».

Dionisodoro prese la parola e disse: «Socrate, sei così rimbambito[46] che ti ricordi adesso ciò che abbiamo detto prima e, se ho detto qualcosa l'anno scorso, sei in grado di ricordartene ora, ma con i discorsi fatti in questo momento non sei in grado di cavartela?»

«Sono molto difficili», replicai, «a buon diritto, perché sono fatti da uomini sapienti: perciò è difficilissimo cavarsela anche con quest'ultimo discorso che fai. Infatti che cosa mai vuoi dire, Dionisodoro, affermando che non so come cavarmela? O evidentemente [287c] vuoi dire che non so confutarlo? Perciò spiegami che cos'altro significa per te l'espressione "non so come cavarmela con i tuoi discorsi"».

«Ma ciò che tu dici», ribatté, «perciò rispondi».

«Prima che tu risponda, o Dionisodoro?», domandai io.

«Non rispondi?», incalzò.

«È forse giusto?»

«Certamente giusto», rispose.

«Per quale ragione», chiesi, «o evidentemente perché tu ora sei venuto da noi sapientissimo nei discorsi e sai [287d] quando bisogna rispondere e quando no? E adesso non rispondi nulla, perché sai che non bisogna rispondere?»

«Tu ciarli», disse, «senza pensare a rispondere. Ma, mio caro, dammi retta e rispondi, poiché ammetti che io sono sapiente».

«Bisogna, dunque, obbedire», continuai, «ed è necessario, a quanto pare, perché lo comandi tu. Ma interroga».

«Gli esseri pensanti hanno forse senso perché hanno un'anima o hanno senso anche quelli inanimati?»[47]

«Quelli che hanno un'anima».

«Conosci», chiese, «qualche espressione che abbia un'anima»?

«Per Zeus, io no».

[287e] «Perché allora poco fa mi hai domandato che cosa significasse per me l'espressione?»

«Per quale altro motivo», risposi, «se non perché ho sbagliato per la mia stupidità? O non ho sbagliato, ma ho parlato correttamente, affermando che le espressioni hanno senso? Dici che io abbia sbagliato o no? Perché se non ho sbagliato, neppure tu mi potrai confutare, anche se sei sapiente, e non sai come cavartela con il discorso; se invece ho sbagliato neppure così [288a] parli correttamente, sostenendo che non è possibile sbagliare. E dico questo non in riferimento a ciò che affermavi l'anno scorso. Ma, sembra», continuai, «o Dionisodoro ed Eutidemo, che questo ragionamento rimanga fermo allo stesso punto e che ancora, come in passato, dopo avere abbattuto il resto, cada e il modo perché non gli accadesse questo non è ancora stato trovato neppure dalla vostra arte, sebbene essa sia così meravigliosa nel rigore dei ragionamenti».

E Ctesippo esclamò: «Dite cose meravigliose, o uomini [288b] di Turi o di Chio o di dove e come vi piaccia essere chiamati,[48] perché non vi importa affatto di delirare».

E io, temendo ne derivasse un insulto, calmai di nuovo Ctesippo e affermai: «Ctesippo, dico anche a te le stesse

parole che dicevo poco fa a Clinia: non sai che la sapienza degli stranieri è meravigliosa. Tuttavia essi non vogliono mostrarcela seriamente ma imitano Proteo,[49] il sofista egiziano, incantandoci. [288c] Noi allora imitiamo Menelao[50] e non lasciamo andare questi due uomini finché non ci abbiano mostrato ciò di cui si occupano seriamente. Credo, infatti, che ci mostreranno qualcosa di bellissimo, quando cominceranno a parlare sul serio. Ma preghiamoli, esortiamoli e supplichiamoli di mostrarcelo. Ho dunque deciso di mostrare di nuovo io come supplicarli di rivelarlo. Cercherò di esporre loro il seguito, come posso, partendo dal punto [288d] in cui prima avevo interrotto il discorso, per vedere se in qualche modo riesco a stimolarli e se, provando pietà e compassione per me che mi sforzo e parlo seriamente, anch'essi facciano sul serio».

«E tu, Clinia», dissi, «ricordami da che punto allora avevamo interrotto il discorso. All'incirca qui, credo. Alla fine avevamo ammesso che bisogna filosofare: non è vero?» «Sì», rispose egli. «E la filosofia è acquisto di scienza; non è così?», domandai. «Sì», disse. «Allora, acquistando quale scienza, facciamo [288e] un buon acquisto? Non è forse semplice rispondere: quella che ci sarà utile?» «Certo», rispose. «Dunque ricaveremmo qualche utilità, se sapessimo riconoscere, andando in giro, in quale punto della terra sia stata sotterrata la maggior quantità d'oro?» «Forse», disse. «Ma prima», ribattei, «abbiamo dimostrato che non avremmo nessun vantaggio, neppure se tutto diventasse oro per noi, senza difficoltà e senza scavare la terra. Cosicché, neppure se sapessimo rendere d'oro [289a] le pietre, tale scienza non varrebbe nulla. È risultato, infatti, che, se non sapremo anche servirci dell'oro, nessuna sarà la sua utilità per noi. O non ricordi?», chiesi. «Certo, ricordo», rispose. «E, a quanto pare, non deriva nessuna utilità neppure dalle altre scienze; né dalla crematística,[51] né dalla scienza medica, né da

nessun'altra che sappia produrre qualcosa, ma non sappia servirsi di ciò che ha prodotto: non è così?». Assentì. «E neppure se esistesse una scienza [289b] tale da rendere immortali, ma non sapesse servirsi dell'immortalità, neppure da questa sembra ricaveremmo alcuna utilità, se bisogna giudicare qualcosa da quanto si è ammesso prima». Fummo d'accordo su tutti questi punti. «Abbiamo bisogno, o bel giovinetto», dissi, «di una scienza tale che in essa coincidano il produrre e il sapere servirsi di ciò che si produce». «Già», rispose. «Allora, pare, siamo ben lungi dal dover [289c] essere costruttori di lire e possessori di una tale scienza, perché in questo caso l'arte che produce e l'arte che utilizza sono nettamente separate, pur riferendosi allo stesso oggetto. L'arte di fabbricare le lire e l'arte di suonare la cetra sono molto diverse fra loro: non è così?». Assentì. «Ed è chiaro che non ci serve neppure l'arte di costruire flauti perché anche questa è simile alla precedente». Ne convenne. «Ma, per gli dèi», continuai, «se imparassimo l'arte di comporre discorsi, sarebbe forse questa che dovremmo possedere per essere felici?» «Non credo», ribatté Clinia di rimando.

[289d] «Come puoi provarlo?», chiesi io.

«Vedo», rispose, «alcuni scrittori di discorsi[52] che non sanno servirsi dei discorsi composti da loro stessi, come i costruttori di lire non sanno usare le lire, ma anche in questo caso altri, incapaci di scrivere personalmente discorsi, sono capaci di servirsi di quelli che i primi hanno composto. È chiaro, dunque, che anche riguardo ai discorsi l'arte di produrli e quella di servirsene sono diverse».

«Mi sembra», dissi, «che tu dia una prova sufficiente del fatto che l'arte degli scrittori di discorsi non sia quella che si deve possedere per essere felici. Eppure credevo che in questo caso forse sarebbe apparsa [289e] la scienza che da molto tempo cerchiamo. Infatti, Clinia, questi uomini, gli scrittori di discorsi, quando mi trovo con loro, mi sembrano

sapientissimi e la loro mi pare un'arte prodigiosa e sublime. E non c'è da meravigliarsi, perché essa è una parte dell'arte degli incantatori ed è un po' inferiore a quella. [290a] L'arte degli incantatori, infatti, consiste nell'incantare vipere, tarantole, scorpioni e altre fiere e malattie, l'altra, invece, consiste nell'incantare e addolcire giudici, membri dell'assemblea popolare e altre folle.[53] Oppure a te», domandai, «sembra che sia in qualche altro modo?»

«No, ma mi pare che sia come dici tu», rispose.

«Allora», chiesi, «dove potremmo ancora rivolgerci? A quale arte?»

«Non sono in grado di rispondere», affermò.

«Ma credo di averla trovata», replicai.

«Qual è?», domandò Clinia.

[290b] «Mi sembra che l'arte strategica sia quella che più di ogni altra potrebbe rendere felice chi la possiede».

«Non mi pare».

«Come?», chiesi io.

«Questa è un'arte che va a caccia di uomini».

«Perché mai?», domandai io.

«Nessun'arte di caccia va oltre l'inseguire e catturare la preda. Dopo che hanno catturato ciò che cacciano, non sono capaci di servirsene, ma i cacciatori e i pescatori lo consegnano ai cuochi, mentre [290c] i geometri, gli astronomi e i ragionieri – infatti sono anche questi cacciatori, perché ciascuno di essi non produce le figure, ma scopre quelle che esistono – poiché, dunque, essi non sono capaci di servirsi di quelle, ma solo di cacciarle, affidano ai dialettici[54] il compito di valersi delle loro scoperte, almeno quelli tra loro che non sono completamente stolti».

«Bene», dissi, «o bellissimo e sapientissimo Clinia: è così?»

«Certo. Anche gli strateghi», affermò, «fanno [290d] allo stesso modo. Dopo che hanno preso una città o un accampamento, lo consegnano ai politici – essi infatti non sanno servirsi di ciò che hanno preso – come, credo, i cacciatori di quaglie consegnano le prede agli allevatori.[55] Se, dunque», continuò egli, «abbiamo bisogno di quell'arte, che saprà anche servirsi di ciò che ha acquistato, avendolo prodotto o cacciato essa stessa, e tale arte ci renderà felici, allora dobbiamo cercarne un'altra al posto della strategia».

CRITONE [290e] Che cosa dici, o Socrate, quel ragazzo pronunciò tali parole?

SOCRATE Non credi, o Critone?

CRITONE No, per Zeus, certamente no. Io penso, infatti, che se avesse detto queste parole, egli non avrebbe bisogno né di Eutidemo, né di nessun altro uomo per la sua educazione.

SOCRATE Ma allora, per Zeus, che sia stato Ctesippo a parlare così, e io non lo ricordo?

CRITONE [291a] Quale Ctesippo?

SOCRATE So bene che non furono né Eutidemo, né Dionisodoro a dire ciò. Ma, o divino Critone, che lo abbia detto uno degli esseri superiori lì presente? So bene, infatti, di averlo udito.

CRITONE Sì, per Zeus, o Socrate. Mi sembra proprio uno degli esseri superiori[56] e molto. Ma poi avete parlato ancora di qualche altra arte? E avete trovato o no quella che miravate a cercare?

SOCRATE [291b] Dove, o caro, potevamo trovarla? Eravamo invece molto ridicoli: come i bambini che inseguono le allodole, credevamo sempre di riuscire subito a afferrare ognuna delle scienze, ma esse ci sfuggivano sempre. Perché raccontarti a lungo? Giunti all'arte di regnare ed esaminandola a fondo, per vedere se fosse quella a offrire e a

produrre la felicità, caduti allora come in un labirinto, mentre credevamo di essere ormai alla fine, risultò che eravamo ritornati come all'inizio [291c] della ricerca e avevamo bisogno della stessa cosa che ci occorreva quando avevamo incominciato a cercare.

CRITONE Come, dunque, vi accadde questo, o Socrate?

SOCRATE Te lo dirò. Ci sembrò, infatti, che l'arte politica e quella di regnare fossero la stessa arte.

CRITONE Perché mai?

SOCRATE Ci parve che l'arte strategica e le altre arti affidassero il compito di guidare i prodotti dei quali esse sono artefici a quest'arte, come alla sola che sappia servirsene. Ci sembrò, dunque, che fosse chiaramente quella che cercavamo e la causa del retto agire nella città, [291d] e che proprio secondo il giambo di Eschilo,[57] sola sedesse alla poppa della città, governando tutto e, comandando su tutto, rendesse tutto utile.

CRITONE E vi sembrava bene, o Socrate?

SOCRATE Giudicherai tu, o Critone, se vuoi ascoltare anche ciò che ci accadde in seguito. Infatti indagavamo di nuovo press'a poco così: «Ebbene l'arte di regnare che comanda su tutto ci produce [291e] qualche risultato o nessuno? Certamente lo produce», dicevamo fra di noi. Non diresti anche tu questo, Critone?

CRITONE Sì.

SOCRATE Quale diresti che sia il suo risultato? Come, ad esempio, se ti chiedessi quale risultato offre l'arte medica, che dirige tutto ciò che dirige, non risponderesti la salute?

CRITONE Sì.

SOCRATE Che cosa produce la vostra arte,[58] l'agricoltura, che governa tutto [292a] ciò che governa? Non risponderesti che ci offre il nutrimento che si ricava dalla terra?

CRITONE Sì.

SOCRATE Che cosa produce l'arte di regnare, che comanda su tutto ciò su cui comanda? Forse non sei assolutamente in grado di rispondere.

CRITONE No, per Zeus, o Socrate.

SOCRATE Neppure noi, o Critone. Ma almeno sai che, se è quella che noi cerchiamo, deve essere utile.

CRITONE Certamente.

SOCRATE Allora bisogna che essa ci trasmetta qualche bene.

CRITONE È necessario, o Socrate.

SOCRATE [292b] Ma io e Clinia avevamo reciprocamente ammesso che un bene non è nient'altro che una determinata scienza.

CRITONE Sì, dicevi così.

SOCRATE Allora gli altri risultati che si potrebbero attribuire alla politica – e questi potrebbero essere molti come, ad esempio, rendere ricchi, liberi e concordi i cittadini – tutti questi ci sembrarono né cattivi né buoni, ma ci sarebbe stato bisogno che la politica rendesse sapienti e comunicasse una scienza, se questa doveva essere quella che giovava [292c] e rendeva felici.

CRITONE È così. Allora, almeno, questo era stato ammesso da voi, stando a come tu hai riferito i vostri discorsi.

SOCRATE L'arte di regnare rende forse sapienti e buoni gli uomini?

CRITONE Che cosa lo impedisce, o Socrate?

SOCRATE Ma rende buoni tutti e in tutto? Ed è questa che trasmette ogni scienza, quella del calzolaio, quella del falegname e tutte le altre?

CRITONE Non credo, o Socrate.

SOCRATE [292d] Ma allora quale scienza trasmette? Che

uso ne faremo? Bisogna, infatti, che essa non sia artefice di nessun risultato né cattivo, né buono, e che non trasmetta nessun'altra scienza se non se stessa. Diciamo, dunque, quale sia mai questa scienza e quale uso ne faremo. Vuoi che affermiamo, o Critone, che sia quella per mezzo della quale renderemo buoni gli altri?

CRITONE Certamente.

SOCRATE Ed essi in che cosa saranno buoni per noi e in che cosa saranno utili? o dobbiamo ancora dire che renderanno altri buoni e quegli altri a loro volta buoni altri? [292e] Ma in che cosa mai siano buoni non ci appare affatto, poiché abbiamo disprezzato i risultati attribuiti alla politica, mentre si realizza proprio il detto «Corinto, figlio di Zeus»,[59] e, come dicevo, siamo lontani allo stesso modo o ancora di più dal sapere quale sia mai quella scienza che ci renderà felici.

CRITONE Sì, per Zeus, o Socrate, giungeste ad una grande aporia, a quanto pare.

SOCRATE Io stesso, Critone, dopo esser caduto in [293a] quest'aporia, usai ogni mezzo per pregare i due stranieri, come se invocassi i Dioscuri,[60] di salvarci, me e il ragazzo, dalla terza ondata[61] del ragionamento, di essere seri in ogni modo e di mostrarci seriamente quale sia mai la scienza, raggiunta la quale, potremmo trascorrere bene il resto della vita.

CRITONE Ma Eutidemo consentì a mostrarvi qualcosa?

SOCRATE Come no? E incominciò il discorso, o compagno, con molto orgoglio, così.

[293b] «O Socrate», chiese, «ti devo insegnare questa scienza, sulla quale da molto tempo siete in difficoltà, o devo dimostrarti che la possiedi?»

«O beato», domandai, «questo è possibile, secondo te?»

«certamente», rispose.

«Dimostrami allora, per Zeus», ripresi, «che la posseggo; infatti è molto più facile che impararla per un uomo della mia età».

«Orsù, rispondimi», disse: «c'è qualcosa che sai?» «Certo», affermai, «e molte cose, ma di poca importanza». «Basta», asserì. «Credi forse che sia possibile che qualcuna delle cose che sono non sia proprio [293c] ciò che è?» «Ma no, per Zeus». «Tu dunque», chiese, «sai qualcosa?» «Sì». «Perciò se sai, sei sapiente?»[62] «Certo, almeno in questo punto». «Non importa; ma non è necessario che tu, se sei sapiente, sappia tutto?» «No, per Zeus», risposi, «perché non so molte altre cose». «Allora se non sai qualcosa non sei sapiente». «Almeno in quello, amico», ribattei. «Sei dunque un po' meno ignorante?», domandò. «Ma poco fa hai detto di essere sapiente. E così ti trovi ad essere e poi di nuovo a non essere [293d] quello che sei riguardo alle stesse cose e nello stesso tempo».

«Bene, Eutidemo», risposi: «come si dice, fai risuonare belle parole. Come so, dunque, quella scienza che cercavamo? Poiché è impossibile che la stessa cosa sia e non sia, se so una cosa le so tutte – infatti non potrei essere sapiente e ignorante nello stesso tempo – ma, poiché so tutto, ho anche quella scienza. Dici forse così ed è questa la tua gran sapienza?»

[293e] «Tu stesso ti confuti, o Socrate», disse.

«Ma, Eutidemo, a te non è accaduta la stessa cosa?», ribattei. «Io, qualsiasi cosa mi succedesse insieme a te e a Dionisodoro, mio caro amico,[63] non mi irriterei affatto. Dimmi, non è vero che voi due sapete alcune delle cose che sono, ma non ne sapete altre?»

«Niente affatto, Socrate», rispose Dionisodoro.

«Come dite?», chiesi io. «Ma allora non sapete nulla?»

«Certamente sappiamo», rispose egli.

[294a] «Allora sapete tutto», dissi, «poiché sapete anche una cosa qualsiasi?»

«Tutto», ribatté, «e anche tu se sai anche una sola cosa, le sai tutte».

«O Zeus», esclamai, «che cosa meravigliosa affermi e che grande bene è che sia stata rivelata! Forse anche tutti gli altri uomini sanno tutto oppure nulla?»

«Certo è impossibile», rispose, «che sappiano alcune cose e non ne sappiano altre e siano nel tempo stesso sapienti ed ignoranti».

«Ma perché?», chiesi io.

«Tutti», disse, «sanno tutto se sanno anche una sola cosa».

[294b] «O per gli dèi, Dionisodoro!», esclamai. «Mi è chiaro ormai che parlate sul serio, ma solo a fatica vi ho indotti ad essere seri. Voi due sapete realmente tutto? Per esempio l'arte del falegname e quella del calzolaio?»

«Certamente», rispose.

«Siete, forse, anche capaci di rattoppare scarpe?»

«Sì, per Zeus, anche di risuolarle», affermò.

«E sapete forse anche cose di questo tipo: quante sono le stelle e quanti sono i granelli di sabbia?»

«Certo», rispose. «Poi, credi che non lo avremmo ammesso?»

Ctesippo intervenne ed esclamò: «Per Zeus, Dionisodoro, [294c] datemi una prova di questo, dalla quale saprò che dite la verità».

«Quale prova ti darò?», chiese.

«Sai quanti denti[64] ha Eutidemo e Eutidemo quanti ne hai tu?»

«Non ti basta avere sentito che sappiamo tutto?», domandò.

«Assolutamente no», rispose, «ma diteci ancora solo

questo e dimostrateci che dite la verità. E se dite quanti denti ha ciascuno di voi, e se risulta che lo sapete, dopo che noi li abbiamo contati, vi crederemo subito anche nel resto».

[294d] Ritenendo di essere scherniti, non vollero rispondere, ma interrogati da Ctesippo su ogni singola cosa, ammisero di saperle tutte. Infatti non vi fu nulla su cui, infine, Ctesippo molto apertamente non domandasse se lo sapessero, anche le cose più vergognose. Ed essi molto coraggiosamente affrontavano le domande, ammettendo di sapere, come i cinghiali che si slanciano contro il colpo, cosicché anch'io, o Critone, alla fine fui costretto dalla mia incredulità a chiedere se Dionisodoro sapesse [294e] anche danzare. Ed egli: «Certamente», rispose.

«Senza dubbio», dissi, «alla tua età non saprai anche fare il salto mortale sulle spade e girare sulla ruota: non sei così progredito nella sapienza».

«Non c'è nulla che non sappia», ribatté.

«Forse», chiesi, «sapete tutto solo ora o da sempre?»

«Da sempre», replicò.

«Anche quando eravate bambini e appena nati sapevate tutto?».

Entrambi insieme assentirono.

[295a] E a noi la cosa sembrava incredibile. Ma Eutidemo domandò: «Non credi, o Socrate?»

«No, salvo che è probabile che siate sapienti», risposi.

«Ma», disse, «se vuoi rispondermi, io ti dimostrerò che anche tu ammetti queste cose meravigliose».

«Certo», replicai. «Mi fa molto piacere essere confutato su questo. Se, infatti, mi è davvero sfuggito di essere sapiente, e mi dimostrerai che so tutto e da sempre, quale scoperta più felice di questa potrei fare in tutta la vita?»

«Rispondi, dunque», disse.

[295b] «Domanda, convinto che io ti risponda».

«Dunque, Socrate, sei forse sapiente in qualcosa o no?» «Sì». «E sai con ciò per cui sei sapiente o con qualcos'altro?» «Con ciò per cui sono sapiente. Credo, infatti, che tu parli dell'anima,[65] o non parli di questo?»

«Non ti vergogni, Socrate», disse: «tu che sei interrogato, interroghi a tua volta?»

«Bene», replicai, «ma come faccio? Farò come tu ordini. Quando non so che cosa chiedi, tu mi ordini tuttavia di rispondere, senza interrogare di nuovo?»

[295c] «Infatti intendi in qualche modo ciò che dico?», domandò.

«Sì», affermai.

«Rispondi dunque a ciò che intendi».

«Ma», ribattei, «se tu domandi intendendo in un modo, ma io comprendo in un altro e poi rispondo a questo, ti basta se non rispondo nulla a proposito?»

«A me sì, ma non a te, come credo», disse egli.

«No, per Zeus, non risponderò prima di avere capito», replicai.

«Non risponderai», ribatté, «a ciò che man mano comprendi, perché continui a dire sciocchezze e sei più antiquato del dovuto».

[295d] E io compresi che era in collera con me che distinguevo ciò che diceva, perché voleva darmi la caccia, circondandomi con le parole. Mi ricordai allora di Conno, che si adira anch'egli con me, ogni volta che non gli cedo e poi si prende meno cura di me, come se fossi ignorante. Ma poiché avevo deciso di frequentare anche costui, credetti di dovere cedere, per evitare che, ritenendomi uno scolaro inetto, non mi accettasse. Dissi dunque: «Ma se ti sembra bene fare così, [295e] Eutidemo, bisogna farlo, perché tu certamente sai

discutere meglio di me, che ho la tecnica di un incompetente. Domanda, dunque, di nuovo da principio».

«Rispondi nuovamente, allora», riprese: «sai forse con qualcosa ciò che sai o no?»

«Sì», affermai, «con l'anima».

[296a] «Costui», esclamò, «risponde di nuovo oltre il richiesto alle domande: non chiedo con che cosa sai, ma se sai con qualcosa».

«Ho risposto più del dovuto», dissi, «per ignoranza. Perdonami: ora ti risponderò semplicemente che so con qualcosa ciò che so». «Sempre[66] con la stessa cosa», chiese, «o talvolta con questa, talvolta con un'altra?» «Quando so, so sempre con questa», dissi.

«Non smetterai di fare di nuovo aggiunte?», esclamò.

«Ma badiamo che in qualche modo questo "sempre" non ci tragga in inganno».

[296b] «Certo non noi», disse, «ma, se mai, te. Ma rispondi: sai sempre con questa cosa?». «Sempre», ribattei, «dal momento che bisogna togliere il "quando"». «Dunque sai sempre con questa cosa. Ma, poiché sai sempre, sai forse alcune cose con questa con cui sai e altre con un'altra o sai tutte con questa?»[67] «So tutto con questa, almeno ciò che so», risposi.

«Ecco qui», esclamò, «arriva la stessa aggiunta».

«Tolgo "almeno ciò che so"», dissi io.

«Non togliere neppure una parola», replicò: «io non ho affatto bisogno di te. [296c] Rispondimi: tu potresti sapere tutte le cose se non sapessi tutto?»

«Sarebbe un prodigio», risposi.

Ed egli disse: «Aggiungi ora ciò che vuoi; infatti ammetti di sapere tutto».

«Credo», ribattei, «dal momento che le parole "ciò che so"

non hanno alcuna importanza, so tutto».

«Dunque hai anche ammesso di sapere sempre con quella cosa con cui sai, sia quando sai, sia come vuoi: infatti hai ammesso di sapere sempre e tutto nello stesso tempo. Perciò è chiaro che anche quando eri bambino sapevi, quando nascesti, [296d] quando fosti generato, prima di nascere, prima che fossero generati il cielo e la terra, sapevi tutto, se sai da sempre. Sì, per Zeus», disse, «anche tu saprai sempre e tutto, se io voglio».

«Ma lo volessi», esclamai, «o molto stimato Eutidemo,[68] se dici realmente la verità! Però non credo affatto che tu sia capace, se non lo vuole insieme a te tuo fratello Dionisodoro qui presente. Così forse saresti capace». Continuai: «Ditemi – [296e] sul resto non so come obiettare a voi, uomini così prodigiosi per sapienza, che io non so tutto, dal momento che voi lo affermate –: come posso dire di sapere che gli uomini buoni, sono ingiusti, Eutidemo? Orsù, dimmi, so questo o non lo so?»

«Certamente lo sai», rispose.

«Che cosa?», chiesi io.

«Che i buoni non sono ingiusti».

[297a] «Certamente», replicai, «da molto tempo. Ma non domando questo; bensì dove ho appreso che i buoni sono ingiusti».

«In nessun luogo», ribatté Dionisodoro.

«Allora non so questo», conclusi io.

«Rovini il ragionamento», disse Eutidemo a Dionisodoro, «e sembrerà che costui non sappia e che sia sapiente e ignorante nello stesso tempo». E Dionisodoro arrossì.

«Ma tu», continuai, «come dici, Eutidemo? Non ti sembra [297b] che tuo fratello che sa tutto parli correttamente?»

«Sono fratello di Eutidemo?», chiese Dionisodoro,

prendendo subito la parola.

E io risposi: «Lascia andare, caro mio, finché Eutidemo non mi abbia insegnato che so che gli uomini buoni sono ingiusti e non rifiutarmi tale insegnamento».

«Tu sfuggi, Socrate», disse Dionisodoro, «e non vuoi rispondere».

«Naturalmente», ribattei. «Infatti sono inferiore anche a uno solo di voi, cosicché sono molto lungi dal non sfuggire tutti e due. Sono molto [297c] più debole di Eracle,[69] il quale non era in grado di combattere contro l'idra che era una sofista e che, se qualcuno le tagliava un capo del ragionamento, per la sua sapienza ne faceva rispuntare molti al posto di uno, e contro un granchio, un altro sofista, giunto dal mare, approdato da poco,[70] mi sembra. Egli, poiché il granchio da allora lo tormentava così a sinistra, con parole e morsi, chiamò in aiuto il nipote Iolao che lo [297d] aiutò adeguatamente. Ma il mio Iolao, se venisse, peggiorerebbe la situazione».

«Rispondi, dunque», riprese Dionisodoro, «poiché hai cantato questo inno. Forse Iolao era nipote di Eracle più che tuo?»

«È meglio per me, o Dionisodoro, risponderti», dissi io. «Infatti certamente non smetterai di interrogarmi, sono quasi sicuro di questo, perché sei invidioso e per impedire che Eutidemo mi insegni quella grande sapienza». «Rispondi, dunque», replicò. «Allora rispondo», dissi, «che Iolao era nipote di Eracle, [297e] ma, come mi sembra, niente affatto mio. Infatti suo padre non era Patrocle,[71] mio fratello, ma uno dal nome simile, Ificle,[72] fratello di Eracle». «Ma Patrocle», chiese, «è tuo fratello?» «Certo», affermai, «nato dalla stessa madre almeno, ma non dallo stesso padre». «Allora è e non è tuo fratello». «Non nato dallo stesso padre, almeno, mio caro», risposi, «perché suo padre era Cheredemo, il mio, invece, Sofronisco». «Ma padre era tanto Sofronisco quanto

Cheredemo?», domandò. «Certo», [298a] ribattei, «l'uno mio, l'altro suo». «Dunque», disse, «Cheredemo era diverso dal padre». «Dal mio, almeno», replicai. «Era, dunque, padre, pur essendo diverso dal padre? O tu sei lo stesso di questa pietra?» «Temo», risposi, «di sembrare lo stesso per causa tua; tuttavia a me non sembra». «Allora sei diverso da questa pietra?», chiese. «Diverso, certamente». «Non è, dunque, vero che essendo diverso dalla pietra non sei pietra? Ed essendo diverso dall'oro non sei oro?» «È così». «Anche Cheredemo, allora», disse, «essendo diverso dal padre non è padre».[73] «Sembra», risposi, «che non sia padre».

[298b] «Se, infatti, Cheredemo è padre», disse Eutidemo prendendo la parola, «a sua volta Sofronisco, essendo diverso dal padre, non è padre, cosicché tu, o Socrate, sei senza padre».

E Ctesippo prendendo la parola chiese: «E a vostro padre non è accaduta questa stessa cosa? È diverso da mio padre?» «Niente affatto», ribatté Eutidemo. «Ma», domandò, «è lo stesso?» «Lo stesso, certamente». «Non potrei acconsentire. Ma [298c] forse, Eutidemo, è solo padre mio o anche degli altri uomini?» «Anche degli altri», rispose. «O credi che lo stesso uomo, essendo padre, non sia padre?» «Lo credevo, certamente», replicò Ctesippo. «Ma credevi», chiese, «che una cosa, essendo oro, non fosse oro o essendo uomo, non fosse uomo?» «Bada che non si realizzi, Eutidemo, il proverbio "non cuci lino con lino"»,[74] esclamò Ctesippo, «perché dici una cosa singolare, se tuo padre è padre di tutti». «Ma è così», affermò. «Degli uomini», domandò Ctesippo, «o anche dei cavalli e di tutti gli altri animali?» [298d] «Di tutti», rispose. «E anche la madre è madre di tutti?» «Anche la madre». «Tua madre, dunque, è madre anche dei ricci di mare?», proseguì. «Anche la tua», ribatté. «E tu, allora, sei fratello dei ghiozzi, dei cagnolini e dei porcellini». «Anche tu», rispose. «Allora tuo padre è un

cinghiale e un cane». «Anche il tuo», replicò.

«Ma, se mi rispondi, Ctesippo, lo ammetterai subito», affermò Dionisodoro. Dimmi, hai un cane?» «Sì, anche molto cattivo», ribatté Ctesippo. «Ha [298e] dei cagnolini?» «Sì, certamente altri cani somiglianti a lui», replicò. «Il cane è, dunque, loro padre?» «Io l'ho visto accoppiarsi con la cagna», disse. «Ma non è tuo il cane?» «Certo», rispose. «Allora, essendo tuo,[75] è padre, cosicché il cane diventa tuo padre e tu diventi fratello dei cagnolini».

E di nuovo, Dionisodoro, prendendo subito la parola, affinché Ctesippo non parlasse prima disse: «E rispondi ancora a una piccola domanda: percuoti questo cane?». E Ctesippo, ridendo, rispose: «Sì, per gli dèi, perché non posso picchiare te». «Dunque tu picchi tuo padre», concluse.

[299a] «Picchierei, tuttavia, con molta più ragione vostro padre», ribatté, perché gli è venuto in mente di generare figli così sapienti. Ma certo, credo, Eutidemo, il padre vostro e dei cagnolini ha tratto grande vantaggio da questa vostra sapienza».

«Ma non ha affatto bisogno di grandi vantaggi, Ctesippo, né quello né tu».

«Neppure tu, Eutidemo?», chiese.

«E neppure nessun altro degli uomini. Dimmi, infatti, Ctesippo, [299b] se ritieni che sia un bene per chi è malato bere un farmaco, quando ne ha bisogno, o se ti sembra che non sia un bene. O quando va in guerra, andarci con le armi piuttosto che senz'armi». «Mi sembra», rispose. «Tuttavia credo che dirai qualcosa di bello». «Lo saprai benissimo», continuò, «ma rispondi. Poiché hai ammesso che è un bene per un uomo bere un farmaco, quando ne ha bisogno, non deve forse bere questo bene il più possibile, e non starà bene allora se qualcuno, dopo averlo tritato, gli mescola un carro di elleboro?».[76] E Ctesippo replicò: «Certo, Eutidemo, se

[299c] chi beve è grande come la statua di Delfi».[77] «Perciò, anche in guerra», domandò, «poiché è bene avere armi, bisogna avere il maggior numero possibile di lance e scudi, dal momento che è bene?» «Certo», affermò Ctesippo; «ma non credi, o Eutidemo, che basti un solo scudo e una sola lancia?» «Sì». «Tu avresti armato così anche Gerione e Briareo?»,[78] chiese. «Credevo che tu fossi più abile, dal momento che sei maestro d'armi e anche questo tuo compagno lo è».

Ed Eutidemo tacque. Dionisodoro, invece, in riferimento [299d] alle risposte precedenti domandò a Ctesippo: «Dunque, ti sembra sia un bene possedere anche dell'oro?» «Certo, e molto», rispose Ctesippo. «Non credi sia necessario avere beni sempre e ovunque?» «Proprio così», disse. «Dunque ammetti che anche l'oro sia un bene?» «L'ho ammesso», ribatté. «Allora bisogna averne sempre, ovunque e quanto più possibile in se stessi?[79] E uno sarebbe felicissimo [299e] se avesse tre talenti[80] d'oro nello stomaco, un talento nel cranio e uno statere[81] d'oro in ciascun occhio?» «Dicono, Eutidemo», proseguì Ctesippo, «che i più felici e i migliori tra gli Sciti siano quelli che hanno molto oro nei propri crani,[82] secondo il discorso per cui poco fa dicevi padre il cane e ciò che è ancora più singolare è che bevono anche dai loro crani indorati e li osservano all'interno, tenendo fra le mani la loro sommità».

[300a] «Ma gli Sciti e gli altri uomini vedono le cose che si possono vedere o quelle che non si possono?»,[83] chiese Eutidemo. «Quelle che si possono vedere, certo». «Perciò anche tu?», domandò. «Anch'io». «Vedi i nostri vestiti?» «Sì». «Questi, allora, possono vedere». «Straordinariamente», rispose Ctesippo. «E allora?», disse. «Nulla. Ma tu forse non credi che essi vedano: sei così ingenuo! Mi sembra, Eutidemo, che tu dorma ad occhi aperti e che, se si può non dire nulla parlando, tu faccia proprio

questo».

[300b] «Non è forse possibile», chiese Dionisodoro, «parlare tacendo?» «In nessun modo», replicò Ctesippo. «E nemmeno tacere parlando?» «Ancora meno», ribatté. «Perciò quando parli di pietre, di legni e di ferri, non parli di cose che tacciono?»[84] «Certo no», rispose, «se passo nelle officine dei fabbri, ma si dice che i ferri risuonino e rimbombino molto fortemente, se qualcuno li tocca. Cosicché a causa della tua sapienza non ti sei accorto di non avere detto nulla. Ma dimostratemi ancora il resto, cioè che è possibile tacere parlando».

E a me Ctesippo sembrava preoccupato per il suo amato.

[300c] «Quando taci», chiese Eutidemo, «non taci tutto?» «Sì», rispose. «Taci, dunque, anche le cose che parlano se fanno parte del tutto». «Ma non tace tutto?», domandò Ctesippo. «No certamente», rispose Eutidemo. «Ma allora, mio caro, parla tutto?» «Le cose che parlano, certo». «Ma non ti chiedo questo», proseguì, «ma: tutte le cose tacciono o parlano?»

[300d] «Nessuna delle due cose e entrambe», ribatté Dionisodoro, afferrando la parola. «So bene, infatti, che non saprai come cavartela con la risposta».

E Ctesippo, com'era solito, scoppiato in una risata fragorosa, disse: «O Eutidemo, tuo fratello ha posto l'argomento in modo da potere dare due risposte, è perduto ed è stato vinto».[85] E Clinia si rallegrò molto e si mise a ridere, cosicché Ctesippo diventò più di dieci volte più grande. Ctesippo, siccome è scaltro, aveva, mi sembra, carpito da loro queste sottigliezze, perché una simile sapienza non esiste fra gli altri nostri contemporanei.

[300e] Chiesi: «Perché ridi, Clinia, di argomenti così seri e belli?»

«Socrate, hai mai visto una cosa bella?», domandò

Dionisodoro.

«Sì», risposi, «e molte, o Dionisodoro».

[301a] «Erano cose diverse dal bello o identiche ad esso?», domandò.

E io rimasi perplesso per l'aporia e ritenni di avere subito la giusta punizione per avere fiatato, tuttavia risposi: «Diverse dal bello in sé, tuttavia in ciascuna di esse è presente una certa bellezza».[86]

«Allora», disse, «se vicino a te c'è un bue, tu sei un bue e, perché ora io mi trovo vicino a te, sei Dionisodoro?»[87]

«Taci su questo», replicai io.

«Ma in che modo», chiese, «una cosa diversa potrebbe essere diversa, quando una cosa diversa è presente a una cosa diversa?»

[301b] «Sei forse in difficoltà su questo?», chiesi io. Ormai cercavo di imitare la sapienza dei due uomini, perché la desideravo.

«Come non essere in difficoltà», domandò, «io e tutti gli altri uomini su ciò che non è?»

«Che dici, Dionisodoro?», chiesi. «Il bello non è bello e il brutto non è brutto?» «Se mi pare», rispose. «E ti pare?» «Certo», disse. «Allora anche l'identico è identico e il diverso è diverso?[88] Certo il diverso non è identico, ma [301c] non avrei creduto che neppure un bambino dubitasse che il diverso non fosse diverso. Dionisodoro, hai deliberatamente trascurato questo punto, perché mi pare che anche voi per il resto, come gli artigiani, cui compete produrre tutti i singoli oggetti, realizziate ottimamente la dialettica».[89]

«Sai, dunque», chiese, «che cosa compete a ciascun artigiano? In primo luogo sai a chi compete lavorare dei metalli?» «Sì, al fabbro». «E costruire oggetti in terracotta?» «Al vasaio». «E sgozzare, scuoiare e, dopo avere fatto a pezzi le carni, bollirle ed arrostirle?» [301d] «Al macellaio»,

risposi. «Perciò se uno fa ciò che gli compete, agirà correttamente?», domandò. «Certo». «Conviene davvero, come dici, fare a pezzi e scuoiare il macellaio?[90] Hai ammesso questo o no?» «L'ho ammesso», replicai, «ma compatiscimi». «È chiaro, allora», disse, «che se uno, dopo avere sgozzato il macellaio e averlo fatto a pezzi, lo fa bollire e lo arrostisce, farà ciò che è conveniente; e se qualcuno foggia il fabbro e costruisce in terracotta il vasaio, anche costui agirà in modo conveniente».

[301e] «O Poseidone», esclamai, «ormai poni un coronamento alla tua sapienza. Questa non sarà mai presente in me così da diventare mia?»

«La riconosceresti, Socrate», chiese, «se fosse divenuta tua?»

«Se tu lo vuoi evidentemente», risposi io.

«Ma credi di conoscere le tue cose?», domandò.

«Se tu non dici altrimenti perché bisogna iniziare da te e finire in Eutidemo qui presente».[91]

«Credi, dunque, che siano tue», chiese, «le cose che tu dirigi e puoi [302a] usare come vuoi? Ad esempio un bue e una pecora: riterresti forse tuoi questi animali che potresti vendere, donare e sacrificare a qualunque dio tu voglia? Mentre considereresti non tuoi quelli per i quali non è così?»

E io (sapevo infatti che da quelle domande sarebbe emerso qualcosa di bello e nello stesso tempo desideravo ascoltare al più presto): «Certo», dissi, «è così: solo tali animali sono miei». «Ma non chiami animali quegli esseri che hanno un'anima?» [302b] «Sì», risposi. «Ammetti, dunque, che fra gli animali sono tuoi solo quelli riguardo ai quali hai la possibilità di fare tutto ciò che dicevo poco fa?» «Lo ammetto». Ed egli, dopo avere indugiato molto ironicamente, come se esaminasse qualcosa di importante, chiese: «Dimmi, Socrate, hai uno Zeus patrio?». E io, sospettando che il

discorso sarebbe arrivato dove poi finì, cercavo di sfuggire al raggiro insuperabile e mi rivoltavo già come fossi stato preso in una rete. «Non l'ho, Dionisodoro», risposi. «Allora sei un uomo infelice e [302c] non sei neppure un ateniese, se non hai né dèi patrii, né riti sacri, né nient'altro di bello e di buono». «Lascia stare», dissi, «Dionisodoro, taci e non insegnarmi con durezza. Anch'io ho altari, riti sacri domestici e patrii e tutte le altre cose di questo tipo che hanno gli altri Ateniesi». «Gli altri Ateniesi non hanno dunque Zeus patrio?» «Questa denominazione non è in uso presso nessuno degli Ioni», risposi, «né presso quanti sono emigrati da questa città e neppure presso di noi, [302d] invece Apollo è patrio a causa della generazione di Ione. Zeus tra noi non è chiamato patrio, ma protettore della famiglia e protettore della fratria e anche Atena è chiamata protettrice della fratria».[92] «Ma basta», disse Dionisodoro; «tu hai, a quanto pare, Apollo, Zeus e Atena». «Certo», affermai. «Questi, dunque, sarebbero tuoi dèi?», chiese. «Fondatori della stirpe e sovrani». «Ma allora sono tuoi», disse, «o non hai ammesso che essi sono tuoi?» «L'ho ammesso», replicai: «che cosa mi può capitare?» «Allora questi dèi sono anche animali?», chiese. [302e] «Già: hai ammesso che gli esseri che hanno un'anima sono animali.[93] O questi dèi non hanno un'anima?» «L'hanno», risposi. «Dunque sono anche animali?» «Animali», ribattei. «Ma tra gli animali», disse, «hai ammesso che sono tuoi quelli che puoi donare, vendere e sacrificare a qualunque dio tu voglia». «L'ho ammesso», replicai: «non mi è possibile una ritrattazione, Eutidemo». «Via dunque, dimmi subito», riprese: «poiché ammetti che Zeus è tuo [303a] e gli altri dèi sono tuoi, puoi forse venderli, donarli o servirti di essi come vuoi, come degli altri animali?».

Allora, Critone, come colpito dal ragionamento, restai senza voce. Ma Ctesippo, venendomi in aiuto: «Caspita,

Eracle, un bel ragionamento!», esclamò. E Dionisodoro: «Dunque, Eracle è caspita o caspita è Eracle?», chiese. E Ctesippo: «O Poseidone», esclamò, «straordinari ragionamenti! Mi ritiro. Sono invincibili questi due».

[303b] Allora, o caro Critone, non ci fu nessuno tra i presenti che non lodasse oltre misura il ragionamento e i due uomini e per poco tutti non scoppiarono dal ridere, dall'applaudire e dal rallegrarsi. A ciascuno dei ragionamenti precedenti avevano applaudito in modo bellissimo solo gli ammiratori di Eutidemo, allora, invece, per poco anche le colonne del Liceo non applaudirono i due uomini e si rallegrarono. Io stesso mi trovai in una disposizione tale [303c] da ammettere di non avere mai visto uomini così sapienti e, completamente soggiogato dalla loro sapienza, li celebrai, li elogiai e dissi: «O voi beati per la vostra meravigliosa natura, voi che avete compiuto una tale opera[94] così rapidamente e in poco tempo. I vostri ragionamenti hanno molte altre buone qualità, o Eutidemo e Dionisodoro, ma tra esse la più magnifica è questa, che non vi importa nulla della maggior parte degli uomini, anche di quelli venerandi e [303d] reputati, ma solo di quelli simili a voi. Infatti so bene che pochissimi uomini simili a voi potrebbero apprezzare questi ragionamenti, mentre gli altri li ignorano a tal punto che so bene che si vergognerebbero di più a confutare gli altri con tali ragionamenti che ad essere confutati. E nei vostri ragionamenti altro elemento cortese e gentile è questo: quando dite che nessuna cosa è bella o buona o bianca o altro di simile o che nessuna cosa [303e] è diversa dalle altre, in realtà cucite proprio le bocche degli uomini, come dite anche voi: ma, poiché non cucite solo le bocche degli altri, ma sembrerebbe che cuciate anche le vostre, questo è molto gentile e elimina l'odiosità dei vostri discorsi. Ma la qualità più grande è che per voi queste cose stanno così e sono state scoperte abilmente, tanto che in

pochissimo tempo chiunque le può imparare. Io l'ho capito anche badando a Ctesippo, con quale rapidità istantanea è stato immediatamente in grado di imitarvi. [304a] Dunque questa sapienza della vostra opera è bella, perché si trasmette rapidamente, ma non è adatta per discutere davanti alla gente, ma se mi date retta, vi guarderete dal parlare davanti a molte persone, per evitare che, dopo avere imparato rapidamente, non vi ringrazino neppure. Ma soprattutto discutete tra voi due soli; altrimenti se discutete davanti a qualcun altro, fatelo solo davanti a uno che vi dia del denaro. E, se [304b] siete saggi, darete anche ai vostri discepoli questi stessi consigli, di non discutere mai con nessuno, ma con voi o tra loro, perché ciò che è raro, Eutidemo, è prezioso, invece l'acqua è a poco prezzo, pur essendo ottima, come disse Pindaro.[95] Ma orsù», dissi, «accettate anche me e Clinia qui presente».[96]

Dopo avere discusso di queste cose e di poche altre ancora, o Critone, ce ne andammo. Cerca, dunque, di frequentare insieme con noi la scuola di quei due uomini, [304c] poiché dicono di essere capaci di insegnare a chi voglia dare loro denaro e che né la natura, né l'età impediscano e – cosa che a te soprattutto conviene ascoltare, dicono che non impediscano neppure di accumulare ricchezze[97] – che chiunque impari facilmente la loro sapienza.

CRITONE Socrate, sono veramente desideroso di sentire e imparerei volentieri qualcosa, ma c'è il rischio che anch'io sia uno di quelli che non assomigliano ad Eutidemo, ma sia di quelli di cui anche tu [304d] parlavi, che preferirebbero essere confutati da ragionamenti simili piuttosto che confutare. Mi sembra ridicolo ammonirti, tuttavia voglio riferirti ciò che ho sentito. Sappi che uno di quelli che se ne andavano dalla vostra riunione, un uomo considerato molto sapiente, uno di quelli esperti nei discorsi per i tribunali,[98] avvicinatosi a me che passeggiavo, mi chiese: «Critone, non

ascolti nulla di ciò che dicono questi sapienti?» «No, per Zeus», risposi, «perché non sono davvero riuscito, pur essendomi avvicinato, ad ascoltare, a causa della folla». «Eppure», disse, «valeva la pena sentire». «Perché?», [304e] domandai. «Per sentire discutere uomini che ora sono i più sapienti tra quelli che si occupano di tali ragionamenti». E io chiesi: «Che cosa ti sembrarono?» «Che cos'altro», rispose, «se non di avere ascoltato cose che si potrebbero sempre sentire da tali uomini che parlano stoltamente e che si prendono una cura immeritata di cose che non valgono nulla?». (Si espresse press'a poco con queste parole). E io: «Ma peraltro», dissi, «la filosofia è una cosa gradevole». «Come gradevole», domandò, «o caro? [305a] Non vale nulla. Ma, anche se tu ora fossi stato presente, credo che ti saresti vergognato molto del tuo amico: era così stolto quando voleva affidarsi a uomini ai quali non importa nulla di ciò che dicono, ma che si attaccano ad ogni frase. E questi, come dicevo poco fa, sono i migliori tra i nostri contemporanei. Ma, o Critone», concluse, «questa attività e gli uomini che se ne occupano sono sciocchi e ridicoli». Ma a me, Socrate, sembrava che non biasimassero giustamente questa attività né costui né chiunque altro la denigrasse. Tuttavia mi pareva [305b] che rimproverasse a ragione il volere discutere con tali persone davanti a molta gente.

SOCRATE O Critone, tali uomini sono meravigliosi. Ma non so ancora che cosa devo dirne. Quello che si avvicinò a te e biasimò la filosofia di che categoria di uomini faceva parte? Era forse di quelli che sono abili a contendere nei tribunali, un retore, o di quelli che mandano in tribunale gli oratori, un compositore di discorsi, con i quali i retori dibattono le cause?[99]

CRITONE [305c] Per Zeus, non era affatto un retore e credo che non si sia mai presentato in tribunale, ma dicono che sia esperto della materia, per Zeus, e sia abile e

componga abili discorsi.

SOCRATE Ora capisco: anch'io poco fa volevo parlare di costoro. Questi sono, infatti, o Critone, quelli che Prodico definì a metà strada tra il filosofo e il politico, ma credono di essere i più sapienti di tutti gli uomini, e oltre ad esserlo, anche di sembrare molto sapienti a giudizio di molti; cosicché al godere di buona reputazione presso tutti [305d] non sono loro di impedimento altri che gli uomini che si occupano della filosofia. Ritengono, dunque, che, se riusciranno a produrre l'opinione che questi non valgano nulla, ormai davanti a tutti riceveranno sicuramente il premio della vittoria nella fama di sapienza. infatti credono di essere veramente sapientissimi, ma quando vengono intralciati nelle conversazioni private, credono di essere rovinati dai seguaci di Eutidemo. credono di essere molto sapienti – a buon diritto perché ritengono di occuparsi con misura di filosofia e con misura di pubblici affari, [305e] con un ragionamento molto verisimile – e di partecipare di entrambe le attività quanto è necessario e di godere della sapienza, stando al riparo da pericoli e lotte.

CRITONE Ma, Socrate, ti sembra che abbiano ragione? Perché veramente il ragionamento di questi uomini ha una bella apparenza.

SOCRATE E, o Critone, ha veramente una bella apparenza più [306a] che verità. infatti non è facile convincerli che gli uomini e tutte le cose che sono intermedie tra due realtà e che partecipano di entrambe: quelle che sono composte di una cosa cattiva e una cosa buona diventano migliori dell'una e peggiori dell'altra; quelle composte di due cose buone non relative allo stesso fine diventano peggiori di entrambe in relazione al fine per il quale è utile ciascuna delle due di quelle da cui sono formate; quelle che sono composte di due cose cattive non relative allo stesso fine stanno nel mezzo: queste [306b] sole sono migliori di

ciascuna di quelle di entrambe le quali partecipano. Se, dunque, la filosofia è una cosa buona e anche l'attività politica lo è, ma ciascuna in relazione a un fine diverso, e costoro che partecipano di entrambe stanno nel mezzo di queste, sbagliano perché sono inferiori ad entrambe; se sono una buona e l'altra cattiva sono migliori dell'una e peggiori dell'altra: se, invece, sono entrambe cattive, in tal caso e in nessun altro, direbbero qualcosa di vero. certamente io non credo [306c] che essi possano ammettere né che entrambe siano cattive né che l'una sia cattiva e l'altra buona; ma in realtà costoro, partecipando di entrambe, sono inferiori ad entrambe, in relazione a ciascun fine per il quale la politica e la filosofia sono degne di considerazione ed, essendo terzi in verità, cercano di sembrare primi. Bisogna, dunque, perdonarli per il loro desiderio e non irritarsi, ma considerarli quali sono. infatti bisogna amare ogni uomo, chiunque sia, e qualunque cosa dica [306d] che sia intelligente e si impegni a fondo con coraggio per compierla.

CRITONE Anch'io, o Socrate, riguardo ai miei figli,[100] come ti dico sempre, sono in difficoltà su che cosa devo farne. L'uno, infatti, è ancora alquanto giovane e piccolo, Critobulo, invece, è già adulto ed ha bisogno di qualcuno che lo aiuti. Io, quando sono con te, mi trovo in una disposizione tale che mi sembra una follia l'avere avuto tanta premura di molte altre cose per i miei figli, sia riguardo al matrimonio, [306e] affinché nascessero da una madre nobilissima, sia riguardo alle ricchezze, affinché fossero il più possibile ricchi, ma avere trascurato la loro educazione. Ma quando guardo qualcuno di quelli che professano di potere educare gli uomini, rimango costernato e a me che li esamino sembra che ognuno di essi sia molto strano, [307a] per dirti la verità; cosicché non so come volgere il giovinetto alla filosofia.

SOCRATE O caro Critone, non sai che in ogni occupazione gli uomini inetti che non valgono nulla sono molti, mentre le

persone serie e degne di gran conto sono poche? Dunque la ginnastica non ti sembra una bella occupazione e così la crematistica, la retorica e la strategia?

CRITONE Sì, certamente.

SOCRATE Ma non vedi che in ciascuna di queste occupazioni i più sono ridicoli relativamente [307b] a ciascuna opera?

CRITONE Sì, per Zeus, dici proprio la verità.

SOCRATE Per questo motivo eviterai forse tu stesso tutte le occupazioni e non vi rivolgerai tuo figlio?

CRITONE Non sarebbe giusto, o Socrate.

SOCRATE Allora non fare ciò che non bisogna fare, o Critone, ma dopo avere dato l'addio a quelli che si occupano di filosofia, sia che siano buoni sia che siano cattivi, e dopo avere esaminato molto bene la cosa stessa, [307c] se ti sembra di poco conto, distogli da essa ogni uomo, non solo i tuoi figli; se, invece, ti sembra quale io credo che sia, seguila e praticala con coraggio, come si dice, tu stesso e i tuoi figli.

1. Critone, amico e coetaneo di Socrate, del suo stesso demo, era il discepolo più anziano del filosofo. Compare in vari dialoghi platonici come *Critone, Fedone, Eutidemo.* Secondo Diogene Laerzio, II 121, avrebbe scritto diciassette dialoghi.

2. Il Liceo era, con l'Accademia e al Cinosarge, uno dei tre grandi ginnasi di Atene fondati nel VI secolo a.C. Era situato a nord-est della città, fuori le mura, ai piedi del Licabetto e sulla riva destra dell'Ilisso.

3. Il figlio di Assioco è Clinia, un giovane aristocratico, cugino del famoso Alcibiade e amico di Socrate.

4. Critobulo era figlio di Critone: su di lui cfr. la *Premessa.*

5. Alcuni riferiscono i pronomi ἐκεῖνος e οὗτος rispettivamente a Clinia e a Critobulo; per altri i riferimenti sono invertiti. Dal punto di vista grammaticale è più probabile la prima interpretazione.

6. Si è molto discusso sulla realtà storica di Eutidemo e Dionisodoro. Alcuni ritengono che due sofisti con questi nomi siano realmente esistiti, ma che Platone

abbia costruito i suoi personaggi con notevole libertà. Sembra infatti che essi fossero originari di Chio e che insieme a molti altri loro concittadini avessero seguito un gruppo di ateniesi emigrati a Turi, da dove però erano stati banditi e si erano trasferiti in Grecia. Eutidemo è citato anche nel *Cratilo* (386d) come sostenitore della tesi che per tutti tutte le cose sono allo stesso modo insieme e sempre. Aristotele *(Sophistici elenchi* 20,177b 12 sgg.; Rhe*torica* II24, 1401a 24 sgg.) riporta un suo sofisma non presente in questo dialogo. Dionisodoro è ricordato da Senofonte (*Memorabilia* III 1, 1) come maestro di strategia.

7. In questo dialogo σοφία è usato nel senso di 'abilità', 'competenza tecnica' specifica, più che nel senso di 'saggezza di vita'.

8. Una delle Sporadi, vicino alle coste dell'Asia Minore, tra Lesbo e Samo.

9. Colonia panellenica fondata nel 444 a.C. in Magna Grecia, presso il golfo di Taranto, da un gruppo di ateniesi e loro alleati, nel luogo in cui sorgeva la distrutta Sibari.

10. Il pancrazio era una gara che comprendeva lotta e pugilato. Platone gioca sull'etimologia della parola che interpreta come 'capacità di vincere tutti'.

11. Altrimenti ignoti.

12. Il cittadino ateniese in tribunale doveva difendersi da solo. Se non era in grado di farlo, doveva rivolgersi a un logografo il quale, dietro compenso, scriveva per lui un discorso da leggere davanti ai giudici.

13. Per l'eristica, e la sua confutazione da parte di Platone, si veda il *Liside.*

14. Conno era un noto maestro di musica ateniese, più volte irriso dai comici. Frinico e Amipsia avevano composto ognuno una commedia intitolata *Conno.*

15. È il noto δαίμων di Socrate: cfr. Platone, *Apologia Socratis* 31d; *Euthyphro* 3b; *Theaetetus* 151a, ecc.

16. Il κατάστεγος δρόμοσ era una specie di 'tribuna coperta' in legno, costruita di fianco alla palestra, dove ci si poteva intrattenere a conversare.

17. Cugino di Menesseno, amico di Clinia e discepolo di Socrate. Compare anche tra i personaggi del *Liside* (203a) e viene nominato nel *Fedone* (59b) tra gli amici che hanno assistito alla morte di Socrate.

18. Peania era un demo dell'Attica, a est di Atene: vi nacque Demostene.

19. Il Gran Re era il re di Persia.

20. Socrate domanda ai due eristi se essi posseggano l'arte protrettica. Il primo esempio di letteratura protrettica dell'antichità è, probabilmente, proprio *l'Eutidemo* di Platone.

21. Alcibiade il Vecchio ebbe due figli: uno, Clinia, morì a Cheronea nel 447 a.C. e lasciò due figli, il maggiore dei quali fu il famoso Alcibiade; l'altro, Assioco, fu padre del giovane Clinia che compare in questo dialogo. A questo Assioco è dedicato l'omonimo dialogo pseudoplatonico.

22. Le Muse erano figlie di Mnemosine. In una civiltà letteraria che per molto tempo restò esclusivamente o prevalentemente orale, la memorizzazione aveva importanza primaria.

23. Il sofisma si basa sul duplice significato dei termini σοφός (‘sapiente’ e ‘persona intelligente’), ἀμαθής (‘ignorante’ e ‘stupido’), μανθάνειν (‘imparare’ e ‘comprendere’). Si svolge in due tempi: dapprima Clinia è indotto da Eutidemo ad ammettere, contrariamente a quanto aveva sostenuto in precedenza, che apprendono gli ignoranti e poi da Dionisodoro a riaffermare che apprendono i sapienti.

24. Il γραμματιστής era il maestro di scuola, che insegnava a leggere e a scrivere.

25. Il termine ἐραστής significa qui ‘ammiratore fanatico di un maestro’.

26. Allusione poco chiara ad una figura della danza antica.

27. Il sofisma si fonda sul duplice significato del verbo μανθάνειν (‘imparare’ e ‘apprendere’) e si svolge in due tempi: dapprima Cinia è spinto da Eutidemo ad ammettere, contrariamente a ciò che aveva detto in precedenza, che coloro che imparano imparano ciò che sanno e poi da Dionisodoro a riaffermare che coloro che imparano imparano ciò che non sanno. Lo schema seguito è identico a quello del sofisma precedente.

28. Nella lotta vinceva chi riusciva ad atterrare per tre volte l’avversario.

29. La θρόνωσις (‘intronizzazione’) era la cerimonia che precedeva l’iniziazione ai misteri. L’iniziando sedeva su un trono sacro, mentre i Coribanti, sacerdoti delle dea frigia Cibele, danzavano e cantavano intorno ad esso.

30. Prodico nacque a Ceo tra il 470 e il 460. Svolse diversi incarichi diplomatici per la sua città e si recò più volte anche ad Atene, dove tenne con successo conferenze e impartì lezioni ai giovani borghesi e nobili, all’inizio della guerra del Peloponneso. Furono suoi discepoli Euripide, Isocrate e forse Socrate. Scrisse un’opera dal titolo Ὧραι, di cui dovevano fare parte i trattati *Sulla natura* e *Sulla*

31. Ἰδιώτης è chi non possiede una τέχνη ed è quindi incompetente in essa.

32. Nel linguaggio corrente εὖ πράττειν significa ‘avere successo’, ‘stare bene’, ma Platone intende εὖ nel senso di ὀρθῶς, conferendo in tal modo a εὖ πράττειν il significato di ‘agire correttamente’. Egli giunge così alla conclusione che il successo consista nell’azione corretta. Ma solo chi sa può compiere un’azione corretta. Viene allora giustificata l’identificazione tra “sapere” e “successo”: la sapienza è condizione essenziale della felicità.

33. Esistevano due tipi di atimia: uno più grave, che implicava la perdita delle capacità giuridiche, la confisca dei beni e l’esilio; un altro meno grave, che implicava la perdita dei diritti pubblici, ma non di quelli privati.

34. Il problema se la sapienza o la virtù possano essere insegnate viene dibattuto nel *Protagora* e nel *Menone.*

35. Il sofisma si fonda sull’interpretazione del pronome relativo ὅς nel senso di οἷος (‘quale’) e sul duplice significato del verbo εἶναι (‘essere’ ed ‘esistere’). Il desiderio di un mutamento delle qualità di Clinia viene identificato col desiderio di un mutamento della sua esistenza, ossia della sua morte.

36. È sembrato ad alcuni che nella tesi sostenuta da Eutidemo, nel suo sottintendere che la realtà della cosa e la realtà della parola siano identiche, si possa

ravvisare la tesi di Antistene.

37. L'espressione κακῶς λέγειν può essere interpretata sia come 'dire male di' sia come 'dire in modo inesatto'.

38. Il termine ψυχρός aveva sia il significato di 'freddo', 'insensibile', 'indifferente' sia quello offensivo di 'insignificante'.

39. I Carii, un popolo dell'Asia Minore, i cui membri si arruolavano spesso come mercenari negli eserciti stranieri, erano ritenuti nell'antichità uomini senza valore.

40. Nella tragedia euripidea *Peliadi,* rappresentata nel 455 a.C. e oggi perduta, veniva narrata la vendetta di Medea nei confronti di Pelia, sovrano di Iolco, colpevole di avere ucciso il proprio fratellastro Esone con suo figlio Promaco e di avere mandato Giasone alla conquista del vello d'oro. La maga per ottenere il suo scopo aveva spinto con l'inganno le figlie del re a fare a pezzi il loro padre e a cuocerlo, promettendo che poi, grazie alle sue arti magiche, lo avrebbe fatto tornare in vita non più vecchio, ma giovane. In seguito, però, non aveva pronunciato le parole magiche e le figlie di Pelia, inorridite per il delitto compiuto, si erano recate in esilio volontario in Arcadia (cfr. Euripide, *Medea* 484-87).

41. Il sileno frigio Marsia, cantore e flautista, aveva sfidato Apollo citarista a una gara, ma era stato sconfitto. Il dio lo aveva quindi punito per il suo ardire, scorticandolo vivo ed aveva fabbricato con la sua pelle un otre, che Erodoto (VII 26) dice di avere visto appeso in una piazza di Celene, in Frigia.

42. L'impossibilità del contraddire era sostenuta da Antistene, come testimonia Aristotele, *Topica* 111 104b 20.

43. Se due persone pensano e parlano di una stessa cosa X, allora concordano; se, invece, uno dei due ha una nozione falsa di X, allora non parla di X, bensì di Y; se, infine, entrambi hanno una nozione falsa di X, allora uno pensa a Y, l'altro a Z, e nessuno a X, cosicché non si contraddicono.

44. È qui presente un accenno alle *Antilogie* di Protagora, in cui il filosofo partiva dal presupposto che l'uomo fosse misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono e di quelle che non sono in quanto non sono e che quindi il reale fosse inafferrabile, per giungere alla conclusione che, pur essendo due tesi tra loro contraddittorie, l'una poteva essere vera quanto l'altra. Protagora di Abdera nacque intorno al 486 a.C. Verso il 444 si recò ad Atene, dove conobbe Pericle, che probabilmente gli affidò l'incarico di preparare un codice di leggi per la colonia panellenica di Turi. Tornò spesso nella città attica. L'ultima volta che vi mise piede fu nel 411, quando Pitodoro di Polizelo, uno dei Quattrocento, lo accusò di empietà, a causa delle affermazioni contenute nella sua opera *Sugli dèi.* Nello stesso anno si allontanò da Atene e morì in un naufragio. Compose oltre alle opere citate, *Antilogie* e *Sugli dèi*, anche uno scritto dal titolo *La Verità* o *Discorsi demolitori.*

45. Si tratta probabilmente dei membri della scuola eleatica (Zenone e Parmenide), dalla cui tesi che l'essere è e il non essere non è si poteva dedurre l'impossibilità di dire ciò che non è, cioè il falso e di contraddire.

46. Nel testo greco il termine è Κρόνος: Crono, il padre di Zeus, spodestato dal figlio, simboleggia un mondo ormai passato, superato; in senso traslato Κρόνος

significa quindi ‘vecchio’, ‘antiquato’, ‘rimbambito”. Cfr. Aristofane, *Nubes* 929; *Vespae* 1450; *Plutus* 581.

47. Il sofisma si fonda sul duplice significato del verbo νοεῖν (‘pensare’ e ‘avere senso’).

48. Ctesippo si rivolge ironicamente ai due eristi con una formula utilizzata dai poeti per invocare gli dèi, accennando ai loro numerosi attributi.

49. Proteo era una divinità marina che conosceva il passato e il futuro e viveva spesso sull’isola di Faro, vicino alla foce del Nilo. Aveva la capacità di trasformarsi nei modi più vari (di qui l’italiano “proteiforme”) e la sfruttava per evitare di dovere profetizzare. Su consiglio della figlia del dio, la ninfa Idotea, Menelao lo aveva interrogato e, nonostante tutte le sue metamorfosi, non lo aveva lasciato scappare, finché non aveva ottenuto una risposta. Cfr. Omero, *Odyssea* IV 349-570.

50. Menelao, secondo la versione fornita dall’*Iliade,* era figlio di Atreo, re di Micene e apparteneva alla stirpe di Pelope. Era fratello di Agamennone e marito di Elena.

51. La crematistica è l’arte di fare quattrini (da χρῆμα ‘denaro’).

52. Forse si fa riferimento ad Isocrate.

53. Probabile allusione all’oratore e sofista Trasimaco di Calcedonia (V secolo a.C.).

54. Mentre nel *Menone* il termine “dialettico” indica chi sa condurre una discussione, qui indica chi sa cogliere la struttura dialettica del tutto.

55. In Grecia era diffuso l’uso di allevare le quaglie, destinate a combattere fra loro. Ad Atene questo divertimento era degenerato una vera e propria mania, che contendeva il primato alla passione per il combattimento dei galli.

56. Esseri superiori possono essere dèi o demoni, ma evidentemente Critone pensa a Socrate.

57. In Eschilo *(Septem* 2-3) Eteocle dice: «Chi attende al suo compito, alla poppa della città, tenendo in mano il timone, senza lasciare che il sonno gli faccia calare le palpebre…».

58. Critone era un proprietario terriero.

59. Il proverbio sta ad indicare qualcosa che si ripete spesso e inutilmente. Durante una guerra tra Corinto e Megara (o Corcira) i Corinzi avevano inviato ai nemici un araldo che ripeteva loro continuamente: «Corinto, figlio di Zeus, non vi lascerà in pace; Corinto, figlio di Zeus, vi perseguiterà», finché questi, irritati, lo avevano scacciato (cfr. Pindaro, *Nemea* VII 154-55). Corinto era considerato l’eroe eponimo e il primo re della città.

60. I Dioscuri, Castore e Polluce, erano numi protettori dei marinai durante le tempeste.

61. La terza ondata era considerata la più violenta e pericolosa. La richiesta di aiuto nel momento dell’aporia viene ironicamente paragonata ad un’invocazione agli dèi.

62. Il sofisma consiste nel dare all’espressione ἐπίστασαί τι (‘sai qualcosa’),

intesa in senso relativo, il valore assoluto di ἐπιστήμων εἶναι (‘essere sapiente’).

63. Φίλη κεφαλή letteralmente significa ‘diletto capo’ ed è espressione omerica, usata poi anche dai tragici.

64. Ctesippo allude ironicamente all’età avanzata dei due fratelli, che, probabilmente, non avevano più denti.

65. Socrate, nel tentativo di rendere più precisa la questione, provoca l’ira di Eutidemo.

66. Il sofisma è basato sul duplice significato di ἀεί: ‘sempre’ e ‘in ogni occasione’.

67. Il sofisma si fonda sulla duplice interpretazione che in questo contesto può essere data a πάντα (‘tutto’ quello che so e ‘tutto’ quello che è possibile sapere) e sulla distinzione tra ἅπαντα (‘tutto nel suo insieme’) e πάντα (‘ciascuna cosa’).

68. L’espressione, di solito rivolta agli dèi, è qui usata in senso ironico.

69. Allusione al detto “contro due neppure Eracle ce la può fare”. Esso fa riferimento a una delle fatiche dell’eroe, la lotta contro l’idra di Lerna, un serpente con molte teste, una delle quali immortale. Mentre combatteva con il mostro, il semidio era stato assalito da un enorme granchio, inviato contro di lui da Era, che lo aveva morso ad un piede. Egli aveva ucciso il crostaceo, ma poi era stato costretto, per sconfiggere l’idra, a chiedere aiuto al nipote Iolao, figlio del fratellastro Ificle, dal momento che al posto di ogni testa da lui tagliata ne ricrescevano sempre altre due nuove. Iolao era riuscito ad impedire la ricrescita delle teste, bruciando con tizzoni ardenti le ferite del serpente. Eracle aveva così potuto ucciderlo, recidendogli anche la testa immortale che aveva poi seppellito. L’idra rappresenta Eutidemo, di cui non si riescono a interrompere i ragionamenti, mentre il granchio rappresenta Dionisodoro, che viene da sinistra e dà colpi bassi.

70. Accenno ai due eristi, approdati da poco ad Atene.

71. Pare che Patrocle, di cui abbiamo notizia solo in questo passo, fosse figlio di Fenarete e di Cheredemo, e perciò fratellastro di Socrate, i cui genitori erano Fenarete e Sofronisco.

72. Ificle, figlio di Alcmena e Anfitrione, era fratellastro di Era cle, nato da Alcmena e Zeus.

73. Il sofisma si fonda sul fatto che il termine πατήρ viene inteso come una caratteristica riferibile non a più persone, ma ad un solo individuo.

74. Metti insieme cose che insieme non possono stare.

75. Il sofisma si basa sull’attribuzione di un senso assoluto all’aggettivo σός ‘tuo’, la quale permette di riferirlo sia a *cane* sia a *padre*.

76. L’elleboro era considerato una pianta medicinale in grado di curare la follia.

77. Si tratta probabilmente della statua di Apollo che tiene in mano il rostro di una nave, dedicata al dio dopo la vittoria di Salamina contro i Persiani. Secondo Erodoto, VIII 121 era alta più di cinque metri.

78. Giganti dalle molte braccia.

79. L’espressione ἔχειν ἐν αὑτῷ può significare sia ‘avere in sé’ sia ‘avere su di

sé’.

80. Il talento ateniese che come peso equivaleva all’incirca a 50 kg., corrispondeva a 60 mine. Chi aveva un patrimonio di un talento era ritenuto benestante.

81. Lo statere era una moneta d’oro che pesava poco più di 8 g.

82. Secondo Erodoto, IV 65 gli Sciti erano soliti pulire l’interno dei crani dei nemici uccisi per servirsi di essi come coppe; i ricchi ne facevano dorare l’interno. Qui ἑαυτῶν (‘loro’) può essere inteso in due modi, per cui si può equivocare tra i crani dei nemici che gli Sciti posseggono e i crani degli Sciti stessi.

83. Il sofisma si fonda sul duplice significato dell’espressione τὰ δυνατὰ ὁρᾶν ‘le cose che si possono vedere’ e ‘le cose che possono vedere’.

84. L’espressione σιγῶντα λέγειν vale sia ‘parlare tacendo’ sia ‘parlare di cose che tacciono’. Così anche l’espressione λέγοντα σιγᾶν significa sia ‘tacere parlando’ sia ‘tacere di cose che parlano’.

85. Dionisodoro, rispondendo in modo ambiguo, ha infranto la regola propria del l’eristica del rispondere sì o no. Cfr. l’analogo rimprovero mosso da Eutidemo a Dionisodoro (297a).

86. Evidente l’allusione alla dottrina delle idee.

87. Probabile un riferimento alla teoria di Antistene che considerava corretti solo i giudizi di identità.

88. Socrate, imitando i due eristi, gioca sul significato di “diverso”.

89. Τὸ διαλέγεσθαι si può tradurre con ‘la dialettica’.

90. Il sofisma si basa sul fatto che μάγειρον (‘macellaio’) può fungere sia da soggetto sia da oggetto di κατακόπτειν (‘fare a pezzi’) e ἐκδέρειν (‘scuoiare’).

91. È qui usata ironicamente una formula di cui i poeti si servono per celebrare gli dèi.

92. Gli Ateniesi chiamavano πατρῷος (‘padre della stirpe’) non Zeus, ma Apollo, perché lo ritenevano genitore di Ione, loro antenato eponimo (cfr. Euripide, *Ion* 64-75). Zeus e Atena, invece, erano detti φράτριοι, cioè ‘protettori delle fratrie’, raggruppamenti di genti che si attribuivano un’origine comune, fraterna.

93. Dionisodoro gioca sul duplice significato del termine ζῷον: ‘essere vivente’ e ‘animale’.

94. È l’eristica.

95. Cfr. Pindaro, *Olympica* 11.

96. Il passo esprime in modo esemplare il tema centrale del dialogo: la beffa sulla saggezza.

97. Critone si occupava di affari, dei propri campi.

98. L’identità di questo personaggio è discussa: i più ritengono che si tratti di Isocrate, contemporaneo di Platone, sostenitore della retorica come *paideia* alternativa a quella data dalla filosofia; altri identificano il personaggio con il retore Antifonte.

99. Il retore che pronuncia discorsi in pubblico dinanzi a una assemblea o a un tribunale viene contrapposto al logografo che li compone.

100. Secondo Diogene Laerzio, II 13, Critone ebbe quattro figli: Critobulo, Ermogene, Epigene, Ctesippo, tutti discepoli di Socrate.

Il primo personaggio a fare la sua comparsa nel dialogo è chiamato «amico», e la sua unica funzione, di tipo esclusivamente "drammatico", è quella di innescare il racconto del dialogo: curioso di sapere dove Socrate sia appena stato, lo invita a raccontare dell'incontro che Socrate afferma di avere appena avuto con il celebre sofista Protagora. L'incontro quindi si immagina già avvenuto, ed è presentato sotto forma di narrazione messa in bocca allo stesso Socrate. Accade così che Socrate riferisce la sua visita in casa del mecenate Callia, che ospitava a proprie spese Protagora di Abdera, sofista itinerante che da pochi giorni soggiornava ad Atene, e uno stuolo di sofisti attirati lì da questa celebrità, con non poco fastidio dei domestici (Platone lo lascia intendere nell'intermezzo "comico" del portinaio disgustato da tali ospiti).

Un altro personaggio con funzione quasi puramente drammatica è Ippocrate figlio di Apollodoro. Anche il suo ruolo è quello di fare da motore all'azione, ossia di far accadere le cose: in preda a grande eccitazione per l'arrivo del sofista, ambizioso di diventare qualcuno in città e convinto che la scuola di Protagora sia la sola a garantirgli il successo, prega Socrate di accompagnarlo dal sofista e di intercedere presso costui in proprio favore, causando così l'incontro di Socrate con Protagora. Con Ippocrate Socrate arriva ad una prima definizione di sofista come di un «mercante all'ingrosso o rivenditore al minuto di quelle merci di cui si nutre l'anima», vale a dire un «venditore di conoscenze».

Interrogato da Socrate sui vantaggi che si ricavano dal

frequentarlo, Protagora professa di insegnare la virtù politica, da lui definita come «buon senso», ossia capacità di prendere la giusta decisione, sia quando si trattano affari privati sia nel curare gli interessi della città. La posizione da cui parte Protagora è quindi quella di sostenere che tale virtù può essere insegnata e trasmessa ad altri da chi la possiede, mentre Socrate si dice convinto che la virtù non è insegnabile, e che non è lecito fare un mestiere di questa supposta abilità di rendere altri virtuosi, obiettando che quella politica è l'unica arte per la quale non si chiede di dimostrare da dove la si sia imparata e chi siano stati i nostri maestri, e questo perché comunemente non si ritiene che essa possa essere trasmessa da uomo a uomo.

In risposta alle obiezioni di Socrate, Protagora racconta il mito della distribuzione delle varie facoltà agli uomini e agli altri viventi, in particolare di come la virtù politica, identificata nelle due doti del rispetto e della giustizia, venne distribuita indistintamente a tutti gli uomini, a differenza di quanto avvenne per le altre arti, per le quali un solo esperto doveva bastare per molti profani. La virtù sarebbe dunque frutto di un'umana cura, ed è giusto tenere in grande considerazione quei pochi che come lui sanno indicare la strada che porta ad essa.

Parlando di virtù, Protagora si riferisce ad essa con vari nomi – giustizia, temperanza, santità, coraggio –, e prendendo spunto da questo Socrate avvia la questione dell'unità della virtù, se la virtù sia unica e se questi siano solo nomi diversi per designare lo stesso ente, o se, come sosterrà Protagora, si tratti di parti differenti e tutt'altro che legate fra loro, tali che il possesso dell'una non implica necessariamente il possesso delle altre. Per Protagora, infatti, essere coraggiosi non comporta affatto essere giusti, ed essere giusti non presuppone necessariamente essere sapienti.

Socrate confuta Protagora basandosi sul principio che per una singola cosa si può individuare un solo contrario, portando

Protagora a convenire che sia la saggezza che la temperanza sono contrarie alla stoltezza, e dimostrando così che saggezza e temperanza sono in realtà la stessa cosa, nomi diversi per significare la virtù che è unica. A questo punto Protagora, messo alle strette da Socrate e non volendo ritrattare la propria tesi, si sottrae al gioco di brevi domande e risposte imposto da Socrate, per rifugiarsi in un lungo discorso sulla natura multiforme del bene, la quale impedirebbe, a suo dire, di dare del bene, e quindi della virtù, una definizione univoca. Questa mossa di Protagora infastidisce Socrate, che minaccia di andarsene se il suo interlocutore non rinuncerà ai discorsi da piazza e non si atterrà al metodo dialettico di indagare la verità, che consiste nell'interrogare l'interlocutore per comprendere le ragioni delle sue affermazioni e nel rispondere «rendendo conto», ossia giustificando, le proprie affermazioni con risposte concise e pertinenti alle domande rivolte. Le condizioni di Socrate si impongono e questo intermezzo, che ha la funzione di fissare i criteri del dialogo, si conclude con Protagora che accetta, anche se a malincuore, il metodo socratico e coinvolge l'interlocutore nell'esegesi del carme A Scopa *di Simonide di Ceo, rilevando una contraddizione nelle dichiarazioni del poeta sulla virtù e provocando Socrate a dare del carme la sua interpretazione.*

Socrate scagiona Simonide dall'accusa di incoerenza, rilevando la differenza fra «è difficile essere buono», affermazione da lui contestata, ed «è difficile divenire buono», concetto da lui sostenuto, e tenta, servendosi dell'esperto di sinonimica Prodico, di dare ad intendere un'assurda interpretazione della parola "difficile" intesa come 'cattivo' a Protagora, che del resto smaschera prontamente la sofisticazione lessicale e sgombera il campo per la definitiva esegesi che Socrate dà del carme: l'intento dell'ambizioso Simonide sarebbe stato quello di farsi onore superando la celebre massima di Pittaco, cioè il detto che difficile è essere

buono, ed esprimendo, sulla virtù, concetti più veritieri, vale a dire che il difficile non è essere, bensì divenire buono, mentre essere buono, ossia conservarsi buono, è privilegio divino e cosa non possibile all'uomo.

Nell'ultima parte del dialogo è Socrate a riportare la discussione sulla questione, prima lasciata in sospeso, dell'unità della virtù. Protagora modifica la precedente posizione e afferma che fra le parti della virtù, che sono la sapienza, la temperanza, il coraggio, la giustizia e la santità, il coraggio è l'unica a distinguersi dalle altre, esponendosi così alla confutazione di Socrate, che dimostra come il coraggio sia fondato sulla conoscenza dell'impresa verso la quale si è coraggiosi e quindi come il coraggio si identifichi con la sapienza. Socrate porta Protagora a convenire che il «vivere bene», vale a dire la vita morale, si fonda sulla conoscenza dei piaceri e dei dolori, e, una volta stabilito che piacere e bene sono in realtà la stessa cosa, sulla conoscenza del bene e del male. Il modo di dire della gente, che l'uomo compie cose diverse da «ciò che è meglio» perché la conoscenza del bene è sopraffatta dal piacere e dalle altre passioni, viene confutato, e Socrate chiarisce che questo «essere vinti dai piaceri» non è altro che ignoranza, ossia mancanza di conoscenza ed errata valutazione dei piaceri e dei dolori che ogni azione comporta. Risulta così che l'«arte di misurare» piaceri e dolori , ossia la capacità di valutare correttamente beni e mali, e di pesare l'eccesso o il difetto degli uni sugli altri, è ciò che garantisce la salvezza della nostra vita, e come l'immoralità è frutto di ignoranza, così la virtù è frutto di conoscenza. Il dialogo si conclude con l'accenno alla possibilità di dimostrare come la virtù sia insegnabile, sulla base di questa identificazione di virtù e conoscenza.

La discussione è ambientata in casa del mecenate Callia, dopo una scena introduttiva che si svolge in casa di Socrate, nella sua camera da letto prima, e poi nel cortile, dove Socrate e

Ippocrate passeggiano aspettando che si faccia giorno per recarsi in visita a Protagora. È Socrate, come si è detto, a fornire un resoconto del dialogo a un non meglio precisato amico. Anche il luogo in cui si svolge l'incontro tra Socrate e il suo interlocutore resta indefinito.

Dal testo si desumono alcuni indizi per una datazione «immaginaria» del dialogo. Il più evidente è la presenza nel racconto di due personaggi, che figurano come comparse e pubblico del dialogo, vale a dire i figli di Pericle Paralo e Santippo, morti, come il padre, nella peste del 429 a.C. Questa data costituirebbe dunque il termine ante quem *per l'incontro tra Socrate e Protagora. Un altro indizio cronologico, ossia il riferimento alla commedia* I selvaggi *che il poeta Ferecrate mise in scena nel 421/420 a.C. suggerisce il termine* post quem. *Ma è bene ricordare che l'occasione del dialogo, ossia l'incontro di Socrate con Protagora, è fittizia e non storica.*

Per quanto riguarda la data di composizione del dialogo, la maggior parte degli studiosi è concorde nel collocare il Protagora *fra i dialoghi della giovinezza di Platone.*

Augusta Festi

AMICO [309a] Da dove salti fuori, o Socrate? Ma è chiaro, sicuramente torni dalla caccia al bell'Alcibiade![1] L'ho visto ieri l'altro, e mi è parso ancora un bell'uomo, e tuttavia ormai uomo, sia detto fra noi, o Socrate, che si è già quasi coperto di barba!

SOCRATE E con questo, allora? Non sei ammiratore di Omero, il quale sosteneva che l'età più grata è quella di colui al quale spunta la prima barba,[2] appunto l'età che ha ora Alcibiade?[3]

AMICO E ora che fai? È veramente da lui che vieni? E in che disposizione d'animo è, il giovanotto, nei tuoi riguardi?

SOCRATE Buona, almeno mi è sembrato; anzi, oggi in modo particolare! Ha fatto molte affermazioni in mio favore, per aiutarmi, ed è proprio da lui che vengo adesso. Ma voglio confidarti una cosa ben strana: benché egli fosse lì, io non gli prestavo attenzione, e più di una volta mi dimenticai della sua presenza.

AMICO [309c] E che potrebbe mai esser successo di tanto grave fra te e lui? Di certo non avrai incontrato qualcun altro più bello di lui, non in questa città, almeno![4]

SOCRATE E molto più bello, per giunta!

AMICO Che dici? Un cittadino o uno da fuori?

SOCRATE Uno da fuori!

AMICO Di dove?

SOCRATE Di Abdera.[5]

AMICO E un forestiero ti è sembrato essere così bello da apparire ai tuoi occhi addirittura più bello del figlio di Clinia?[6]

SOCRATE E come potrebbe, o carissimo, non apparire più

bello il più sapiente?

AMICO Ma allora, o Socrate, è dall'incontro con un sapiente che sei di ritorno da noi?

SOCRATE [309d] E col più sapiente dei nostri giorni, se anche tu stimi Protagora[7] il più sapiente!

AMICO Oh! Che dici? Protagora è in città?

SOCRATE Sono ormai tre giorni che è qui!

AMICO Ed è proprio dall'incontro con lui che vieni?

SOCRATE [310a] Certo! E dopo aver detto e ascoltato molte cose.

AMICO Perché, allora, non ci racconti di quest'incontro, se non c'è nulla che te lo impedisca? Siediti qui! Fa' alzare questo schiavo!

SOCRATE Sicuro! Anzi, vi sarò grato se mi ascolterete.

AMICO E noi saremo grati a te, se parlerai.

SOCRATE La gratitudine sarebbe allora reciproca. State a sentire.

La notte scorsa, quando non era ancora l'alba, Ippocrate, figlio di Apollodoro e fratello di Fasone,[8] bussò a gran forza, [3l0b] col bastone, alla mia porta; e, non appena qualcuno gli aprì, subito entrò, in gran fretta, e chiamando a gran voce: «O Socrate!», disse. «Sei sveglio o dormi?». Ed io, riconosciuta la sua voce: «Ippocrate», dissi, «sei tu? Mi porti forse qualche novità?» «Nessuna», disse, «se non buone novità!». «Faresti bene a parlare, allora!», dissi. «Che c'è? Perché sei venuto a quest'ora?» «Protagora è qui!», disse stando in piedi accanto a me. «Già da ieri l'altro», dissi. «E tu l'hai saputo solo ora?» «Per gli dèi», disse, «l'ho saputo ieri sera!». [310c] E intanto, cercato a tastoni il mio letto, si sedette ai miei piedi e disse: «Proprio ieri sera, sul tardi, quand'ero appena rincasato da Enoè;[9] m'era scappato uno schiavo, Satiro. Stavo proprio per venire a dirti che gli avrei

dato la caccia, quando qualche altra cosa me ne fece dimenticare. Quando fui rincasato, dunque, e dopo che avevamo cenato, quando stavamo ormai per andare a dormire, proprio allora mio fratello mi disse che era arrivato Protagora. Sul momento mi accinsi a venire dritto da te, poi mi parve che fosse notte troppo inoltrata. Ma, non appena [310d] il sonno mi lasciò libero dalla stanchezza, subito mi levai e venni qui». Ed io, conoscendo la sua indole ardente ed impulsiva, gli dissi: «E che te ne importa? Ti ha forse fatto qualche torto Protagora?». Ed egli, scoppiando a ridere, disse: «Sì, per gli dèi, o Socrate! il torto che lui è il solo ad essere sapiente e non rende tale anche me». «Ma sì, per Zeus», dissi io, «che renderà anche te sapiente, se gli darai denaro[10] e lo convincerai!». «Per Zeus e per tutti gli dèi!», disse. «Magari dipendesse da questo! [310e] Non risparmierei un soldo né del mio denaro né di quello degli amici! Ma è proprio per questo che ora sono venuto da te, perché tu interceda presso di lui in mio favore: io sono troppo giovane e per di più non ho mai visto Protagora, né l'ho mai sentito parlare. Ero ancora un ragazzino quando venne in città la prima volta.[11] Ma tutti, o Socrate, elogiano quest'uomo e dicono che sia grande intenditore di eloquenza. Perché, dunque, non andiamo da lui, per poterlo [311a] trovare in casa? Egli alloggia, come ho sentito dire, in casa di callia, figlio di Ipponico.[12] Su, andiamo!». Ed io gli dissi: «Non è ancora il momento di andare, o mio caro; è troppo presto. Alziamoci, piuttosto, e andiamo qui, in cortile: passeremo il tempo a passeggiarvi aspettando che si faccia giorno; poi andremo. Protagora, infatti, passa la maggior parte del tempo in casa. Sicché abbi fiducia, che, com'è probabile, lo troveremo in casa». Dopodiché, alzatici, andammo a passeggiare in cortile. Ed io, [311b] per mettere alla prova la forza d'animo di Ippocrate, lo esaminai e gli feci queste domande: «Dimmi, ippocrate», gli chiesi: «ora tu ti appresti ad andare da

Protagora a pagargli un compenso in denaro perché ti prenda sotto le sue cure; ebbene, da chi ti aspetti di andare e che cosa intendi diventare? Mettiamo, ad esempio, che tu ti fossi messo in mente di andare dal tuo omonimo Ippocrate di Cos,[13] l'Asclepiade, a dargli del denaro come compenso perché si prenda cura di te; ebbene, se qualcuno ti chiedesse: "Dimmi, Ippocrate, tu stai per pagare a Ippocrate un compenso; [311c] chi sei convinto che egli sia, per farlo?", tu, allora, che cosa gli risponderesti?» «Gli risponderei», disse, «che lo pagherei perché lo considero un medico». «E con l'intenzione di diventare che cosa?» «Di diventare medico», disse. «E supponiamo, invece, che tu ti fossi messo in mente di andare da Policleto di Argo[14] o da Fidia di Atene,[15] a pagare loro un compenso perché si prendano cura di te, e che qualcuno ti chiedesse: "Tu hai in mente di pagare questa somma di denaro a Policleto e a Fidia; ebbene, chi sei convinto che essi siano, per farlo?", che cosa risponderesti?» «Risponderei che lo farei perché li considero scultori». «E nella speranza di diventare che cosa?» «Sperando, ovviamente, di diventare scultore!». «E sia», dissi. [311d] «Ora tu ed io, giunti da Protagora, saremo disposti a pagargli un compenso in denaro perché ti prenda sotto le sue cure, spendendo tutto i nostri averi, se questi basteranno a convincerlo, altrimenti, spendendo anche quelli degli amici; ebbene, se uno, vedendoci prendere la cosa tanto seriamente, ci chiedesse: "Ditemi, o Socrate e Ippocrate, chi vi aspettate che sia Protagora per pensare di spendere da lui il vostro denaro?", noi che cosa [311e] gli risponderemmo? Quale altro nome sentiamo dire riferito a Protagora? Ad esempio, riferito a Fidia sentiamo dire "scultore", e riferito ad Omero "poeta"; ebbene, quale nome di questo tipo sentiamo dire riferito a Protagora?» «Sofista, o Socrate! Almeno, così chiamano quest'uomo», disse. «In quanto è sofista, allora, andiamo a spendervi i nostri denari». «Certo!». «E se qualcuno ti

facesse quest'altra domanda: [312a] "E nella speranza di diventare che cosa tu vai da Protagora?"». Ed egli, arrossendo (c'era già un po' di luce, sicché lo si poteva vedere), disse: «Se questo caso somiglia ai casi precedenti, ovviamente sperando di diventare sofista». «Ma tu, in nome degli dèi», dissi, «non proveresti vergogna a presentarti ai Greci in veste di sofista?» «Sì, per Zeus, o Socrate, se bisogna proprio ch'io dica quello che penso!». «Ma forse, o Ippocrate, tu non pensi che l'istruzione che ti verrà data da Protagora [312b] sarà qualcosa di questo tipo, ma che sarà piuttosto un'istruzione del tipo di quella che hai ricevuto dal maestro di grammatica, dal maestro di musica e dal maestro di ginnastica: tu imparasti ciascuna di queste discipline non in funzione dell'arte, per diventare cioè professionista in esse, ma solo in funzione della tua educazione spirituale, come si addice al cittadino privato e libero». «È proprio questo», disse, «il tipo di istruzione che mi aspetto di ricevere da Protagora».

«Sai, dunque, che cosa stai per fare ora, o questo ti sfugge?», continuai. «Di che cosa stai parlando?» «Parlo del fatto che tu stai per affidare la tua anima alle cure di un uomo, [312c] che, come tu dici, è un sofista. Che cosa poi sia un sofista, mi stupirei se tu lo sapessi. E se ignori questo, allora ignori pure a chi affidi la tua anima, e se questo si risolverà in un fine buono o cattivo». «Ma io penso di saperlo», disse. «Dimmi, allora: che cosa pensi che sia un sofista?» «Penso», rispose, «che, come dice il nome stesso, egli sia l'esperto della sapienza». «Ma questo», dissi io, «lo si può dire anche dei pittori e degli architetti, vale a dire che costoro sono gli esperti della sapienza. Ma [312d] se qualcuno ci chiedesse: "Di quale tipo di sapienza sono esperti i pittori?", noi potremmo rispondergli che sono esperti di quel tipo di sapienza che mira alla realizzazione di immagini; e anche negli altri casi potremmo rispondere nello stesso modo. Se qualcuno poi ci facesse questa domanda: "Di quale

tipo di sapienza è esperto il sofista?", noi che cosa potremmo rispondergli? Di produrre che cosa è egli esperto?» «Che altro potremmo dire che egli è, o Socrate, se non esperto nel rendere abili a parlare?» «Forse», dissi, «la nostra definizione potrebbe anche essere vera; tuttavia non è sufficiente. Questa risposta, infatti, chiama un'ulteriore domanda: su che cosa il sofista rende abili a parlare? Ad esempio, il maestro di cetra [312e] rende abili a parlare della stessa cosa di cui rende anche esperti, ossia dell'arte di suonare la cetra. Non è così?» «Sì». «E sia. Ma il sofista, di che cosa rende abili a parlare?» «Non è evidente che egli rende abili a parlare proprio della cosa di cui rende anche esperti?» «È naturale. Ma che cos'è, allora, ciò di cui il sofista è esperto e su cui rende esperto il suo discepolo?» «Per Zeus!», disse. Non so più che cosa risponderti».

[313a] Ed io, a questo punto, gli dissi: «E allora? Sai in quale pericolo vai a mettere la tua anima? Se tu dovessi affidare a qualcuno il tuo corpo correndo il rischio che diventi buono o cattivo, faresti molte considerazioni sull'opportunità di affidarlo o no, e cercheresti consiglio dagli amici e dai parenti, riflettendovi molti giorni. Invece, quando è in gioco ciò che tu consideri più prezioso del corpo, vale a dire l'anima, dalla quale dipende la buona o cattiva riuscita di tutte le tue azioni, a seconda che essa sia, rispettivamente, buona o cattiva, in questo caso non ti sei consigliato né con tuo padre, né con tuo fratello, [313b] né con alcuno dei tuoi amici sull'opportunità di affidare o no la tua anima a questo forestiero appena arrivato da fuori; ma, saputo del suo arrivo la sera, come tu racconti, di primo mattino sei già qui, senza far parola né chiedere consiglio se tu debba o no affidarti a costui, e sei pronto a spendere il tuo denaro e quello degli amici, come se già avessi deciso che a tutti i costi bisogna frequentare la scuola di Protagora, che del resto tu non conosci, come tu stesso riconosci, e con cui [313c] non hai

mai conversato; che tu chiami sofista e hai tutta l'aria di ignorare che cosa mai sia questo sofista al quale tu stai per affidare te stesso». Ed egli, dopo avermi ascoltato, disse: «Così pare, o Socrate, da quanto tu dici». «Dunque, o Ippocrate, il sofista non è forse una specie di mercante all'ingrosso[16] o rivenditore al minuto di quelle merci di cui l'anima si nutre? A me, almeno, pare che sia qualcosa del genere». «Ma di che cosa si nutre l'anima, o Socrate?» «Di conoscenze, non c'è dubbio», risposi io. E bisogna tenere gli occhi bene aperti, amico mio, che il sofista, lodando la sua mercanzia, non ci inganni, come fanno quelli che vendono il cibo del corpo, cioè [313d] il mercante e il bottegaio. Costoro, infatti, delle merci che trattano, non sanno neppur essi quale sia buona e quale sia cattiva per il corpo, ma le lodano tutte pur di venderle. E non lo sanno neppure quelli che da loro le comprano, a meno che uno non sia maestro di ginnastica o medico. Così anche coloro che trafficano in conoscenze, portandole in giro di città in città, per smerciarle all'ingrosso o rivenderle al minuto a chi di volta in volta le desidera, lodano tutto ciò che hanno da vendere. Ma forse, o carissimo, anche fra costoro ci sono alcuni che ignorano, delle merci che trattano, quale è buona e quale è cattiva [313e] per l'anima. E allo stesso modo lo ignorano anche quelli che da loro le comprano, a meno che uno non sia medico dell'anima. Se tu, dunque, te ne intendi di quale di queste conoscenze sia buona e quale cattiva, allora per te è un acquisto sicuro comprarle da Protagora e da chiunque altro. Altrimenti, bada, o carissimo, [314a] di non giocarti e di non mettere a repentaglio quanto hai di più caro. Infatti, c'è un pericolo ben più grande nell'acquisto di conoscenze che nell'acquisto di cibi, perché quando si comprano cibi e bevande dal bottegaio o dal mercante li si può portar via in altri recipienti, e, prima di assumerli nel proprio corpo, bevendoli o mangiandoli, dopo averli riposti in casa, si può chiedere consiglio,

domandando a chi se ne intende, su quale vada mangiato o bevuto e quale no, e in che quantità e quando. Sicché nell'acquisto non c'è [314b] grande pericolo. Conoscenze, invece, non se ne possono portar via in un altro recipiente; ma, necessariamente, una volta saldato il conto, e assunta e imparata quella conoscenza proprio nell'anima, si va via o danneggiati o beneficati. Queste faccende, dunque, esaminiamole anche con quelli più vecchi di noi, perché noi siamo ancora troppo giovani per risolvere questioni di tale importanza. Ora però, visto che ormai siamo in ballo, andiamo a sentire quest'uomo e poi, dopo che l'avremo ascoltato, ci consulteremo anche con altri. Là, infatti, non c'è solo Protagora, [314c] ma anche Ippia di Elide,[17] e, penso, Prodico di Ceo[18] e molti altri sapienti».

Presa questa decisione, ci incamminammo e, una volta giunti nel vestibolo, fermati i nostri passi, discutemmo di una questione su cui la conversazione, lungo la strada, era caduta. Dunque, per non lasciarla in sospeso ma portarla a una conclusione e solo allora entrare, poi, in casa, continuammo a discutere stando in piedi nel vestibolo, finché arrivammo ad un accordo. Ebbene, ho l'impressione che il portinaio, un eunuco, ci abbia sentiti, e può darsi che, [314d] a causa della gran folla di sofisti, fosse irritato con quelli che venivano in visita a quella casa. Certo è che, quando bussammo alla porta, dopo averci aperto e averci visti, disse: «Ahimè! Sofisti! Non ha tempo!». E intanto, con entrambe le mani, con tutta la forza di cui era capace sbattè la porta. Noi, allora, tornammo a bussare, ed egli, senza aprire la porta, per tutta risposta ci disse: «Gente! Non avete sentito che non ha tempo?» «Ma, buon uomo», dissi io, «non è da Callia che veniamo, né siamo sofisti. Fatti animo! [314e] Siamo venuti perché abbiamo bisogno di vedere Protagora. Annunciaci, dunque!». A quel punto, di mala voglia, l'uomo ci aprì la porta.

Una volta entrati, trovammo Protagora che passeggiava sul

lato anteriore del portico. Accanto a lui passeggiavano, in ordine di posto, da una parte Callia figlio di Ipponico e il suo fratello [315a] uterino, Paralo figlio di Pericle,[19] e Carmide figlio di Glaucone;[20] dall'altra parte, l'altro figlio di Pericle, Santippo,[21] Filippide figlio di Filomelo[22] e Antimero di Mende,[23] che fra i discepoli di Protagora è quello che si fa più onore e che impara il mestiere, per diventare a sua volta sofista. Quelli, poi, che seguivano costoro da dietro per ascoltare ciò che si diceva, per la maggior parte avevano l'aria di essere gente da fuori, di quella gente che Protagora si tira dietro da ciascuna delle città per cui passa, incantandoli con la voce come [315b] Orfeo,[24] e quelli seguono la sua voce ammaliati. E in quel coro c'erano anche alcuni del posto. Ed io, alla vista di questo coro, fui deliziato a vedere con che cautela stavano attenti a non venire a trovarsi davanti a Protagora e a non essergli d'intralcio, e a vedere come, quando lui si girava, e con lui si giravano quelli che camminavano al suo fianco, in bell'ordine questi uditori si dividevano facendo ala da una parte e dall'altra e, girando in circolo, tornavano a disporsi alle loro spalle in bel modo davvero.

E dopo di lui conobbi, come dice Omero,[25] Ippia di Elide, [315c] seduto su un seggio sul lato opposto del portico; intorno a lui sedevano su panche Erissimaco figlio di Acumeno,[26] Fedro del demo di Mirrinunte,[27] Androne figlio di Androzione[28] e, tra i forestieri, alcuni suoi concittadini, e altra gente ancora. Mi parve che stessero interrogando Ippia su questioni astronomiche, a proposito della natura e dei fenomeni celesti, e lui, dall'alto del suo seggio, risolveva e spiegava quanto gli veniva chiesto.

E poi vidi anche Tantalo.[29] C'era, infatti, [315d] anche Prodico di Ceo:[30] stava in una stanza che Ipponico prima usava come dispensa; ma ora, visto il gran numero di quelli che avevano preso alloggio lì, Callia aveva sgomberato anche

quella e ne aveva fatto un quartiere per gli ospiti. Ebbene, Prodico era ancora a letto, avvolto in certe pelli e coperte, che erano davvero molte, a quanto sembrava. Vicino a lui sedevano, sui letti lì accanto, Pausania del Ceramico[31] e, con Pausania, un giovane, ancora adolescente, a mio giudizio di indole buona e onesta, [315e] e senza dubbio di gran bell'aspetto. Mi parve di sentire che il suo nome fosse Agatone,[32] e non sarei meravigliato se fosse l'amato di Pausania. C'era, dunque, questo giovanotto e i due Adimanto, il figlio di Cepide e il figlio di Leucolofide,[33] e si vedeva altra gente ancora. Di che cosa parlassero, non potevo capirlo dal di fuori, per quanto ardessi dal desiderio di sentire Prodico, perché lo considero uomo sapientissimo [316a] e divino; ma la sua voce profonda rimbombava nella stanza e rendeva incomprensibili le parole.

Eravamo appena entrati, quando dietro di noi entrarono Alcibiade il bello,[34] come tu dici, e io te ne do ragione, e Crizia figlio di Callescro.[35]

Entrati che fummo, passato ancora qualche tempo a osservare quello spettacolo, ci avvicinammo a Protagora, [316b] e io dissi: «O Protagora, è per te che siamo venuti io e questo Ippocrate».

«Per parlarmi da solo», disse, «o anche davanti agli altri?»

«Per noi», risposi, «non fa alcuna differenza; piuttosto, quando avrai udito il motivo per cui siamo giunti, sarai tu a decidere».

«Qual è, dunque», disse, «il motivo per cui siete giunti?»

«Questo Ippocrate è uno di qui, figlio di Apollodoro, di famiglia importante e ricca, e lui stesso per natura, mi sembra, può competere coi suoi coetanei. Ha l'ambizione, mi pare, [316c] di diventare persona di spicco in questa città, ed è convinto che questo gli riuscirebbe con particolare successo se solo potesse frequentarti. Ora vedi tu, se pensi che di

queste cose si debba discutere da solo a solo, o in presenza di altri».

«È giusto, o Socrate», disse, «che tu ti prenda di questi riguardi nel mio interesse. Per un forestiero, infatti, che va nelle grandi città e in esse convince il fiore della gioventù a lasciare la compagnia degli altri, sia dei familiari sia degli estranei, sia dei più vecchi sia dei più giovani, e a frequentare lui nella speranza di diventare migliori per effetto della sua compagnia; ebbene, [316d] per chi fa questo è necessario esser molto cauti, perché non piccole invidie nascono intorno a queste cose, per non dire di altri rancori e insidie. Io affermo che la sofistica è un'arte antica, ma che quegli antichi che la praticavano, nel timore dell'odiosità che essa suscita, si sono costruiti un paravento e ce l'hanno nascosta dietro, alcuni il paravento della poesia, come Omero,[36] Esiodo[37] e Simonide;[38] altri quello dei riti e dei vaticini, come Orfeo,[39] Museo[40] e i loro adepti; mi sono accorto poi di alcuni che perfino della ginnastica si sono fatti paravento, come Icco di Taranto[41] e colui che è tuttora sofista a nessuno inferiore, [316e] Erodico di Selimbria, nativo di Megara.[42] Si servì, invece, della musica come paravento il vostro Agatocle,[43] che fu grande sofista, e come lui Pitoclide di Ceo[44] e molti altri. Tutti costoro, come dicevo, per paura dell'invidia si servirono di queste arti come coperture. Io, invece, dissento in questo [317a] da tutti costoro: non credo, infatti, che abbiano ottenuto ciò che speravano. In effetti, agli uomini che hanno potere nelle città non passano inosservati gli scopi che questi paraventi hanno. Certo, la maggior parte della gente non si accorge, diciamo, di niente, ma ripete come un ritornello le dichiarazioni di costoro. Ora, se uno, mentre tenta di sfuggire, non la fa franca, ma la sua fuga viene scoperta, è gran follia anche il solo averla tentata, e, di necessità, [317b] questo rende gli uomini molto più ostili, perché pensano che una persona del genere sia, oltre al resto, anche un truffatore.

Io, quindi, ho imboccato la strada opposta alla loro: ammetto di essere un sofista e di educare gli uomini, e ritengo che questo, cioè ammetterlo anziché negarlo, sia una cautela più efficace dell'altra. E oltre a questa ho escogitato altre precauzioni, in modo che, con l'aiuto di un dio, non mi capiti alcun guaio per il fatto di ammettere [317c] che sono un sofista. Eppure, sono anni ormai che pratico quest'arte, e certo, mettendo insieme i miei anni, molti ne ho: non c'è nessuno fra tutti voi di cui io, per età, non possa essere padre. Sicché, se avete qualche richiesta, preferisco di gran lunga che ne parliate di fronte a tutti i presenti».

Ed io, sospettando che egli volesse farsi bello di fronte a Prodico e a Ippia e pavoneggiarsi del fatto che noi eravamo arrivati lì [317d] perché suoi ammiratori, dissi: «Perché, allora, non chiamiamo anche Prodico e Ippia e quelli che sono con loro, affinché possano stare ad ascoltare?»

«Sicuro!», disse Protagora.

«Volete, allora», chiese Callia, «che faccia preparare una sala coi seggi, perché possiate discutere stando seduti?».

Parve che così si dovesse fare, e noi tutti, contenti al pensiero che avremmo ascoltato quei sapienti, presi da noi gli scanni e le panche, li sistemammo vicino ad Ippia, perché lì c'erano già altri scanni. In quella giunsero Callia e Alcibiade, [317e] portandosi dietro Prodico, che avevano fatto alzare dal letto, e quelli che si trovavano insieme a Prodico.

Come ci fummo tutti seduti, Protagora disse: «Ora che anche costoro sono presenti, o Socrate, dimmi pure ciò a cui prima accennavi a proposito di questo giovanotto».

[318a] Ed io dissi: «Il motivo principale che ci ha spinti qui, o Protagora, è lo stesso di cui poco fa ti dicevo. Questo Ippocrate desidera frequentare la tua compagnia. Che cosa gliene verrà, frequentandoti, sarebbe contento, lui dice, di saperlo. Questo è quanto avevamo da dirti».

Protagora, allora, prese la parola e disse: «Giovanotto, se mi frequenterai, sin dal giorno medesimo che comincerai a frequentarmi, potrai tornartene a casa migliore di prima, e il giorno successivo la stessa cosa. E di giorno in giorno farai continui progressi verso il meglio».

[318b] Ed io, udito ciò, dissi: «O Protagora, questo che dici non è nulla di stupefacente, ma è normale, dal momento che anche tu, benché così avanti negli anni e così sapiente, se qualcuno ti insegnasse qualcosa che tu avessi la ventura di ignorare, diventeresti migliore. Ma la questione non va posta in questi termini: piuttosto, supponiamo che Ippocrate, mutando improvvisamente desiderio, volesse frequentare quel giovane che è da poco in città, Zeusippo di Eraclea,[45] e che, andato da lui, come ora è venuto da te, [318c] si sentisse dare da lui la stessa risposta che ora sente da te, e cioè che ogni giorno, a frequentare lui, diventerebbe migliore e farebbe progressi. Ora, se gli facesse quest'altra domanda: "In che cosa mi assicuri che sarò migliore e farò progressi?", Zeusippo gli risponderebbe che questo accadrebbe nella pittura. E supponiamo che, andato a trovare Ortagora di Tebe,[46] dopo aver sentito da lui le stesse cose che ora ha sentito da te, gli chiedesse in che cosa diventerebbe di giorno in giorno migliore frequentandolo, quello gli risponderebbe che diventerebbe migliore nell'arte di suonare il flauto. Ebbene, è in questi termini che anche tu devi rispondere a questo giovane e a me che ti interrogo [318d] per suo conto: "Questo nostro Ippocrate, frequentando Protagora, fin dal giorno stesso in cui prenderà a frequentarlo se ne andrà migliore di come è venuto, e così continuerà a fare progressi per ciascuno dei giorni successivi: ma progressi verso che cosa, o Protagora, e in quale campo?"».

E Protagora, udite queste mie domande, rispose: «Le tue domande sono a proposito, o Socrate, ed io rispondo volentieri a chi fa domande appropriate. Se Ippocrate verrà

da me, non gli capiterà quello che gli accadrebbe frequentando un altro sofista, perché gli altri sofisti rovinano i giovani; [318e] infatti, mentre costoro sono fuggiti dalle arti, quelli tornano a gettarli nelle arti, trascinandoveli contro voglia, insegnando loro calcolo, astronomia, geometria e musica», e intanto gettò un'occhiata verso Ippia. «Frequentando me, invece, non imparerà altro se non ciò per cui è venuto. E il mio insegnamento ha come oggetto il buon senso,[47] sia nelle faccende private, ossia come amministrare al meglio la propria casa, [319a] sia negli affari della città, ossia come diventare abilissimo nel curare gli interessi della città, nell'agire e nel parlare».

«Dimmi», dissi allora, «se riesco a seguire il tuo ragionamento: mi pare che tu stia parlando dell'arte politica e che prometta di fare degli uomini dei buoni cittadini».

«È proprio questa, o Socrate», rispose, «la professione che io professo!».

«Bell'acquisto davvero», dissi, «quest'arte che possiedi, ammesso che tu la possieda! Non ti dirò altro se non quello che penso. Non credevo, Protagora, che questo si potesse insegnare, [319b] ma, visto che tu lo sostieni, non ho motivo di non crederti. È giusto, però, che io spieghi l'origine della mia convinzione che questo non si potesse insegnare né procurare da uomo a uomo. Io sostengo, come del resto anche gli altri Elleni sostengono, che gli Ateniesi sono molto sapienti. Ebbene, io vedo che, quando ci raduniamo in assemblea, se la città ha a che fare con questioni che riguardano la costruzione di edifici, si fanno intervenire in veste di consiglieri in materia di costruzioni gli architetti; se, invece, deve prendere qualche decisione circa la costruzione di navi, si mandano a chiamare i costruttori di navi, ed è lo stesso il criterio seguito quando si tratta di tutte le altre cose [319c] che, essi ritengono, si possano imparare ed insegnare. Ma se prova a dar loro consigli qualcun altro che essi non

stimano pratico di quel dato mestiere, per quanto sia bello, ricco e nobile, non per questo lo ascoltano, ma lo deridono ed esprimono il proprio malcontento levando un gran baccano, finché colui che ha tentato di parlare, interrotto da quel baccano, non desista per conto suo, o gli arcieri non lo tirino via e lo caccino fuori per ordine dei Pritani.[48] Così agiscono, dunque, in quelle questioni che essi ritengono dipendere da un'arte. Quando invece si tratta di decidere circa l'amministrazione della città, [319d] allora si leva a dar loro consigli su tali questioni, indifferentemente, l'architetto, il fabbro, il calzolaio, il mercante, l'armatore, il ricco, il povero, il nobile e il plebeo, e a costoro nessuno rinfaccia, come invece si rinfaccia a quelli del caso precedente, di mettersi a dar consigli senza aver prima imparato da qualche parte e senza aver avuto alcun maestro. È chiaro che questo accade perché non la considerano cosa che si possa insegnare. E bada che questo non accade solo [319e] nella vita pubblica della città, ma che anche nella vita privata i più sapienti e i migliori cittadini non sono capaci di trasmettere ad altri quella virtù che essi possiedono. Pericle, ad esempio, padre di questi giovani,[49] diede loro un'educazione ineccepibile in quelle cose che dipendono dai maestri, [320a] mentre in quelle cose in cui è egli stesso sapiente, né li educa personalmente, né li affida ad altri, ma lascia che pascolino circolando liberamente come animali sacri, affinché possano, in qualche posto, imbattersi da soli nella virtù. E se vuoi un altro caso, lo stesso Pericle, avendo la tutela di Clinia,[50] fratello minore del nostro Alcibiade, e nutrendo per lui il timore che venisse corrotto da Alcibiade, lo staccò da costui e lo mise in casa di Arifrone,[51] perché lo educasse; ebbene, prima che fossero passati sei mesi, [320b] quello glielo restituì, non sapendo farne nulla di buono. E potrei farti il nome di moltissimi altri uomini, che, per quanto buoni fossero essi stessi, non riuscirono mai a rendere migliore

nessun altro, né dei familiari né degli estranei. Se io, dunque, guardo a questi casi, o Protagora, non penso che la virtù sia insegnabile. Ma adesso che ti sento fare queste affermazioni, mi lascio piegare e penso che quello che dici deve pur valere qualcosa, perché credo che tu abbia esperienza di molte cose, che molte le abbia imparate e molte le abbia scoperte per conto tuo. Perciò, se hai modo di mostrarci con maggiore evidenza che la virtù [320c] è insegnabile, non rifiutarci questa dimostrazione».

«Ma io, o Socrate», disse, «non mi rifiuterò! Preferite, invece, che io, come anziano che si rivolge a gente giovane, ve lo dimostri raccontando un mito o analizzandolo col ragionamento?».

Molti dei presenti gli risposero che lo dimostrasse pure come voleva.

«Allora», diss'egli, «a me pare che sarebbe più gradito se io vi raccontassi un mito.

C'era un tempo in cui esistevano gli dèi, ma non esistevano [320d] le stirpi mortali. Quando poi anche per queste venne il tempo destinato per la loro creazione, furono dèi a foggiarle, nell'interno della terra, mescolando terra e fuoco e quelle sostanze che si fondono con fuoco e terra. E quando era destino che dovessero portarle alla luce, assegnarono a Prometeo e ad Epimeteo[52] l'incarico di fornire e di distribuire facoltà a ciascuna razza come si conviene. Ma Epimeteo chiese a Prometeo di lasciar fare a lui la distribuzione: "Quando le avrò distribuite", gli disse, "tu verrai a controllare". E, dopo averlo così persuaso, mise mano alla distribuzione. Nel corso della distribuzione, ad alcune razze assegnò la forza senza la velocità, [320e] mentre fornì le razze più deboli di velocità. Certe razze le provvide di armi di difesa, per altre, invece, cui aveva conferito una natura inerme, escogitò qualche altra facoltà che assicurasse loro la salvezza. Infatti, quelle razze che rivestì di piccolezza, le

provvide della capacità di fuggire con le ali, o di rifugiarsi in tane sotterranee; a quelle che invece fece crescere in grandezza, garantì la salvezza [321a] proprio con questo mezzo. E le altre facoltà le distribuì cercando di compensarle in questo modo. Ed escogitò questo avendo la cautela che nessuna specie potesse estinguersi. Dopo che le ebbe provviste di vie di scampo dalla distruzione reciproca, escogitò un efficace espediente perché si proteggessero contro le stagioni mandate da Zeus, vestendole di peli folti e di pelli spesse, adatte a proteggerle dal freddo e capaci di difenderle anche dalla calura, e tali che, quando si mettono a dormire, ciascuna specie trovi in esse le sue coltri personali e naturali. E [321b] alcune le calzò di zoccoli, altre invece le provvide di pelli spesse e senza sangue. In seguito, procacciò certi cibi per certe specie, altri per altre: ad alcune specie riservò le erbe della terra, ad altre i frutti degli alberi, ad altre le radici. E vi sono specie cui concesse di trovare il loro nutrimento predando altre specie animali. E fece in modo che le une fossero poco feconde, e che quelle destinate a esser preda di queste fossero invece molto prolifiche, al fine di assicurare la conservazione della specie. Se non che, non essendo un tipo molto accorto, Epimeteo non s'avvide [321c] di aver speso tutte le facoltà con gli animali: gli restava ancora sprovvista la razza umana, e non sapeva trovare una soluzione. Mentre si trovava impacciato in quest'inghippo, Prometeo viene a controllare il risultato della distribuzione, e vede che le altre specie animali erano ben provviste di tutto, mentre l'uomo era nudo, scalzo, scoperto e inerme. Ed era ormai vicino il giorno predestinato in cui bisognava che anche l'uomo uscisse dalla terra alla luce. Prometeo, allora, trovandosi in difficoltà circa il mezzo di conservazione che potesse trovare per l'uomo, [321d] ruba ad Efesto e ad Atena la loro sapienza tecnica insieme al fuoco, perché senza il fuoco era impossibile acquisirla o utilizzarla, e così ne fa

dono all'uomo. Grazie ad essa l'uomo possedeva la sapienza necessaria a sopravvivere, ma gli mancava ancora la sapienza politica, perché questa era in mano a Zeus. Prometeo poi non aveva più accesso all'acropoli, dimora di Zeus; per di più, c'erano anche le terribili guardie di Zeus. Egli allora s'introduce furtivamente nell'officina che Atena ed Efesto avevano in comune, in cui essi [321e] lavoravano insieme, e, rubata l'arte del fuoco di Efesto e quell'altra arte che apparteneva ad Atena, la dona all'uomo: di qui vennero all'uomo i mezzi [322a] per vivere. Ma in seguito, come si racconta, Prometeo, per colpa di Epimeteo, venne punito per quel furto.

E, poiché l'uomo venne ad aver parte di un destino divino, innanzi tutto, per via di questa sua parentela col dio, solo fra gli animali credette negli dèi, e si mise a innalzare altari e statue di dèi. In seguito, con l'arte presto articolò voce e parole, inventò dimore, vesti, calzari, giacigli e scoprì i cibi che venivano dalle terra. Così provvisti, all'inizio [322b] gli uomini abitavano in insediamenti sparsi, e non esistevano città. Perciò morivano uccisi dalle fiere, poiché erano sotto ogni rispetto più deboli di esse, e l'arte artigiana che essi possedevano bastava loro a procurarsi cibo, ma non era sufficiente alla guerra contro le fiere. Infatti, non possedevano ancora l'arte politica, di cui l'arte della guerra è parte. Cercavano quindi di unirsi e di salvarsi fondando città. Ma, una volta che si erano uniti, si facevano torti l'un l'altro, perché non possedevano l'arte politica, sicché, tornando a disperdersi, morivano.

[322c] Zeus, allora, temendo che la nostra specie si estinguesse, manda Ermes a portare agli uomini rispetto e giustizia, perché fossero regole ordinatrici di città e legami che uniscono in amicizia. Ermes chiede a Zeus in quale modo dovesse dare agli uomini giustizia e rispetto: "Devo distribuirli seguendo lo stesso criterio con cui si sono

distribuite le arti? Perché quelle vennero distribuite in questo modo: uno solo che possieda l'arte medica basta per molti che di quell'arte sono profani, e così per gli altri specialisti. Ebbene, giustizia e rispetto [322d] devo distribuirli fra gli uomini con questo criterio, o devo distribuirne a tutti?" "A tutti", disse Zeus, "che tutti ne diventino partecipi. Perché non potrebbero nascere città, se solo pochi di loro ne avessero parte, come accade per le altre arti. Istituisci, anzi, una legge per conto mio: chi è incapace di partecipare di rispetto e giustizia sia messo a morte come flagello della città". Così stanno le cose, Socrate, e queste sono le ragioni per cui gli Ateniesi, e gli altri, quando si tratta della competenza nell'arte di costruire o di qualunque altra competenza artigiana, credono che solo a pochi spetti il diritto di partecipare alle decisioni, e se uno, [322e] che sia al di fuori di quei pochi, si mette a dare consigli, non lo tollerano, come tu dici: e con ragione, dico io. Quando invece si riuniscono in assemblea su questioni che hanno a che fare [323a] con la virtù politica, questioni che vanno trattate interamente con giustizia e temperanza, allora, giustamente, lasciano che chiunque dia il proprio parere, nella convinzione, appunto, che a tutti spetti di partecipare di questa virtù, o non esisterebbero città. Questa, Socrate, ne è la ragione.

Ma perché tu non creda di essere ingannato circa la mia affermazione che tutti ritengono che ogni uomo partecipi della giustizia e di ogni altra virtù politica, eccotene la prova. In tutte le altre competenze, come dici, se qualcuno afferma di essere, ad esempio, un abile suonatore di flauto, o di essere abile in qualsiasi altra arte in cui invece non lo sia, o ridono di lui [323b] o gli si adirano contro, ed i suoi di casa vanno da lui e cercano di farlo tornare in sé dandogli del pazzo. Quando si tratta invece di giustizia o di qualsiasi altra virtù politica, anche se tutti sanno che uno è ingiusto, quando

costui dica contro il proprio interesse la verità di fronte a molta gente, la stessa cosa che nel caso precedente veniva considerata saggezza, cioè il dire la verità, in questo caso viene considerata segno di pazzia; e sostengono che tutti devono dichiarare di essere giusti, che lo siano o no, e che è pazzo chi non finge di esserlo. E questo accade perché sono convinti che ognuno debba necessariamente, [323c] in un modo o nell'altro, partecipare di questa virtù, o che, nel caso contrario, non debba vivere fra gli uomini.

Il concetto che ti ho ora espresso, dunque, è che gli Ateniesi accettano con ragione che ogni uomo dia consigli quando si tratta di virtù politica, per il fatto che sono convinti che ognuno partecipa di essa. E il prossimo concetto che tenterò di dimostrarti è che questa virtù non è un dono di natura né del caso, ma che è insegnabile e che chi la possiede la raggiunge grazie all'impegno. Nel caso di quei mali, infatti, che gli uomini credono, gli uni degli altri, di avere [323d] per natura o per caso, nessuno si sdegna, né ammonisce o ammaestra o rimprovera quelli che li hanno, perché smettano di essere tali, ma ne provano pietà. Chi potrebbe, ad esempio, essere così insensato da mettersi a fare una cosa del genere coi brutti, coi piccoli o coi deboli? Tutti sanno infatti, ne sono convinto, che queste cose vengono agli uomini perché portate dalla natura o dal caso, ossia le belle qualità e i difetti corrispondenti. Nel caso, invece, di quelle qualità che si considerano essere per gli uomini frutto di impegno, di esercizio e di insegnamento, [323e] quando uno non le abbia, ed abbia invece i difetti opposti a quelle qualità, su costui e su quelli come lui cadono collere, rimproveri e ammonimenti. E uno di questi mali è l'ingiustizia, l'empietà, e, [324a] in somma, tutto ciò che è contrario alla virtù politica. È per questo che tutti si sdegnano contro tutti e a tutti dispensano le proprie esortazioni, evidentemente perché sono persuasi che la virtù politica è frutto di impegno e di studio. Se tu, o

Socrate, vorrai considerare quale effetto può avere il punire coloro che commettono ingiustizia, questo basterà ad insegnarti che gli uomini considerano la virtù cosa che possa essere trasmessa. Nessuno, infatti, punisce i colpevoli di ingiustizie in considerazione del fatto che commisero ingiustizia e per questo motivo, a meno che uno, [324b] come una belva, non cerchi irrazionale vendetta. Ma chi tenta di punire razionalmente, non punisce per l'ingiustizia passata, perché non potrebbe far sì che ciò che è stato fatto non sia accaduto, ma punisce pensando al futuro, perché non torni a compiere ingiustizie né quello stesso individuo né altri che lo veda punito. E chi ha una tale opinione, pensa che la virtù possa essere oggetto di educazione: è per prevenzione, dunque, che punisce. E quest'opinione è condivisa da tutti coloro che [324c] puniscono, e nella vita privata e in quella pubblica. E così gli altri popoli puniscono e castigano coloro che essi ritengono colpevoli di ingiustizia, e non meno degli altri gli Ateniesi tuoi concittadini. Sicché, secondo questo ragionamento, anche gli Ateniesi rientrano fra quelli che credono che la virtù possa essere trasmessa ed insegnata. Che, dunque, a ragione i tuoi concittadini ammettano anche un fabbro o un calzolaio a dar consigli negli affari politici, e che ritengano che la virtù si possa insegnare e trasmettere, o Socrate, ti è stato dimostrato a sufficienza, [324d] almeno a mio giudizio.

Resta quindi ancora una difficoltà che tu non sapevi risolvere a proposito degli uomini valenti: perché mai quegli uomini che sono valenti insegnano ai propri figli quelle altre cose che dipendono dai maestri e in queste cose li rendono sapienti, mentre in quella virtù in cui essi stessi sono valenti non sono capaci di renderli migliori di nessun altro. Su questo punto, Socrate, non ti racconterò più un mito, ma ti farò un ragionamento. Prova a considerare la questione in questo modo: esiste o non esiste una cosa unica, di cui è

necessario che tutti i cittadini partecipino, [324e] perché possa esserci una città? Qui sta infatti la soluzione della difficoltà che tu poni e da nessun'altra parte. Se dunque questa cosa esiste, e se questa cosa unica non è né l'arte del costruttore né quella del fabbro né quella del vasaio, [325a] ma è la giustizia, la temperanza e la santità, e quella che, per chiamarla con un nome solo, io chiamo virtù dell'uomo; ebbene, se è questa la cosa di cui tutti gli uomini devono partecipare e con cui ogni uomo deve imparare e fare ogni altra cosa che voglia imparare o fare, e senza la quale non deve fare nulla; se chi non ne partecipa va istruito e punito, si tratti di fanciullo, uomo o donna, finché non diventi migliore attraverso la punizione; se chi non si sottomette alle punizioni e agli insegnamenti, va considerato inguaribile [325b] e cacciato dalla città o ucciso; se, dunque, le cose stanno così, e se, pur essendo questa la sua natura, gli uomini valenti insegnassero ai propri figli tutte le altre cose tranne questa, considera quanto sarebbero strani questi valentuomini! Ora, che essi la considerino cosa che possa essere insegnata, e nella vita privata e in quella pubblica, lo abbiamo già dimostrato. Ed essi, mentre essa è insegnabile e coltivabile, insegnano ai figli le altre cose, per le quali, nel caso le ignorassero, non esiste la pena di morte, e quella cosa invece per la quale, nel caso non l'imparassero [325c] e non la coltivassero fino a diventarne valenti, li attende la pena di morte e l'esilio, e, oltre alla morte, la confisca dei beni e, in una parola, la rovina della casa; ebbene, proprio questa cosa non l'insegnano e non se ne curano con tutto l'impegno? Bisogna proprio crederlo, Socrate! Cominciando fin dalla più tenera infanzia dei figli fino a che vivano, continuano a dar loro insegnamenti e ammonimenti. E, non appena uno comincia ad intendere il senso di quanto gli vien detto, la nutrice, la madre, il precettore e il padre stesso [325d] si danno un gran da fare perché il bambino diventi quanto

possibile migliore, ad ogni sua azione o parola insegnandogli e mostrandogli: "Questo è giusto e questo ingiusto; questo è bello e questo brutto; questo è santo e questo empio; queste cose falle e queste altre non farle". E questo se egli obbedisce di sua spontanea volontà. Altrimenti, come si fa con un legno storto e piegato, lo raddrizzano a colpi di minacce e botte. Più tardi, poi, quando lo mandano alla scuola dei maestri, raccomandano loro di curare molto di più la buona condotta dei ragazzi che non l'insegnamento delle lettere e dell'arte di suonar la cetra. I maestri, dunque, li prendono sotto le proprie cure, e, quando sanno ormai leggere e possono capire il senso degli scritti come prima capivano il senso di quanto veniva detto, danno loro da leggere, sui banchi, opere di validi poeti, e li costringono [326a] a imparare a memoria quelle opere in cui abbondano ammonimenti, narrazioni, elogi ed encomi di virtuosi uomini del passato, perché il ragazzo, mosso da spirito di emulazione, li imiti e desideri diventare tale e quale. I maestri di cetra, a loro volta, fanno la stessa cosa: si prendono cura della loro temperanza, e badano che i giovani non facciano nulla di male. Poi, una volta che abbiano imparato a suonare la cetra, insegnano loro le opere di altri validi poeti lirici, facendole eseguire [326b] coll'accompagnamento della cetra, e fan sì che i ritmi e le armonie diventino familiari alle anime dei fanciulli, perché siano più mansueti, e, trovato maggior equilibrio e maggiore armonia, siano capaci di parlare e di agire in modo benefico. Tutta la vita dell'uomo, infatti, richiede equilibrio ed armonia. Ed ancora, oltre a ciò, li mandano anche dal maestro di ginnastica, affinché abbiano corpi migliori da mettere al servizio di una mente sana, [326c] e perché il cattivo stato del corpo non li metta nella condizione di cedere alla paura in guerra e in altre imprese. E queste cose le fanno coloro che hanno maggiori possibilità, e ad avere maggiori possibilità sono i più ricchi: i loro figli, mentre cominciano a

frequentare le scuole dei maestri in età più giovane rispetto agli altri, più tardi degli altri le lasciano. E quando hanno lasciato la scuola, la città a sua volta li costringe ad imparare le leggi ed a vivere tenendole come modello, [326d] affinché non possano agire a proprio arbitrio ed a caso. E, in tutto e per tutto come fanno i maestri di grammatica con quei fanciulli che non sono ancora capaci di scrivere, che, solo dopo aver abbozzato con lo stilo le tracce delle lettere, danno loro la tavoletta e li fanno scrivere seguendo le linee tracciate, così anche la città, dopo aver segnato il tracciato delle leggi, scoperte da antichi e valenti legislatori, costringe a governare e ad obbedire conformandosi a quelle, e punisce chi si muova al di fuori di esse. E a questa punizione, qui da voi [326e] come in molti altri luoghi, si dà il nome di "raddrizzare", significando con questo che la pena raddrizza. Ora, benché vi sia tutta questa cura della virtù in privato e in pubblico, tu ti stupisci, o Socrate, e non sai capire se la virtù sia insegnabile? Ma non bisogna stupirsene, e anzi bisognerebbe stupirsi molto di più se essa non fosse insegnabile!

Ma perché, allora, da padri valenti nascono figli buoni a nulla? Eccotene la ragione: non c'è nulla di sorprendente in questo, se nelle mie precedenti affermazioni dicevo il vero, quando cioè sostenevo che di questa cosa, [327a] ossia della virtù, nessuno deve esserne all'oscuro, perché una città possa esistere. Ebbene, se quello che dico è vero, e lo è al di sopra di ogni altra cosa, scegli una qualsiasi altra occupazione o scienza e rifletti. Se ad esempio non fosse possibile che una città esistesse, a meno che non fossimo tutti suonatori di flauto, ognuno come ne fosse capace, e a meno che tutti non insegnassero a tutti quest'arte, e in privato e in pubblico, e non coprissero di biasimo chi non suonasse bene, e se non si tenesse gelosamente per sé la conoscenza di quest'arte, come ora nessuno tiene gelosamente per sé la conoscenza del

diritto e delle leggi, né la tiene nascosta, [327b] come si fa invece con la conoscenza delle altre arti (e questo avviene, io credo, perché la giustizia reciproca e la virtù è per noi un guadagno: è per questo che tutti sono pronti a dire e ad insegnare a tutti ciò che è giusto e conforme alla legge); se, dunque, questa fosse la situazione e noi avessimo tutto questo zelo e tutta questa generosità nell'insegnarci l'un l'altro l'arte di suonare il flauto, pensi forse, o Socrate, che i figli di flautisti eccellenti avrebbero maggiori probabilità di diventare a loro volta eccellenti flautisti rispetto ai figli di flautisti mediocri? Io credo di no! Credo invece che diventerebbe famoso [327c] chi nascesse con le più favorevoli disposizioni naturali all'arte di suonare il flauto, di chiunque egli fosse figlio, e che, d'altra parte, resterebbe senza gloria chi nascesse senza naturali disposizioni per quell'arte, di chiunque egli fosse figlio. E spesso, anzi, da un grande flautista può nascerne uno mediocre, e, al contrario, da un flautista mediocre può nascerne uno eccellente. Tutti, però, sarebbero flautisti abbastanza abili, se paragonati a coloro che di quest'arte sono profani e che non s'intendono per nulla di flauto. E così anche in questo caso, credilo pure, quell'uomo che ti sembra essere un campione di ingiustizia fra quanti sono stati allevati nelle leggi e nel consorzio umano, costui ti darebbe l'impressione di essere uomo giusto e anzi maestro in questo campo, se ti trovassi a giudicarlo [327d] in confronto a uomini che non avessero avuto né un'educazione spirituale, né tribunali, né leggi, né alcuna forma di costrizione che li obbligasse, in ogni circostanza, a tener conto della virtù, ma fossero selvaggi del tipo di quelli che l'anno scorso il poeta Ferecrate[53] portò in scena nel Leneo.[54] Certo, se tu ti trovassi fra uomini del genere, come i misantropi in quel coro, saresti ben contento di poter incontrare Eu ri bate e Fri non da,[55] e ti lagneresti rimpiangendo la malvagità [327e] degli uomini di qui. Ora

invece, Socrate, fai il delicato, perché tutti sono maestri di virtù, nella misura in cui ciascuno ne è capace, e quindi nessuno ti sembra essere tale. È come se tu, per fare un esempio, cercassi chi è maestro [328a] del parlar greco: non ce ne sarebbe uno che ti parrebbe tale! Né, credo, ci sarebbe qualcuno che ti parrebbe tale, se tu cercassi chi ha insegnato ai figli dei nostri artigiani quell'arte, appunto, che essi hanno imparato dal padre, nella misura in cui il padre e gli amici del padre che facevano lo stesso mestiere ne erano capaci. Ebbene, chi altri abbia insegnato loro l'arte e risulti quindi loro maestro, non credo sia facile stabilirlo, o Socrate, mentre è senz'altro facile stabilire chi sia stato il maestro di chi era del tutto all'oscuro di una data arte. E così accade nel caso della virtù e di tutte le altre cose. Se poi c'è qualcuno che ci superi [328b] anche di poco nella capacità di farci strada verso la virtù, c'è di che esserne contenti. E io penso di essere precisamente uno di questi, e di poter essere utile, più di ogni altro uomo, a far diventare altri gente per bene, e di farlo in un modo che vale ben il compenso che io esigo, e anche di più, tanto che lo stesso discepolo è di quest'opinione. Per questo ho dato disposizioni che la riscossione del mio compenso avvenga nel seguente modo: una volta che uno ha imparato da me, se vuole, mi paga il prezzo che io stabilisco; [328c] altrimenti, entrato in un tempio, dichiara sotto giuramento quanto, a suo giudizio, valgono gli insegnamenti ricevuti, e quel tanto poi mi paga.

E con questo, Socrate, ti ho narrato un mito ed esposto un ragionamento che ti dimostrano come la virtù si possa insegnare e come gli Ateniesi siano di quest'opinione, e che non è cosa di cui stupirsi che da padri eccellenti nascano figli buoni a nulla, e da padri mediocri figli eccellenti: anche i figli di Policleto,[56] coetanei di Paralo e Santippo[57] qui presenti, non sono niente, se paragonati al padre, e così accade per i figli di altri artefici. Ma su costoro [328d] non è ancora il caso di

emettere questa sentenza: in loro, infatti, vi sono ancora speranze, poiché sono giovani».

Dopo essersi esibito in tante e tali dimostrazioni, Protagora smise di parlare. Ed io, per molto tempo ancora, rimasi incantato a guardarlo, nella speranza che dicesse ancora qualcosa, tanto grande era il mio desiderio di starlo a sentire. Ma quando mi resi conto che aveva veramente smesso, allora, con l'aria di essermi a stento riavuto, dissi, rivolgendomi a Ippocrate: «Figlio di Apollodoro, quanto ti sono grato per avermi spinto a venire qui! Considero infatti cosa di grande valore [328e] l'avere udito ciò che ho appena udito da Protagora. In passato non ritenevo che i buoni fossero tali in virtù di un'umana cura; ora, invece, ne sono persuaso. Se non fosse per un dettaglio che mi mette in difficoltà, che, com'è chiaro, Protagora saprà risolvere facilmente, visto che ha saputo spiegare a fondo tutto il resto. Se uno, infatti, s'intrattenesse su tali argomenti con uno qualsiasi degli oratori politici, [329a] probabilmente sentirebbe fare discorsi di questo tipo anche da Pericle o da chiunque altro abbia il dono dell'eloquenza. Ma se poi si facesse a qualcuno di loro qualche altra domanda, essi, come libri scritti,[58] non avrebbero nulla da rispondere, né da chiedere a loro volta. E se uno tornasse a chiedere chiarimenti anche su un particolare di ciò che da loro è stato detto, allora, come fanno i vasi di bronzo, che, percossi, continuano per lungo tempo a risuonare finché qualcuno non li prenda in mano, così anche i retori, interrogati [329b] circa piccole questioni, tirerebbero avanti un discorso lungo un dolico. Il nostro Protagora, invece, è capace di fare lunghi e bei discorsi, come mostrano questi che ha appena fatto, ma è anche capace, quando lo si interroghi, di rispondere brevemente, e, quand'è lui a interrogare, di aspettare e di ricevere la risposta: cosa, questa, che a pochi riesce. Ebbene, ora, Protagora, mi manca un particolare per avere un quadro completo, cioè che tu

risponda a questa mia domanda. Tu sostieni che la virtù è insegnabile, e se c'è uno fra gli uomini a cui posso credere, quello sei tu. [329c] C'è una cosa, però, che mi sono meravigliato di sentirti dire, ed è questo il bisogno che devi appagare nella mia anima. A tuo dire, Zeus avrebbe mandato agli uomini la giustizia e il rispetto, e, del resto, più volte nel corso del tuo ragionamento hai parlato di giustizia, di temperanza, di santità e di tutte queste cose come se nell'insieme fossero una cosa sola, vale a dire la virtù. Ed è proprio questo quello che vorrei tu mi spiegassi in modo preciso, col ragionamento, cioè se la virtù è una cosa sola e la giustizia, la temperanza e la santità sono parti di essa, oppure se questi che io ora ho menzionato sono [329d] tutti nomi del medesimo ed unico essere. Questo è ciò che ancora mi preme capire».

«È facile, o Socrate», disse, «rispondere a questa domanda: essendo la virtù un'unica cosa, quelle di cui tu mi domandi sono parti di essa». «E in che modo», gli chiesi, «sono parti di essa? [329e] Nel modo in cui bocca, naso, occhi e orecchi sono parti del volto, o nel modo in cui le parti dell'oro non differiscono in nulla le une dalle altre, fra di loro e in rapporto al tutto, se non in grandezza o in piccolezza?» «Io direi nel primo modo, Socrate, ossia nel modo in cui le parti del volto stanno in rapporto all'intero volto». «E gli uomini», dissi, «partecipano chi di una chi di un'altra di queste parti della virtù, o è necessario che, quando se ne abbia acquistata una, le si possieda, per questo, tutte?» «Non è affatto necessario», rispose, «visto che molti sono coraggiosi ma ingiusti; oppure sono giusti ma non saggi». «Anche queste, dunque», dissi, [330a] «sono parti della virtù, ossia la sapienza e il coraggio?» «Al di sopra di tutto», rispose. «Anzi, la sapienza ne è la parte più importante». «E ciascuna di esse», dissi, «è diversa dalle altre parti?» «Sì». «E ciascuna di esse ha una sua particolare funzione? Per esempio, nel

caso delle parti del volto, l'occhio non è come l'orecchio, né la sua funzione è la stessa, e nessuna delle altre parti è uguale all'altra, né nella funzione che le è propria né nel resto. Forse è così anche per le parti della virtù, che l'una non è uguale all'altra, [330b] né in se stessa né nella funzione che le è propria? Non è forse evidente che le cose stanno così, se il caso in questione somiglia all'esempio?» «Ma le cose stanno proprio così, Socrate!», rispose. Allora dissi: «Dunque nessun'altra parte della virtù è come la conoscenza, né come la giustizia, né come il coraggio, né come la temperanza, né come la santità». «Non lo è», disse. «Su, allora», dissi, «esaminiamo insieme quale sia la natura di ciascuna di esse. Prima di tutto, esaminiamo questo: [330c] la giustizia è una cosa reale o non lo è? A me, infatti, pare che lo sia. E a te, che te ne pare?» «Anche a me pare che lo sia», disse. «E allora, se qualcuno chiedesse a me e a te: "O Protagora e Socrate, ditemi: questa cosa che avete appena nominato, ossia la giustizia, è essa stessa giusta o ingiusta?", io gli risponderei che è giusta. E tu che voto daresti? Il mio stesso voto, o un voto diverso?» «Il tuo stesso voto», rispose. «La giustizia, dunque, si identifica con l'essere cosa giusta, direi io in risposta a chi me lo chiedesse. [330d] Diresti così anche tu?» «Sì», disse. «E se allora, dopo questa, ci facesse quest'altra domanda: "Non dite che esiste anche una certa cosa detta santità?"; noi risponderemmo che esiste, almeno credo». «Sì», disse. «"E non dite che anche questa è una cosa reale?"; noi risponderemmo che lo è. O no?». Anche su questo si disse d'accordo. «"E dite che questa stessa cosa si identifica con l'essere, per natura, cosa empia o cosa santa?". Io a questa domanda andrei in collera», dissi, «e risponderei: "Bada a come parli, o uomo! A stento, infatti, potrebbe esserci qualcos'altro di santo, se la santità stessa [330e] non fosse santa". Ma tu che ne dici? Non risponderesti anche tu così?» «Certamente», disse.

«Se poi costui ci chiedesse: “Come dicevate poco fa? Forse allora non vi ho capito bene! Mi è parso che voi sostenevate che le parti della virtù stanno, le une rispetto alle altre, in un rapporto tale che l’una non è come l’altra”; io gli risponderei: “Il resto l’hai capito bene; quanto al fatto invece che anch’io avrei affermato questo, hai frainteso: è stato infatti il nostro Protagora [331a] a dare questa risposta, mentre io glielo stavo solo domandando”. Se quindi domandasse: “Dice la verità costui, o Protagora? Sei tu a sostenere che le parti della virtù sono una diversa dall’altra? È tua questa affermazione?”, tu che cosa gli risponderesti?» «Dovrei necessariamente ammetterlo, o Socrate», disse.

«Ebbene, Protagora, fatta questa ammissione, che cosa gli risponderemmo, se ci chiedesse: “La santità, allora, non è tale da esser cosa santa, e la giustizia non è tale da esser cosa santa, ma è tale, invece, da esser cosa non santa? E la santità è tale da esser cosa non giusta, ma [331b] ingiusta, e l’altra, vale a dire la giustizia, tale da esser cosa empia?”. Che cosa gli risponderemmo? Io, per me almeno, gli risponderei che sia la giustizia è cosa santa, sia la santità è cosa giusta. E anche per te, se tu mi lasciassi fare, darei questa stessa risposta, vale a dire che la giustizia si identifica con la santità, o che almeno le è molto simile, e che la giustizia è uguale alla santità e la santità alla giustizia più di quanto non lo siano fra loro tutte le altre parti. Vedi, dunque, se non mi lasci dare questa risposta, o se anche tu sei di quest’opinione». «Non mi pare affatto, Socrate», disse, «che la questione sia [331c] così semplice da riconoscere che la giustizia è cosa santa e la santità cosa giusta; piuttosto, mi pare che vi sia una certa differenza. Ma che importa?», proseguì. «Se vuoi, ammettiamo pure che la giustizia sia cosa santa e la santità cosa giusta». «Non mi va bene!», dissi. «Non ho alcun bisogno che questo “se vuoi” e quel “se ti pare” sia oggetto di confutazione, ma che nella confutazione ci si riferisca a “me e

te". E questo "me e te" lo dico nella convinzione che il miglior modo di sottoporre il ragionamento [331d] a confutazione è quello ti togliere via quel "se"». «Ma del resto», disse, «la giustizia ha qualche somiglianza con la santità: qualsiasi cosa assomiglia, per un verso o per l'altro, a qualsiasi cosa! Il bianco, infatti, in un certo senso, assomiglia al nero, il duro al molle, e così le altre cose che pure sembrano all'apparenza le più contrarie fra loro. Anche quelle cose che prima dicevamo avere una diversa funzione ed essere l'una diversa dall'altra, ossia le parti del volto, per un certo verso si assomigliano e sono l'una uguale all'altra. Sicché, in questo modo almeno, [331e] se tu volessi, potresti dimostrare anche l'ipotesi contraria, cioè che tutte le cose sono simili fra loro. Ma non è giusto chiamare simili le cose che hanno qualcosa in comune, come non lo è chiamare dissimili le cose che hanno qualcosa di dissimile, se quello che hanno in comune è ben poca cosa». Ed io, stupito, gli dissi: «Per te, allora, il giusto e il santo stanno fra loro in termini tali da avere in comune ben poca cosa?» «Non è precisamente così», [332a] rispose, «ma nemmeno come tu mi sembri pensare che sia!». «Allora», dissi, «visto che mi sembri avere una certa avversione per quest'argomento, lasciamolo perdere ed esaminiamo quest'altra tua affermazione. C'è qualcosa che tu chiami stoltezza?». Disse di sì. «E la saggezza non è l'esatto contrario di questa cosa?» «Mi pare di sì», disse. «E quando gli uomini compiono azioni corrette e utili, ti pare che siano temperanti ad agire così, o ti pare il contrario?» «Che siano temperanti», disse. «E non sono forse [332b] temperanti in virtù della temperanza?» «Necessariamente». «E quelli che compiono azioni non corrette, non si comportano forse stoltamente? E non è forse vero che non sono temperanti se così si comportano?» «Pare anche a me», disse. «Il comportarsi stoltamente non è allora il contrario del comportarsi in modo temperato?». Disse che lo era. «E le

azioni compiute stoltamente non sono forse compiute per effetto di stoltezza, mentre quelle compiute in modo temperato lo sono per effetto di temperanza?» Lo ammise. «E se un'azione è compiuta con forza, non è forse compiuta fortemente, mentre se è compiuta con debolezza è compiuta debolmente?» Gli parve che fosse così. «E se è compiuta con velocità, velocemente, e se è compiuta con lentezza, [332c] lentamente?». Disse di sì. «E quando un'azione è compiuta in un certo modo, è compiuta per effetto di quella certa cosa, e se è compiuta in modo contrario, per effetto della cosa contraria?». Si disse d'accordo. «Su, allora», dissi, «c'è qualcosa che sia il bello?». Lo ammise. «E c'è qualcosa che sia a questo opposto e che non sia il brutto?» «Non c'è». «Ed esiste il bene?» «Esiste». «Ed esiste qualcosa che sia a questo opposto e che non sia il male?» «Non esiste». «Ed esiste una qualità nella voce che sia l'acuto?». Disse di sì. «Ed esiste una qualità che sia a questa opposta e che non sia il grave?». Disse di no. «Allora», dissi io, «per ciascuna cosa esiste un solo contrario e non molti». Riconobbe che era così.

[332d] «Su allora», dissi, «riepiloghiamo quanto abbiamo insieme convenuto. Abbiamo convenuto che per ogni singola cosa esiste un solo contrario e non più di uno?» «Lo abbiamo convenuto». «E che l'azione compiuta in un dato modo contrario è compiuta per effetto di quella data cosa contraria?». Disse di sì. «Abbiamo convenuto che l'azione compiuta stoltamente è compiuta in modo contrario all'azione compiuta in maniera temperata?». [332e] Disse di sì. «E che l'azione compiuta in modo temperato è compiuta per effetto di temperanza, mentre quella compiuta stoltamente è compiuta per effetto di stoltezza?» «Sì». «E se quest'azione è compiuta in modo contrario a quella, non dovrebbe allora esser compiuta per effetto di una cosa contraria?» «Sì». «E l'una è compiuta per effetto di stoltezza, mentre l'altra lo è per effetto di temperanza?» «Sì». «In

modo contrario?» «Certo». «Dunque, per effetto di cose contrarie?» «Sì». «La stoltezza non è allora il contrario della temperanza?» «Così pare!». «Ti ricordi, dunque, che nel precedente ragionamento abbiamo convenuto che la stoltezza è contraria alla saggezza?» Lo ammise. «E che per ogni singola cosa esiste [333a] un solo contrario?» «Sì». «Allora, Protagora, quale di queste due affermazioni dobbiamo lasciar cadere: l'affermazione che per ogni singola cosa esiste un solo contrario, o quella con cui si sosteneva che la saggezza è diversa dalla temperanza, e che l'una e l'altra sono parti della virtù, e che, oltre a essere diverse, sono anche dissimili, e in se stesse e nelle loro funzioni, come accade per le parti del volto? Quale delle due affermazioni lasciar cadere? A sostenerle entrambe, infatti, queste due affermazioni non sono fra loro in sintonia, perché non si accordano né si armonizzano fra loro. Come potrebbero, del resto, accordarsi se, per necessità, per ogni singola cosa [333b] esiste un solo contrario, e non più di uno, mentre alla stoltezza, che è una cosa sola, appaiono contrarie saggezza e temperanza? È così, Protagora, o le cose stanno in qualche altro modo?». Lo ammise anche se piuttosto malvolentieri. «Non dovrebbero allora essere una cosa sola la saggezza e la temperanza? Del resto, prima ci è parso che la giustizia e la santità fossero quasi la stessa cosa!

Su, Protagora», continuai, «non facciamoci prendere dalla stanchezza ed esaminiamo anche il resto. Un uomo che commetta ingiustizia, ti pare che agisca [333c] con temperanza nel commettere ingiustizia?» «Mi vergognerei, o Socrate», rispose, «ad ammettere questo, benché molti uomini lo sostengano». «A costoro, dunque, dovrò rivolgere il mio ragionamento», dissi, «o a te?» «Se vuoi», rispose, «discuti prima contro quest'affermazione, che rappresenta l'opinione della maggior parte della gente». «Ma per me non fa alcuna differenza se questa sia o non sia la tua opinione,

purché tu mi risponda, almeno. Infatti, è l'opinione in sé ciò che innanzi tutto esamino, anche se forse poi accade che ad essere esaminati siamo tanto io che interrogo quanto colui che risponde».

[333d] Sulle prime Protagora fece il ritroso con noi, e adduceva la scusa che l'argomento era scabroso; ma poi accettò di rispondere. «Su», dissi, «rispondimi da capo: esistono uomini che ti sembrano agire con temperanza pur commettendo ingiustizia?» «E sia», rispose. «Ma tu dici che essere temperante equivalga ad essere assennato?». Disse di sì. «E dici che l'essere assennato consiste nel prendere la giusta decisione, quando si commette ingiustizia?» «E sia», disse. «E in quale dei due casi?», dissi io. «Quando, commettendo ingiustizia, si riesce bene, o quando si falliscono i propri intenti?» «Quando si riesce bene». «E ci sono cose che definisci buone?» «Ce ne sono». «E sono buone», dissi, «le cose che sono utili agli uomini?» [333e] «Sì, per Zeus!», rispose. «E ci sono cose che io chiamo buone anche se non sono utili agli uomini». Avevo l'impressione che Protagora fosse ormai irritato, agitato e in allarme nel dare le sue risposte. Poiché lo vedevo in questo stato, con molta cautela delicatamente gli chiesi: «Stai parlando, Protagora, [334a] di cose che non sono utili agli uomini, o di cose che non sono utili in generale? Anche cose di questo genere tu le definisci buone?» «Niente affatto», rispose. «Ma conosco molte cose che per gli uomini sono nocive, cibi, bevande, farmaci e infinite altre cose; altre che invece sono utili; altre che per gli uomini non sono né nocive né utili, ma lo sono per i cavalli; altre poi che lo sono solo per le vacche, altre per i cani; altre ancora che non lo sono per nessuna specie animale, ma per le piante. E, fra queste, alcune fanno bene [334b] alle radici della pianta, ma sono dannose ai germogli: per fare un esempio, il letame è buono se viene gettato alle radici di tutte le piante, ma, se si volesse

spargerlo sui rami giovani e sui germogli, manderebbe tutto in rovina. E anche l'olio è dannosissimo per tutte le piante e grande nemico dei peli di tutte le bestie, eccetto i peli dell'uomo; per i peli dell'uomo, come per il resto del corpo, è invece benefico. Il bene è una cosa tanto varia e multiforme che, anche nel caso dell'olio, una data cosa è buona, per l'uomo, [334c] per le parti esterne del corpo, e quella stessa cosa è invece dannosissima per le parti interne. Perciò tutti i medici proibiscono ai malati di far uso di olio, se non in minima quantità mescolato alle cose che il malato deve mangiare, quel tanto che basta a cancellare la sensazione di nausea che essi provano all'odore dei cibi e delle vivande».

Quand'ebbe detto ciò, i presenti applaudirono fragorosamente, significando, con questo, che a loro giudizio aveva parlato bene. Allora dissi: «Protagora, si dà il caso che io sia uomo di poca memoria, e se uno mi fa lunghi discorsi, [334d] dimentico l'argomento di cui si parlava. Ebbene, se mi accadesse di essere un po' sordo, penseresti, trovandoti a dover discutere con me, che con me bisogna parlare a voce più alta che con gli altri. Così anche ora, visto che ti sei imbattuto in uno che ha poca memoria, per me tieni pure corte le tue risposte e falle più brevi, se vuoi che ti segua».

«E come pretendi che io ti dia brevi risposte? Devo forse risponderti più in breve del dovuto?», disse.

«Niente affatto», risposi io.

«Devo allora darti risposte lunghe quanto occorre?», chiese.

[334e] «Sì», risposi.

«Ma dovrò darti risposte lunghe quanto sembra a me che debbano esserlo, o quanto sembra a te?»

«Ho sentito dire», dissi allora, «che tu, sugli stessi argomenti, sei capace, sia tu per tuo conto sia di insegnare ad altri a farlo, di tenere, quando vuoi, lunghi discorsi, in modo

tale che la parola non ti viene mai a mancare, e che d'altra parte sai anche tenere discorsi tanto brevi, [335a] che nessuno potrebbe parlarne più in breve di te. Se, quindi, vuoi discutere con me, serviti di questo secondo modo nel rivolgerti a me, ossia del parlare in modo conciso».

«Socrate», rispose, «sono ormai molti gli uomini con cui sono arrivato a contesa verbale, e se avessi fatto allora quello che tu ora pretendi che io faccia, vale a dire se avessi discusso nella maniera in cui l'avversario pretendeva che io discutessi, non avrei avuto la meglio su nessuno, né si farebbe il nome di Protagora fra i Greci».

Ed io, sapendo che non era soddisfatto delle risposte [335b] che mi aveva dato prima e che non avrebbe acconsentito di buon grado a dialogare nella parte di chi risponde, pensai che non potevo più cavarne nulla a restare in quella compagnia e dissi: «Protagora, neppure io muoio dalla voglia che questa nostra conversazione si svolga in modo contrario al tuo parere, ma quando tu vorrai discutere in modo che io possa seguirti, allora io discuterò con te. Tu, infatti, a quel che si dice di te, e come tu stesso sostieni, sai reggere il dialogo sia coi lunghi discorsi che coi discorsi concisi, [335c] perché sei sapiente. Io, invece, sono incapace di questi lunghi discorsi, per quanto vorrei esserne capace. Bisognerebbe che fossi tu ad adattarti a me, visto che sei capace di entrambi, perché la nostra discussione potesse aver luogo. Ma ora, visto che non sei disposto a farlo e io ho un impegno e non posso star qui con te che tiri i tuoi discorsi per le lunghe, perché bisogna che io vada in un posto, vado, anche se forse non senza piacere starei a sentirti».

E nel dire ciò, mi alzai e feci per andarmene. Ma, mentre mi alzavo, Callia mi afferrò per la mano con la destra, [335d] e con la sinistra mi prese per questo mantello, e disse: «Non lasceremo che tu te ne vada, Socrate, perché se tu te ne vai, la nostra discussione non sarà più la stessa. Ti chiedo dunque di

restare fra noi: non c'è nulla che starei a sentire con un piacere maggiore di quanto ne provo a sentir discutere te e Protagora. Fa' un favore a tutti noi!».

Ed io dissi, quando ormai mi ero già alzato con l'intenzione di uscire: «O figlio di Ipponico, da sempre ammiro il tuo amore per la sapienza, ma [335e] ora lo lodo e lo apprezzo in modo particolare, al punto che davvero vorrei farti questo favore, se solo tu mi chiedessi cosa che potessi fare. Ma ora è come se tu mi chiedessi di tenere il passo col corridore Crisone d'Imera[59] quand'è al meglio della sua forma, o di gareggiare nella corsa e tener dietro a uno di quei corridori di lunghe distanze[60] o a uno di quei corrieri che corrono un giorno intero:[61] [336a] io ti risponderei che sono io a domandare a me stesso, molto più di quanto tu non faccia, di tener dietro alla loro corsa, ma non ne sono capace, e se la tua richiesta è proprio quella di vedere me e Crisone correre insieme, chiedi a lui di rallentare, perché io non so correre veloce, mentre egli sa correre lentamente. Se, dunque, desideri ascoltare me e Protagora, pregalo che, come prima dava risposte brevi e pertinenti alle domande che gli venivano rivolte, così anche ora risponda. [336b] Altrimenti, che genere di metodo avranno mai i nostri dialoghi? Io, infatti, ho sempre considerato cose diverse il trovarsi insieme a discutere e il tenere discorsi in piazza».

«Ma vedi, Socrate», disse Callia, «a me pare che Protagora dica cose giuste, reclamando il suo diritto di discutere nel modo in cui vuole lui, e, d'altro canto, il tuo diritto di discutere come vuoi tu».

Allora Alcibiade,[62] presa la parola, disse: «Non dici bene, o Callia. Il nostro Socrate, infatti, ammette che non è da lui parlare in modo prolisso e si arrende a Protagora. Quanto, però, al saper [336c] sostenere una discussione, e al sapersi destreggiare nel dare e ricevere risposte, mi stupirei se fosse secondo a qualcuno. Se, dunque, anche Protagora ammette di

essere inferiore a Socrate nel sostenere una discussione, Socrate è soddisfatto. Se invece s'impunta a far valere i suoi diritti, allora accetti di discutere facendo domande e dando risposte, senza sviluppare un lungo discorso ad ogni domanda, eludendo le obiezioni e rifiutandosi [336d] di giustificare le proprie affermazioni, ma tirando la cosa per le lunghe finché la maggior parte degli ascoltatori non abbia dimenticato qual era l'oggetto della domanda. Quanto a Socrate, infatti, vi garantisco io che non se ne dimenticherebbe, e che scherza, quando dice di aver poca memoria. A me pare, quindi, che le pretese di Socrate siano più ragionevoli, dato che ciascuno deve esprimere la propria opinione».

Dopo Alcibiade, mi pare, fu Crizia[63] a parlare: «O Prodico e Ippia, mi sembra che Callia sia in tutto e per tutto dalla parte di Protagora; [336e]

Alcibiade, poi, è il solito attaccabrighe in ogni cosa in cui si mette. Ma noi non dobbiamo schierarci né dalla parte di Socrate né dalla parte di Protagora, bensì stare uniti a pregare l'uno e l'altro di non disfare nel bel mezzo la riunione».

[337a] Com'egli ebbe detto ciò, Prodico[64] disse: «Mi pare che tu dica bene, o Crizia; bisogna, infatti, che coloro che sono presenti a questo genere di discussioni, siano uditori imparziali di entrambi coloro che discutono, ma non equanimi. Non è la stessa cosa, infatti: bisogna stare a sentire entrambi in modo imparziale, ma non dare uguale importanza all'uno e all'altro, bensì darne di più al più sapiente e meno al meno sapiente. Io, per conto mio, o Protagora e Socrate, vi domando di mettervi d'accordo e di sostenere, sì, tesi opposte sugli argomenti in discussione, [337b] ma di non entrare in contesa. Anche fra amici, infatti, ci si contraddice l'un l'altro per benevolenza, mentre a contendere fra loro sono gli avversari e i nemici. E in questo

modo la nostra discussione sarebbe bellissima: voi che discutete, così facendo, avreste in sommo grado la stima di noi ascoltatori, senza venire lodati; la stima, infatti, ha sede nell'anima degli ascoltatori senza inganno, mentre la lode si trova spesso nelle parole di gente che mente contro quello che pensa. [337c] Quanto a noi ascoltatori, poi, se le cose avvenissero in questo modo, proveremmo il massimo della gioia, senza provare piacere: si prova gioia, infatti, quando s'impara qualcosa e si attinge al sapere proprio con la mente, mentre si prova piacere quando si mangia o quando si sperimenta qualche altra sensazione piacevole proprio con il corpo».

Come Prodico ebbe detto ciò, molti dei presenti espressero la loro approvazione. Dopo Prodico fu Ippia il sapiente[65] a parlare, e disse: «Uomini qui presenti, io considero voi tutti consanguinei, imparentati e concittadini [337d] per natura, non per legge: il simile è infatti per natura imparentato al simile, mentre la legge, che è tiranna degli uomini, forza contro la natura molte cose. È quindi vergognoso che noi, mentre conosciamo la natura delle cose, e siamo i più sapienti dei Greci e proprio per questo siamo oggi convenuti in quello che è il pritaneo[66] della sapienza della Grecia, e nella casa più illustre e più ricca di questa città, diamo tuttavia a vedere di non essere per niente degni [337e] di questo nostro prestigio, ma ci comportiamo fra di noi come i più volgari degli uomini. Io vi prego e vi esorto, dunque, o Protagora e Socrate, a venirvi incontro a metà strada dando retta a noi [338a] che facciamo da arbitri conciliatori: tu, Socrate, non impuntarti a ottenere a tutti i costi quella concisa forma di dialogo che si svolge per brevi battute, se questa non piace a Protagora, ma dà corda e allenta le redini ai discorsi, perché ci appaiano più solenni e più eleganti; e tu, Protagora, a tua volta, spiegando tutte le vele, abbandonandoti al vento favorevole, non fuggire nel mare aperto dei discorsi,

perdendo di vista la terra; piuttosto, tenete entrambi una via di mezzo. Così dovete fare, datemi retta e sceglietevi un arbitro, un sovrintendente e un presidente, che sorvegli [338b] per voi la giusta lunghezza dei discorsi di ciascuno».

Queste parole piacquero ai presenti e tutti le elogiarono. Quanto a me, Callia disse che non mi avrebbe lasciato andar via e mi fu chiesto di scegliere un sovrintendente. Io, allora, dissi che sarebbe stato offensivo scegliere qualcuno che facesse da arbitro ai nostri discorsi: «Se il prescelto sarà inferiore a noi, non sarà giusto che l'inferiore presieda ai migliori; se sarà nostro pari, nemmeno così andrà bene, perché uno che sia nostro pari farà anche cose uguali a noi, sicché sceglierlo [338c] sarà inutile. Ma allora dovrete scegliere uno migliore di noi! In verità, secondo me, sarà impossibile per voi scegliere qualcuno che sia più sapiente del nostro Protagora. Se poi ne sceglierete uno per niente migliore, e sosterrete tuttavia che lo è, anche questo sarà offensivo nei suoi confronti, il scegliere cioè per lui un sovrintendente, come se lui fosse uomo da poco. Quanto a me, poi, non me ne importa nulla. Sono però disposto a fare così, perché la nostra riunione e i nostri discorsi possano avere lo sviluppo che voi desiderate: se Protagora [338d] non vuole rispondere, faccia pure lui le domande ed io risponderò, e nello stesso tempo tenterò di mostrargli come io sostengo debba rispondere colui che risponde. Quando, però, io avrò risposto a tutto quello che lui vorrà domandarmi, prometta, a sua volta, di rispondermi allo stesso modo. E se non sembrerà disposto a rispondere proprio alla domanda che gli vien fatta, allora io e voi, insieme, lo pregheremo delle stesse cose di cui ora voi pregate me, vale a dire di non rovinare la riunione. [338e] E non ci sarà alcun bisogno, per fare questo, che qualcuno sia nominato sovrintendente, ma sarete voi, tutti insieme, a fare da arbitri». A tutti parve che così si dovesse fare. Quanto a

Protagora, la cosa non gli andava proprio a genio, ma fu tuttavia costretto ad acconsentire a fare lui le domande, e, quando ne avesse fatte abbastanza, a giustificare a sua volta le proprie affermazioni rispondendo con brevi risposte.

Iniziò, dunque, a interrogare press'a poco così: «Socrate, credo», disse, «che la parte più importante dell'educazione spirituale di un uomo consista [339a] nell'essere esperto di poesie; e questo a sua volta consiste nel saper capire, fra quanto i poeti hanno detto, quali opere siano state ben composte e quali no, nel saper fare distinzioni e, se interrogato, nel saperle spiegare. Ebbene, la mia domanda, ora, riguarderà sempre lo stesso argomento su cui io e tu stiamo discutendo, vale a dire la virtù, anche se riferita alla poesia. Ad un certo punto, Simonide,[67] rivolgendosi a Scopa, figlio di Creonte il Tessalo,[68] dice: [339b] "Diventare uomo buono veramente è difficile, di mani, di piede, di cuore tetragono, senza pecca costruito". Conosci questo carme,[69] o devo recitartelo per intero?».

Allora risposi: «Non ce n'è alcun bisogno: conosco il carme, e anzi si dà il caso che mi sia interessato molto ad esso».

«Dici bene», disse; «e ti pare che sia stato composto in modo bello e giusto?» «Bello e giusto davvero!», risposi. «E penseresti che è stato composto in bel modo, se il poeta contraddicesse se stesso?» «Se così fosse, penserei che non è stato composto in bel modo», dissi io. «E allora», disse, [339c] «guarda meglio!». «Ma, amico mio, l'ho esaminato abbastanza!». «Allora tu sai», disse, «che, andando avanti col carme, egli dice: "Né appropriato mi suona il detto di Pittaco,[70] benché proferito da uomo sapiente: difficile, diceva, essere buono. Ti accorgi che è la stessa persona a fare queste affermazioni e quelle di prima?» «Lo so», risposi. «Ebbene», disse, «ti sembra che queste concordino con quelle?» «A me pare di sì», risposi. Ma intanto cominciavo a temere che in

quello che diceva ci fosse qualcosa di vero. «Perché, a te pare di no?», soggiunsi. «E come potrebbe [339d] sembrare coerente con se stesso chi sostiene entrambe queste affermazioni? Prima pone la premessa che è difficile diventare veramente uomo buono; poi, poco avanti nel carme, se ne dimentica e rimprovera Pittaco che dice le stesse cose che diceva lui, e cioè che è difficile essere buono, e dice di non approvarlo, benché costui faccia le sue stesse affermazioni! Ebbene, visto che rimprovera chi fa le sue stesse affermazioni, è chiaro che rimprovera anche se stesso, sicché, o non è corretta la prima cosa che ha detto o non è corretta la seconda».

E con queste parole scatenò l'applauso e la lode di molti [339e] degli ascoltatori. Quanto a me, in un primo momento, come se fossi stato colpito da un buon pugile, mi si oscurò la vista e fui preso da vertigini a queste sue parole e al frastuono degli applausi. Poi, a dirti la verità allo scopo di guadagnar tempo per riflettere su che cosa volesse dire il poeta, mi rivolsi verso Prodico, e, chiamatolo, gli dissi: «O Prodico, Simonide è dopo tutto tuo concittadino: [340a] è giusto, quindi, che sia tu a venire in suo aiuto. Mi pare, dunque, di poterti chiamare in soccorso, come Omero narra che lo Scamandro, cinto d'assedio da Achille, chiamasse in aiuto il Simoenta, dicendo: caro fratello, cerchiamo insieme di trattenere la forza di quest'eroe.[71] Così anch'io ti chiamo in soccorso, perché Protagora non ci espugni Simonide. Per restaurare Simonide, infatti, c'è proprio bisogno della tua arte, con cui distingui volere e [340b] desiderare dimostrando che non sono la stessa cosa, e con cui fai quelle numerose e belle distinzioni di cui poco fa dicevi. E ora guarda se anche tu la pensi come me, perché a me non pare che Simonide contraddica se stesso. Tocca a te, Prodico, esprimere la tua opinione: ti sembra che "diventare" ed "essere" siano la stessa cosa, o cose diverse?» «Per Zeus, diverse!», rispose Prodico.

«Ebbene», dissi, «nei primi versi Simonide non ha forse espresso la propria opinione, sostenendo che diventare uomo [340c] buono è davvero difficile?» «Dici il vero», disse Prodico. «E rimprovera, invece, Pittaco», dissi, «non, come pensa Protagora, perché dice le stesse cose che dice lui, ma perché dice una cosa diversa. Non era questo, infatti, che Pittaco definiva difficile, ossia diventare buono, come invece sosteneva Simonide, bensì esserlo. Essere e divenire, Protagora, non sono la stessa cosa, come attesta il nostro Prodico. E se essere non ha lo stesso significato di divenire, allora Simonide non si contraddice. E forse il nostro Prodico, [340d] e con lui molti altri, direbbero, con le parole di Esiodo, che diventare buono è difficile perché davanti alla virtù gli dèi hanno posto sudore, ma che, giunto che uno sia in cima ad essa, torna poi facile, per quanto ardua essa sia, conservarne il possesso».[72]

Prodico, udito ciò, si congratulò con me. Protagora invece disse: «La tua restaurazione, o Socrate, implica un errore più grande di quello che intendevi risanare».

Ed io risposi: «A quanto pare, allora, ho fatto un cattivo lavoro, Protagora, [340e] e sono un medico ridicolo: curandolo, rendo il mal e più grave».

«È proprio così», disse.

«E come?», gli chiesi.

«Ben grande», disse, «sarebbe l'ignoranza del poeta, se sostenesse che è cosa da poco conservare il possesso della virtù, quand'essa è, di tutte le cose, la più difficile, come tutti pensano».

Ed io dissi: «Per Zeus! Prodico capita davvero a proposito nei nostri discorsi! Si dà il caso, infatti, Protagora, che quella di Prodico [341a] sia un'antica sapienza di origine divina, sia che abbia preso inizio da Simonide, sia ancora più anticamente. E tu, pur essendo al corrente di molte altre cose,

è evidente che di questa sei all'oscuro, a differenza di me, che ne sono invece esperto, per essere stato discepolo del nostro Prodico. E così, ora mi sembri non capire che, forse, Simonide non dava alla parola "difficile" il significato che le dai tu. Lo stesso vale per la parola "terribile": ogni volta che io, con l'intenzione di lodare te o qualcun altro, dico che Protagora è uomo sapiente e terribile, Prodico mi rimprovera e mi chiede [341b] se io non provi vergogna a chiamare terribili le cose buone; ciò che è terribile, lui dice, è cattivo. Nessuno, perciò, dice, di volta in volta, "terribile ricchezza", né "terribile pace", né "terribile salute", ma "terribile malattia", "terribile guerra" e "terribile povertà", nella convinzione che ciò che è terribile sia cattivo. Ebbene, forse anche alla parola "difficile" quelli di Ceo e Simonide attribuiscono il significato di "cattivo", o qualche altro significato che tu non conosci. Chiediamolo dunque a Prodico, perché è giusto interrogare lui sulla lingua di Simonide! Che voleva dire Simonide con la parola "difficile", [341c] Prodico?»

«Cattivo», rispose.

«È per questo, allora», dissi io, «o Prodico, che rimprovera a Pittaco l'affermazione che "è difficile essere buono": è come se l'avesse sentito dire che è cosa cattiva essere buono!».

«Ma, Socrate», disse, «cos'altro credi che Simonide abbia detto se non questo, e cos'altro credi che rimproveri a Pittaco, se non la sua incapacità di distinguere correttamente le parole, da cittadino di Lesbo qual era, e perciò allevato in una lingua barbara?»

«Ebbene», dissi, «o Protagora, senti anche tu il nostro Prodico. [341d] Hai qualcosa da obiettare a queste sue affermazioni?»

E Protagora: «Ce ne vuole», disse, «a che le cose stiano così, o Prodico! So bene, invece, che anche Simonide usava la parola "difficile" nello stesso significato in cui la usiamo noi altri, vale a dire non nel senso di "cosa cattiva", ma nel senso

di “cosa che non è facile, e che si ottiene a prezzo di molte fatiche”».

«Anch’io penso», dissi, «Protagora, che Simonide intendesse dire questo, e che anche il nostro Prodico lo sappia, ma che stia scherzando e voglia metterti alla prova, per vedere se sarai capace di sostenere il tuo ragionamento. Del fatto, poi, che Simonide, con “difficile”, non intendesse dire [341e] “cattivo”, è prova palese il verso a questo successivo: un dio solamente potrebbe avere questo privilegio. Se intendesse dire questo, e cioè che è un male essere buono, certo poi non verrebbe a dire che solo il dio ha questa prerogativa e non attribuirebbe solo al dio questo privilegio: se così, Prodico direbbe che Simonide è un insolente e per nulla un cittadino di Ceo. Voglio dirti qual è la mia interpretazione del pensiero di Simonide in questo carme, [342a] se vuoi mettere alla prova la mia competenza in fatto di poesia, come tu la chiami. Ma, se vuoi, sarò io ad ascoltare te».

Protagora allora, uditomi dire ciò, disse: «Se vuoi, Socrate!». Prodico e Ippia, invece, mi pregarono con insistenza, e così gli altri.

«Allora», dissi, «cercherò di esporvi la mia interpretazione di questo carme. L’amore per la sapienza è antichissimo e fra i Greci fu coltivato, più che altrove, a Creta e [342b] a Sparta, e là i sapienti sono più numerosi che in qualsiasi altro posto della terra. Ma essi lo negano e fingono di essere ignoranti, perché non si scopra che sono superiori fra gli Elleni grazie alla sapienza, come quei sofisti di cui parlava Protagora, e per dare a credere, invece, di essere superiori in guerra e in coraggio, credendo che, se si venisse a conoscere la cosa che li rende superiori, ossia la sapienza, tutti si metterebbero a coltivarla. Ora, invece, tenendo questa ben nascosta, hanno ingannato quelli che nelle altre città si atteggiano a Spartani e che, per imitarli, [342c] si spaccano le orecchie e si fanno

intorno ai pugni cinghie di cuoio, sono fanatici di ginnastica e indossano mantelli corti, convinti che siano queste le fonti della superiorità degli Spartani sul resto dei Greci. Ma gli Spartani, quando hanno voglia di frequentare liberamente i loro sofisti e sono ormai stanchi di farlo di nascosto, bandiscono dalla città questi stranieri che si atteggiano a Spartani e qualunque altro straniero che soggiorni nella loro città, e s'incontrano coi sofisti all'insaputa degli stranieri, e non permettono che nessuno dei loro giovani esca [342d] per recarsi in altre città, cosa che neppure i Cretesi permettono, perché non disimparino quello che essi insegnano loro. E in questa città non solo gli uomini sono orgogliosi della loro educazione spirituale, ma anche le donne. E potreste avere la conferma che queste cose sono vere e che gli Spartani hanno avuto la migliore educazione all'amore per la sapienza e all'arte dei discorsi, facendo questa considerazione: se uno volesse intrattenersi a discutere col più inetto degli Spartani, troverà [342e] che costui nella maggior parte dei ragionamenti apparirebbe uno sciocco, ma poi, dove questo cade a proposito nel corso del ragionamento, come un abile tiratore scaglierebbe un motto degno di considerazione breve e conciso, in modo che l'interlocutore non farebbe miglior figura di un bambino. Ci sono alcuni, fra i contemporanei e fra gli antichi, che hanno capito proprio questo, cioè che imitare gli Spartani consiste molto più nell'amare la sapienza che nell'amare la ginnastica, ben sapendo che l'essere capaci di pronunciare motti del genere è caratteristica dell'uomo [343a] che avuto una perfetta educazione spirituale. Tra questi vi furono Talete di Mileto,[73] Pittaco di Mitilene,[74] Biante di Priene,[75] il nostro Solone,[76] Cleobulo di Lindo,[77] Misone di Chene,[78] e settimo tra questi si contava Chilone di Sparta.[79] Tutti furono fautori, amanti e discepoli dell'educazione spirituale spartana; e che la loro sapienza fosse di questa specie lo si può capire da quei motti brevi e

memorabili proferiti da ciascuno. Costoro, poi, ritrovatisi insieme, [343b] li offrirono come primizie di sapienza ad Apollo, nel tempio di Delfi, mettendo per iscritto le sentenze che sono sulla bocca di tutti: "Conosci te stesso" e "Nulla di troppo". Perché dico queste cose? Per far vedere che proprio in questo consisteva il metodo della filosofia degli antichi, vale a dire in una sorta di concisione spartana. E, in particolare, di Pittaco era noto il motto lodato dai sapienti: "Difficile è esser buono". Simonide, dunque, [343c] ambizioso com'era di farsi onore nell'ambito della sapienza, capì che, se avesse atterrato questa massima, come si atterra un atleta famoso, e l'avesse superata, si sarebbe fatto un nome fra i contemporanei. Contro questa massima, dunque, e con questo scopo, con l'intento cioè di servirsene per abbatterla, compose, a mio avviso, l'intero carme.

Esaminiamolo, dunque, tutti insieme, per verificare se quello che dico è vero. Già l'inizio del carme apparirebbe strano, se, volendo dire che è difficile diventare uomo buono, [343d] vi inserisse poi quel "bensì". Questo "bensì", infatti, apparirebbe inserito senza ragione, a meno che non si supponga che Simonide parli contestando la massima di Pittaco: mentre Pittaco afferma che è difficile essere buono, per contraddirlo lui dice che non lo è, "bensì, piuttosto, il difficile è diventare uomo buono, o Pittaco, veramente". E non intende "veramente buono": non è su questo concetto che egli parla di verità, come se ci fossero [343e] alcuni veramente buoni, e altri buoni, ma non veramente, perché questo sarebbe sciocco e indegno di Simonide. Bisogna invece, nel carme, trasporre quel "veramente", premettendogli, in un certo senso, la massima di Pittaco, come se immaginassimo che Pittaco in persona dicesse la sua e Simonide gli rispondesse, l'uno dicendo: "O uomini, è difficile essere buono", e l'altro [344a] rispondendo: "O Pittaco, non è vero quello che dici: non l'essere buono, bensì

il diventare buono, di mani, di piedi e di cuore tetragono, costruito senza pecca, è veramente difficile". In questo modo, il "bensì" appare inserito a proposito, e il "veramente" va correttamente posto alla fine del verso. E tutto quel che segue testimonia a favore di questa interpretazione, provando cioè che questo è il senso di ciò che si dice nel carme. Ed è possibile, anche su ciascuna affermazione [344b] del carme, provare ampiamente che esso è ben fatto: è, infatti, molto elegante ed accurato. Ma sarebbe troppo lungo analizzarlo in questo modo. Esaminiamo invece il suo impianto generale e il suo intento, che, nel corso dell'intero carme, è soprattutto quello di confutare il detto di Pittaco.

Dice infatti, procedendo di pochi versi, per dire in forma di prosa quello che lui dice, che diventare uomo buono è veramente difficile, ma che è tuttavia possibile, almeno per qualche tempo; ma, una volta divenuto tale, rimanere [344c] in questo stato e essere uomo buono, come tu dici, o Pittaco, è impossibile e non umano, ma un dio soltanto potrebbe avere questo privilegio: non può non essere cattivo l'uomo, che irrimediabile sventura abbia abbattuto.

Ebbene, chi è colui che viene abbattuto da irrimediabile sventura, al comando di una nave? È chiaro che non si tratta del profano, perché il profano è sempre abbattuto. Infatti, come non si può gettare a terra chi è già steso a terra, ma si può, prima o poi, gettare a terra chi invece è in piedi, in modo da stenderlo a terra, ma non lo si può fare, appunto, [344d] a chi è già steso a terra, così anche un'irrimediabile sventura può, una volta o l'altra, abbattere chi sia ricco di risorse, ma non chi sia, da sempre, povero di risorse. E una violenta tempesta, abbattendosi sul nocchiero, può far sì che egli si trovi a corto di risorse, e una cattiva stagione, colpendo il contadino, può metterlo in condizione di essere povero di risorse, e lo stesso accade per il medico. All'uomo buono, infatti, è possibile diventare cattivo, com'è

testimoniato anche da un altro poeta, che dice: “del resto, l’uomo perbene talora è cattivo e talora è buono”. [344e] Al cattivo, invece, non è possibile diventare cattivo: è necessario che lo sia sempre. Sicché l’uomo ricco di risorse, che è sapiente e che è buono, quando venga travolto da una irrimediabile sventura, non può non essere cattivo. Tu, Pittaco, affermi che è difficile essere buono: ma è il diventare buono che è difficile, e tuttavia possibile, mentre essere buono è impossibile: “quando ha buona sorte ogni uomo è buono; è invece cattivo quando ha cattiva sorte”. [345a] Ma cosa porta, allora, al successo nelle lettere, e che cosa rende l’uomo abile nelle lettere? È chiaro: la conoscenza di esse. E che cosa porta un bravo medico ad avere successo? È chiaro che si tratta della conoscenza di come vadano curati i malati. È invece cattivo quando ha cattiva sorte. E chi può diventare cattivo medico? Chiaramente chi, come prima condizione, sia medico; poi bisogna che sia un buon medico, perché costui potrebbe diventare anche cattivo. Ma noi, che di medicina siamo profani, non potremmo mai, per quanto cattiva sia con noi la sorte, diventare medici, né costruttori, né nulla [345b] di simile. E chi non può diventare medico, per quanto sfortunato sia, è chiaro che non può diventare neppure cattivo medico. Così pure l’uomo buono può diventare, un giorno o l’altro, anche cattivo, per effetto del tempo, della fatica, di una malattia o di qualche altra circostanza. Infatti, in questo solamente consiste l’avere cattiva sorte: nell’essere privato di conoscenza. L’uomo cattivo, quindi, non potrebbe mai diventare cattivo, perché lo è sempre; ma, se si vuole che diventi cattivo, bisogna prima che diventi buono. Sicché anche questo punto del carme mira [345c] a dimostrare che non è possibile essere uomo buono, mantenendosi tale, che è invece possibile diventare buono, e da buono diventare cattivo, e che sono migliori e buoni più a lungo coloro che gli dèi amano.

Tutte queste cose sono affermate contro Pittaco, e il seguito del carme lo fa vedere ancora meglio. Dice infatti: "Perciò mai io, cercando quel che è impossibile, getterò via, vana, la mia parte di vita correndo dietro a una speranza inutile, di trovare un uomo senza macchia tra quanti mangiamo il frutto dell'ampia terra, ma se dovessi trovarlo ve ne informerò". [345d] E dice – tanta è la forza con cui attacca la massima di Pittaco! –: "io lodo e amo chiunque volontariamente non compia nulla di male; ma contro la necessità neppure gli dèi combattono". Anche quest'affermazione mira allo stesso scopo. Simonide, infatti, non era così sprovveduto da dire che egli lodava chiunque non facesse di sua volontà nulla di male, come se esistessero alcuni che fanno il male volontariamente. La mia opinione è, infatti, all'incirca questa: che nessuno dei sapienti [345e] ritiene che qualcuno volontariamente sbagli e commetta azioni turpi e cattive, ma essi ben sanno che tutti coloro che commettono azioni turpi e cattive, le commettono a dispetto della propria volontà; e, di certo, anche Simonide non dice di lodare chi non compia il male di sua volontà, ma dice questo "volontariamente" riferendosi a se stesso. Riteneva, infatti, che un uomo buono e onesto spesso costringe se stesso a diventare amico di qualcuno e a lodarlo, [346a] come spesso accade a qualcuno di fare verso una madre, un padre, una patria ostili, o in qualche altro caso del genere. Ora, i malvagi, quando capita loro qualcosa del genere, guardano a questo come se ne fossero contenti e con rimproveri mettono in evidenza e sotto accusa la cattiveria dei genitori o della patria, perché la gente non possa poi accusarli se non si curano di loro né biasimarli del fatto di non prendersene cura, sicché li rimproverano ancora di più e aggiungono rancori volontari [346b] a quelli che necessariamente esistono. I buoni, invece, si costringono a far finta di niente e a lodarli, e anche se sono in collera coi genitori o con la

patria per i torti ingiustamente ricevuti, s'impongono calma e si riconciliano con loro, sforzandosi di amarli e di lodarli. Anche Simonide, credo, spesso ritenne di dover lodare ed esaltare un tiranno o qualche altro individuo del genere non di sua volontà, ma costringendosi a farlo. E questo lo dice anche a Pittaco: "Io, [346c] Pittaco, non ti biasimo per questo, perché trovo soddisfazione nel biasimare, poiché, quanto a me, mi basta chi non sia cattivo né troppo meschino, che conosca la giustizia utile alla città e sia uomo sano, e non lo biasimerò, perché non sono portato al biasimo, ché infinita è la progenie degli stolti; sicché, se uno prova piacere a biasimare, avrebbe di che saziarsi biasimando costoro". Belle sono tutte le cose che non hanno bruttura in sé mescolata. [346d] E questo non lo dice come se dicesse che sono bianche tutte le cose alle quali non è mescolato il nero, perché una tale affermazione sarebbe ridicola sotto vari aspetti, ma lo dice intendendo che egli accetta anche le vie di mezzo, al punto di non biasimarle. "E non cerco", dice, "un uomo senza macchia tra quanti mangiamo il frutto dell'ampia terra, ma se dovessi trovarlo, ve ne informerò; sicché non loderò nessuno per questa impeccabilità, ma mi basta che uno sia una via di mezzo e non commetta nulla di male, visto che io amo e lodo tutti", e qui si serve della lingua degli abitanti di Mitilene, [346e] come se si rivolgesse a Pittaco quando dice: "amo e lodo chiunque volontariamente" (e qui, sul "volontariamente", bisogna fare una pausa) "non compia nulla di male, ma ce ne sono anche alcuni che io lodo e amo a dispetto della mia volontà. Quanto a te, Pittaco, anche se tu avessi detto cose solo a metà [347a] giuste e vere, non ti avrei mai rimproverato. Ma visto che ora ti pare di dire cose vere, pur ingannandoti in pieno e sulle questioni più importanti, per questo io ti biasimo". Questo, secondo me, o Prodico e Protagora», dissi, «è quello che Simonide aveva in mente nel comporre questo carme».

E Ippia disse: «Mi sembra, o Socrate, che anche tu abbia dato una buona interpretazione del carme. Anch'io, [347b] però, ho su di esso un'analisi ben fatta, che, se volete, vi esporrò».

E Alcibiade disse: «Certo, Ippia! Un'altra volta, però! Ora, invece, è giusto, come Protagora e Socrate avevano di comune accordo stabilito di fare, che sia Protagora a interrogare, se ancora lo vuole, e Socrate risponda, e se, invece, vuole essere lui a rispondere a Socrate, che sia l'altro a interrogarlo».

Ed io dissi: «Mi rimetto a Protagora, che sia lui a scegliere ciò che più gli garba. Ma, se vuole, lasciamo stare [347c] carmi e poesie. Più volentieri, invece, o Protagora, cercherei di giungere a una conclusione circa le questioni su cui ti interrogai all'inizio, esaminandole con te. Ho l'impressione, infatti, che le disquisizioni sulla poesia siano molto simili ai banchetti di gente volgare e bassa. Costoro, infatti, per la loro incapacità di fare conversazione, durante il banchetto, con risorse proprie e di comunicare per mezzo della propria voce e dei propri discorsi, per effetto della loro mancata educazione, fanno rincarare [347d] le suonatrici di flauto, pagando a caro prezzo una voce estranea, quella dei flauti, e attraverso la voce dei flauti s'intrattengono fra di loro. Dove ci sono, invece, commensali virtuosi e perbene, ed educati nello spirito, non potresti vedere né suonatrici di flauto, né danzatrici né citaredi, ma costoro bastano a se stessi per conversare, senza queste frivolezze e senza questi trastulli, con la propria voce, parlando e ascoltando ciascuno al suo turno, con ordine, anche [347e] quando bevano molto vino. Così, anche queste nostre riunioni, se davvero accolgono uomini quali la maggior parte di noi afferma di essere, non hanno alcun bisogno di una voce estranea né della voce dei poeti, a cui non si possono fare domande sulle cose che dicono. E i più, quando la discussione cade su un punto che

non sono in grado di ribattere, essi, citando a testimoni i poeti nel corso del ragionamento, danno, del pensiero del poeta, chi un'interpretazione, chi un'altra. Ma gli uomini per bene lasciano stare [348a] gli intrattenimenti di questo tipo, e conversano fra di loro con risorse proprie, mettendosi l'un l'altro alla prova nei loro discorsi. Sono costoro, a parer mio, che io e te dobbiamo piuttosto imitare, e bisogna che, mettendo da parte i poeti, discutiamo tra noi coi nostri ragionamenti, mettendo alla prova la verità e noi stessi. E se tu vuoi ancora interrogarmi, sono pronto a risponderti, oppure, se vuoi, concedimi di dare una conclusione a quegli argomenti che abbiamo smesso di analizzare nel bel mezzo».

[348b] Al mio dire queste e altre cose di questo genere, Protagora non dava alcun chiaro segno da cui si potesse capire quale delle due cose avrebbe fatto. Alcibiade, allora, rivolgendosi a Callia, disse: «Callia, ti pare anche adesso che Protagora si comporti bene, non volendo dichiarare se è disposto oppure no a rendere conto delle proprie affermazioni? A me non pare! Ma si metta a discutere, o dichiari di non voler discutere, in modo che anche noi possiamo saperlo e Socrate possa discutere con qualcun altro, o chiunque ne abbia voglia con altri».

[348c] E Protagora, vergognandosi, almeno così parve a me, a queste parole di Alcibiade e alle preghiere di Callia e di quasi tutti gli altri presenti, malvolentieri si decise a discutere e mi chiese di interrogarlo dichiarandosi disposto a discutere.

Ed io, allora, dissi: «O Protagora, non pensare che io discuta con te con altro scopo che non sia quello di vedere chiaro nelle cose su cui anch'io mi trovo, ogni volta, in difficoltà. Ritengo, infatti, che Omero dica una gran verità in quel verso che recita: [348d] "quando due vanno insieme, uno vede prima dell'altro",[80] perché così noi tutti siamo, in un certo senso, più ben disposti ad ogni azione, discorso e pensiero. Uno solo, invece, per quanto pensi,[81] va subito a

cercare qualcuno a cui possa mostrare il suo pensiero e con l'aiuto del quale possa consolidarlo, finché non lo trovi. Ed è per questo che anch'io discuto più volentieri con te che con chiunque altro, perché penso che tu abbia già esaminato nel migliore dei modi quelle altre questioni che sono [348e] il naturale campo di indagine dell'uomo per bene, e così la questione della virtù. Del resto, chi altri se non te? Tu, infatti, non solo pensi di essere un uomo per bene, come certi altri che sono sì, per quanto li riguarda, per bene, ma non sono capaci di rendere tali anche altri; tu, invece, sei personalmente uomo buono e sei capace di rendere buoni anche altri, e hai tanta fiducia in te stesso che, mentre gli altri tengono nascosta quest'arte, [349a] tu apertamente ti sei fatto annunciare, con tanto di banditore, a tutti i Greci, ti sei dato il nome di sofista, ti sei presentato come maestro di educazione e di virtù, e sei stato il primo a pretendere il diritto di ricevere un compenso per questo. Come si fa, dunque, a non chiamarti in aiuto quando si tratta di indagare su queste cose, a non interrogarti e a non coinvolgerti? Non c'è modo di evitarlo. Ebbene io, ora, a proposito delle domande che all'inizio ti feci su questo argomento, desidero che certune vengano da te richiamate alla memoria, cominciando dal principio, e che certe altre, invece, vengano analizzate da noi due insieme. E la domanda, [349b] se non erro, era questa: sapienza, temperanza, coraggio, giustizia e santità, essendo cinque diversi nomi, si riferiscono ad un'unica cosa, o a ciascuno di questi nomi corrisponde un'entità particolare e una cosa avente, ciascuna, una funzione che le è propria, senza che l'una sia uguale all'altra? Tu sostenevi che non si trattava di nomi riferiti ad un'unica cosa, ma [349c] che ciascuno di questi nomi corrispondeva a una cosa particolare, e che tutte queste erano parti della virtù, non come le parti dell'oro che sono simili l'una all'altra e al tutto di cui sono parti, ma come le parti del volto, che

sono diverse l'una dall'altra e dal tutto di cui sono parti, ciascuna con una sua particolare funzione. Ebbene, dimmi se su queste cose la pensi ancora come allora; se, invece, la pensi in qualche altro modo, specifica in che modo, confidando che io non te ne farò un aggravio, se tu ora sosterrai qualche altra cosa: non sarei affatto stupito, infatti, se tu avessi fatto, allora, queste affermazioni solo [349d] per mettermi alla prova».

«Ma io, o Socrate», rispose, «ti dico che tutte queste sono parti della virtù, e che quattro di esse sono abbastanza simili fra loro, mentre il coraggio è affatto diverso da ciascuna di esse. E la prova che io dico il vero potrai averla da questo: troverai, infatti, molti uomini che sono sommamente ingiusti, empi, dissoluti e ignoranti e che sono, nondimeno, straordinariamente coraggiosi».

[349e] «Fermati qui», dissi. «Merita di essere analizzata questa tua affermazione. I coraggiosi tu li chiami audaci, o che altro?» «E intrepidi, anche», rispose, «a gettarsi in quelle imprese che i più temono di affrontare». «Su, dimmi, tu sostieni che la virtù è qualcosa di bello, e appunto nella convinzione che sia bella ti presenti come maestro di essa?» «Bellissima davvero», rispose, «a meno che io non sia pazzo». «E credi», continuai, «che una parte di essa sia brutta e un'altra bella, o che sia tutta bella?» «Tutta bella, e in sommo grado». «Sai chi sono coloro che si tuffano [350a] nei pozzi con audacia?» «Sicuro! I palombari». «E lo fanno perché ne hanno conoscenza, o per qualche altro motivo?» «Perché ne hanno conoscenza». «E chi sono coloro che combattono da cavallo con audacia? Sono coloro che hanno pratica di cavalcare, o coloro che non ne hanno pratica alcuna?» «Quelli che hanno pratica di cavalcare». «E chi sono coloro che combattono con audacia reggendo la pelta? Sono o non sono i peltasti?»[82] «I peltasti. E in tutti gli altri casi, se è questo che cerchi di sapere», rispose, «coloro che

hanno conoscenza sono più audaci di coloro che non hanno conoscenza, ed essi stessi sono più audaci, [350b] dopo aver imparato, di quanto non fossero prima di imparare». «E ne hai già visti», dissi, «di quelli che, pur non avendo conoscenza di alcuna di queste cose, sono tuttavia audaci nell'affrontare ciascuna di esse?» «Sì», rispose, «e fin troppo audaci!». «Questi audaci sono anche coraggiosi?» «Brutta cosa davvero», rispose, «sarebbe allora il coraggio, visto che costoro sono fuori di senno!». «Come definisci, allora», dissi, «i coraggiosi? Non definivi coraggiosi gli audaci?» «E così li definisco tuttora», rispose. [350c] «Ma costoro», dissi, «che sono audaci in questo modo, non danno l'impressione, forse, di non essere coraggiosi, bensì pazzi? E non si diceva prima che coloro che ne sanno di più sono anche i più audaci, e che essendo i più audaci sono anche i più coraggiosi? E, secondo questo ragionamento, la sapienza non si identifica forse col coraggio?»

«Non ricordi bene, Socrate», disse, «quello che dicevo e le risposte che ti davo. Alla tua domanda se i coraggiosi sono audaci, ammisi che era così; ma non mi è stato chiesto se anche gli audaci siano coraggiosi. E se tu me l'avessi chiesto, ti avrei risposto che [350d] non tutti lo sono. E, d'altra parte, non hai in alcun modo dimostrato che i coraggiosi non sono audaci, cosa che avevo ammesso, e che la mia affermazione non è giusta. Poi, tu dichiari che coloro che hanno conoscenza sono più audaci rispetto a se stessi, a com'erano cioè quando non avevano ancora conoscenza, e rispetto ad altri che non hanno conoscenza, e con questo giungi a credere che il coraggio e la sapienza sono la stessa cosa. Procedendo in questo modo, però, potresti anche arrivare a credere che forza e sapienza sono la stessa cosa. Infatti se, seguendo questo procedimento, mi domandassi, come prima cosa, se i forti [350e] sono potenti, ti risponderei di sì; poi, se tu mi domandassi se coloro che sanno combattere sono più

potenti di coloro che non sanno combattere, e se sono, rispetto a se stessi, più potenti, dopo aver imparato, di quanto non fossero prima di imparare, io ti risponderei di sì; e, una volta che io abbia ammesso queste cose, ti sarebbe possibile, servendoti di queste stesse affermazioni come prove, sostenere che, per mia ammissione, la sapienza si identifica con la forza. Ma io, né qui né altrove, ammetto che i potenti sono forti, bensì ammetto che i forti sono potenti. [351a] Non sono infatti la stessa cosa potenza e forza: l'una, vale a dire la potenza, deriva dalla conoscenza, e anche dalla pazzia e dall'avere un animo ardente, mentre l'altra, cioè la forza, deriva dalla natura e dall'avere un corpo ben nutrito. Così, anche nel nostro caso, non sono la stessa cosa audacia e coraggio, sicché accade che i coraggiosi sono audaci, ma non tutti gli audaci sono coraggiosi. L'audacia, infatti, come la potenza, deriva agli uomini da un'arte, [351b] dall'avere un animo ardente e dalla pazzia, mentre il coraggio deriva dalla natura e dall'avere un'anima ben nutrita».

«Tu dici, Protagora», dissi, «che alcuni uomini vivono bene e altri male?». Disse di sì. «E ti pare forse che un uomo viva bene, se vive nella sofferenza e nel dolore?». Disse di no. «E che ne dici, se uno arriva alla fine della sua vita, dopo aver vissuto piacevolmente? Non ti sembra che, in tal caso, abbia vissuto bene?» «Mi pare di sì», disse. «E allora, [351c] vivere piacevolmente è un bene, mentre vivere spiacevolmente è un male». «Sì», rispose, «purché si viva provando piacere alle cose belle». «Che c'è, Protagora? Non chiamerai anche tu, come fa la maggior parte della gente, piacevoli certe cose che sono cattive, e spiacevoli certe cose che sono buone? Infatti, io dico: le cose, in quanto sono piacevoli, non sono forse, proprio in virtù di questo, buone, se non si considerano altri effetti che da esse potrebbero derivare? E, d'altra parte, le cose spiacevoli, allo stesso modo, non sono forse cattive, in quanto sono spiacevoli?» «Non so,

Socrate», rispose, «se ti debbo dare [351d] una risposta tanto semplice quanto la domanda che poni, e dirti che le cose piacevoli sono tutte buone e quelle spiacevoli tutte cattive. Mi pare che sia più saggio rispondere considerando non solo la risposta da dare ora, ma tenendo conto anche di ciò che ho visto vivendo, e cioè che vi sono cose, fra quelle piacevoli, che non sono buone, e, d'altro canto, cose, fra quelle spiacevoli, che non sono cattive, e altre, invece, che lo sono; e, come terza affermazione, che vi sono cose che non sono né l'uno né l'altro, ossia né buone né cattive». «E non chiami piacevoli», dissi, «le cose che attingono al piacere [351e] o procurano piacere?» «Certo», disse. «Ebbene, è proprio questo quello che intendo dire, quando ti chiedo se le cose, in quanto sono piacevoli, non siano buone: se il piacere non sia, in sé, un bene». «Come dici ogni volta, Socrate», disse, «esaminiamo la cosa; e, se il risultato dell'indagine ci sembrerà conforme al ragionamento, e piacere e bene risulteranno essere la stessa cosa, allora ci troveremo d'accordo ad ammetterlo, se no, continueremo ancora a sostenere tesi opposte».

«Preferisci», gli chiesi, «essere tu a guidare l'indagine, o vuoi che sia io a guidarla?»

«È giusto», disse, «che sia tu a guidarla, visto che sei stato tu a cominciare il discorso».

[352a] «Ebbene», dissi, «non potremmo chiarire la cosa in questo modo? Per fare un esempio, se si volesse stabilire, dall'aspetto esterno di un uomo, il suo stato di salute o qualche altra cosa che abbia a che vedere col corpo, dopo avergli guardato il volto e le estremità delle mani, gli si direbbe: "Su, ora spogliati e mostrami anche il petto e la schiena, perché possa esaminarti meglio". Anch'io desidero fare qualcosa del genere nell'interesse della nostra indagine. Dopo aver visto che la tua opinione sul bene e sul piacere è quella che dici, ho bisogno di dirti appunto una cosa di

questo genere. “Su, Protagora, [352b] scoprimi anche questa parte del tuo pensiero: che opinione hai della conoscenza? Hai anche su questa la stessa opinione che ha la maggior parte della gente, o un’opinione diversa? La maggior parte della gente, infatti, ha sulla conoscenza press’a poco quest’opinione: che essa non abbia forza, né autorità, né capacità di comando. E non pensano ad essa come a una cosa che abbia queste caratteristiche, ma credono invece che, benché la conoscenza sia spesso presente nell’uomo, non sia essa a comandarlo ma qualcos’altro: talora la rabbia, tal altra il piacere, tal altra ancora il dolore, qualche volta l’amore, spesso la paura; insomma, considerano [352c] la conoscenza una sorta di schiava tirata in giro da tutte le altre passioni. Ebbene, hai anche tu una siffatta opinione su di essa, o pensi che essa sia una cosa bella e capace di comandare l’uomo; che, se uno ha conoscenza del bene e del male, non possa essere sopraffatto da alcunché, in modo da fare cose diverse da quelle che tale conoscenza gli impone di fare; e che la conoscenza sia efficace aiuto per l’uomo?”».

«La penso anch’io, o Socrate», rispose, «come hai appena detto; ma, al tempo stesso, [352d] per me più che per chiunque altro, non sta bene sostenere che la sapienza e la conoscenza non sono, di tutte le cose umane, le più potenti».

«Parli bene», dissi, «ed è vero quello che dici. Sai, dunque, che la maggior parte della gente non crede né a me né a te, ma sostiene che molti, pur avendo conoscenza di ciò che è meglio, non lo vogliono fare, anche se è in loro potere farlo, ma fanno cose diverse. E tutti coloro ai quali domandai quale ne sia la ragione, mi hanno detto che gli uomini che così si comportano, lo fanno [352e] perché vinti dal piacere, dal dolore, o da qualcuna delle passioni di cui ho appena parlato».

«Io credo, o Socrate», disse, «che gli uomini facciano anche molte altre affermazioni errate».

«Su, allora, cerca insieme a me di convincere gli uomini e di insegnare loro che cosa sia questo che succede loro, e che essi chiamano [353a] essere vinti dai piaceri e non fare, a causa di questo, ciò che è meglio, pur avendone conoscenza. Forse, se noi dicessimo loro: "Quello che dite non è giusto, o uomini, ma vi ingannate", essi, allora, ci domanderebbero: «O Protagora e Socrate, se questa cosa che ci succede non è l'essere vinti dal piacere, di che si tratta, allora, e che cosa voi dite che sia? Ditecelo!"».

«Ma che bisogno c'è, Socrate, di mettersi a considerare l'opinione della maggior parte della gente, che dice, a caso, quel che le capita per la testa?»

[353b] «Credo», risposi, «che questo in qualche modo ci servirà a scoprire che rapporto abbia il coraggio con le altre parti della virtù. Se pensi che sia giusto restare fedele a quello che abbiamo appena stabilito, che cioè sia io a guidare l'indagine nel modo che, a mio giudizio, porti la massima chiarezza sulla questione, seguimi. Se invece non vuoi, e se questo ti sta a cuore, lascerò stare».

«Dici bene», rispose, «continua come hai cominciato!».

[353c] «Se, allora», dissi, «essi tornassero a chiederci: "Che cosa dite voi che sia questa cosa che noi definivamo l'essere vinti dai piaceri?", io darei loro questa risposta: "State a sentire! Io e Protagora cercheremo di spiegarvelo. Non dite forse che vi accade proprio questo, e non altro, in questi casi, quando cioè spesso, sopraffatti dai cibi, dalle bevande e dagli stimoli sessuali, pur sapendo che sono cose cattive, tuttavia le fate?» «Risponderebbero di sì». «Se, allora, io e te facessimo loro quest'altra domanda: "In che senso definite queste cose cattive? [353d] Perché sul momento procurano quel dato piacere e ciascuna di esse è piacevole, o perché in un secondo tempo provocano malattie e portano povertà e molte altre cose del genere? Oppure, se anche dopo non portassero con sé nessuna di queste conseguenze, e il loro effetto fosse solo

quello di procurare piacere, sarebbero ugualmente cattive, qualunque sia la ragione e il modo del piacere che procurano?". Dobbiamo pensare, Protagora, che darebbero una risposta diversa da questa: che tali cose non sono mali per la produzione di questo piacere momentaneo, [353e] ma per gli effetti che in un secondo tempo ne derivano, malattie e tutto il resto?» «Penso», rispose Protagora, «che i più darebbero questa risposta». «"E portando malattie, non portano dolori, e, portando povertà, non portano dolori?". Si direbbero d'accordo, penso». Protagora ne convenne. «"Non sembra, dunque, anche a voi, o uomini, come io e Protagora sosteniamo, che queste cose siano cattive non per altra ragione che perché vanno a finire in dolori e privano [354a] di altri piaceri?". Si direbbero d'accordo?». Ne convenimmo entrambi. «E se facessimo loro la domanda opposta: "O uomini, quando dite che esistono cose buone che sono dolorose, non vi riferite forse a cose che, come gli esercizi ginnici, il servizio militare e le cure praticate dai medici con cauterizzazioni, tagli, medicine e digiuni, sono buone, ma spiacevoli?". Direbbero di sì?». Lo ammise. «"E [354b] chiamate queste cose buone forse perché sul momento procurano dolori estremi e sofferenze, o perché in un secondo tempo da esse derivano salute e benessere dei corpi, salvezza delle città, potere sugli altri e ricchezze?". Risponderebbero che è così, penso». Lo ammise. «"E queste cose sono forse buone per altra ragione che perché vanno a finire in piaceri, e liberano e difendono dai dolori? O potete citare [354c] qualche altro effetto, che non siano piaceri e dol ori, guardando al quale chiamate buone queste cose?". Risponderebbero di no, credo». «Pare anche a me», disse Protagora, «che risponderebbero di no». «"E voi inseguite il piacere nella convinzione che sia un bene, e fuggite il dolore nella convinzione che sia un male?"». Lo ammise. «"Allora voi ritenete che questo, il dolore, sia un male, e che il piacere

sia un bene, visto che dite che talora persino il godere è un male, quando privi di piaceri maggiori di quelli che porta con se, o procuri dolori maggiori dei piaceri che comporta? [354d] Diversamente, se chiamate male persino il godere in qualche altro senso o guardando a qualche altro suo effetto, dovreste dircelo: ma non potrete farlo!"». «Anche a me pare che non potrebbero», disse Protagora. «"E ancora, che altro accade a proposito del soffrire, se non la stessa cosa? Non chiamate talora bene persino il soffrire, quando liberi da dolori maggiori di quelli che comporta, o procuri piaceri maggiori di questi dolori? Altrimenti, se guardate a qualche altro suo effetto, diverso da quello che dico, quando chiamate bene persino [354e] il soffrire, dovete dircelo: ma non potrete farlo!"». «Ciò che dici è vero», disse Protagora.

«E ancora, se voi, o uomini», dissi, «mi faceste quest'altra domanda: "Ma perché mai parli così a lungo, e considerando tutti questi aspetti, di questo argomento?", risponderei: "Perdonate! In primo luogo, non è facile chiarire che cosa sia mai questa cosa che definite l'essere vinti dai piaceri; e poi da questo dipendono tutte le dimostrazioni successive. Ma potete ancora ritrattare, [355a] e vedere se vi riesce di dare qualche altra definizione di bene che non sia il piacere, e di male che non sia il dispiacere. O vi basta vivere piacevolmente la vita senza dolori? Se questo vi basta, e non potete dare, di bene e di male, altra definizione che non sia ciò che va a finire in piaceri e in dolori, state a sentire ciò che segue. Io vi dico che, se le cose stanno così, è un ragionamento ridicolo, il vostro, quando affermate che l'uomo, pur avendo conoscenza del male come tale, tuttavia, spesso, lo compie, benché sia in suo potere non compierlo, perché mosso [355b] e sopraffatto dai piaceri. E inoltre dite che l'uomo, pur avendo conoscenza del bene, non vuole compierlo, per via del piacere del momento, perché da essi sopraffatto". Che queste affermazioni siano ridicole, risulterà

chiaro, se non ci serviremo di più nomi contemporaneamente: piacere e dolore, bene e male; ma, visto che le cose in questione sono risultate essere due, dobbiamo riferirci ad esse pure con due soli nomi, prima con bene e male, poi con piacere [355c] e dolore. Stabilito dunque di fare così, diciamo che l'uomo, pur conoscendo il male come tale, tuttavia lo compie. E se uno ci chiede: "Perché?", "Perché sopraffatto", risponderemo. "E sopraffatto da che cosa?", costui allora ci chiederà. E noi non potremo più rispondere "dal piacere", perché la cosa, al posto di piacere, ha preso un altro nome, vale a dire quello di bene. E allora gli dovremo rispondere e dire: "Perché vinto…". "Vinto da che cosa?", chiederà. "Dal bene", dovremo dire, per Zeus! E allora, se ci capiterà, come interlocutore, uno sfacciato, costui se la riderà [355d] e dirà: "Che cosa ridicola state dicendo: voi affermate che uno compie il male, pur sapendo che è male, e senza che ci sia bisogno di farlo, perché sopraffatto dal bene! Lo affermate forse perché il bene, in voi, non è all'altezza di vincere il male, o perché ne è all'altezza?". Ovviamente dovremo rispondergli che questo accade perché il bene non ne è all'altezza! E infatti, se così non fosse, non avrebbe torto colui che diciamo essere sopraffatto dai piaceri! "E in che senso", forse chiederà, "i beni non sono all'altezza dei mali, o i mali dei beni? In che altro senso, se non quando gli uni siano più grandi degli altri e gli altri più piccoli, [355e] o gli uni più numerosi e gli altri inferiori di numero?". Non potremo dargli altra risposta che questa. "E allora è evidente", dirà, "che questa cosa che chiamate essere sopraffatti consiste nello scegliere mali più grandi invece di beni più piccoli". Così stanno le cose! Ebbene, cambiamo di nuovo i nomi, mettendo alle stesse cose i nomi di piacere e di dolore, e diciamo che l'uomo compie ciò che è doloroso (prima dicevamo "il male", ora invece diciamo pure "ciò che è doloroso"), pur avendone conoscenza come di cosa dolorosa,

perché vinto [356a] dai piaceri, i quali, d'altro canto, è evidente che non sono all'altezza di vincere. E in che altro può consistere l'inferiorità del piacere rispetto al dolore, se non in un eccesso o in difetto dell'uno rispetto all'altro? E ciò, poi, accade quando queste cose sono, le une rispetto alle altre, più grandi o più piccole, più numerose o meno numerose, superiori o inferiori. E se uno dice: "Ma c'è gran differenza, Socrate, fra il piacere del momento e il piacere e il dolore futuri!", gli risponderei: "Sta forse in qualcos'altro la differenza, che non sia piacere e dolore? La differenza, infatti, non può consistere in altro! Tu, piuttosto, come [356b] uno abile a pesare, messi insieme i piaceri da una parte e i dolori dall'altra, dopo aver posto sul piatto della bilancia anche la vicinanza e la lontananza, prova a dire quale piatto è più pesante. Se peserai piaceri con piaceri, dovrai sempre scegliere quelli più grandi e più numerosi; se peserai, invece, dolori con dolori, dovrai sempre scegliere quelli meno numerosi e più piccoli; se, poi, peserai piaceri con dolori, qualora i dolori siano superati dai piaceri, sia che i dolori vicini siano superati dai piaceri lontani, sia che i dolori lontani siano superati dai piaceri vicini, l'azione in cui vi sia questa condizione di superiorità del piacere sul dolore va allora compiuta. Quando, invece, [356c] siano i piaceri ad essere superati dai dolori, quelle azioni non le dovrai compiere. O le cose stanno in altro modo, uomini?", domanderei. So bene che non potrebbero dire altrimenti!». Anch'egli fu d'accordo.

«"E visto che le cose stanno così", dirò, "rispondete a questa domanda: le medesime grandezze appaiono alla vista maggiori da vicino, e minori da lontano. Non è così?"» «Risponderanno di sì». «"E non accade lo stesso con le cose grosse e con le cose numerose? E voci uguali non sembrano più forti da vicino, e più deboli da lontano?"» «Direbbero di sì». «"Se, dunque, [356d] la nostra felicità dipendesse dal fare

e scegliere le cose di grandi dimensioni e dal fuggire ed evitare le cose di piccole dimensioni, in che consisterebbe allora la salvezza della nostra vita? Nell'arte di misurare o nella forza dell'apparenza? O quest'ultima non ci trarrebbe forse in inganno e non ci farebbe più volte mutare le stesse cose e pentirci, sia nel compiere sia nello scegliere le cose grandi e le cose piccole, mentre l'arte di misurare renderebbe impotente quest'illusione, e, mostrando [356e] la verità, metterebbe l'anima in pace, saldamente fedele al vero, e salverebbe la nostra vita?". Ebbene, non ammetterebbero gli uomini che, in questo senso, è l'arte di misurare che ci salva, o direbbero che si tratta di un'altra arte?» «Ammetterebbero che si tratta dell'arte di misurare», riconobbe. «"E che accadrebbe, se la salvezza della nostra vita dipendesse dalla scelta del dispari e del pari, quando, per scegliere correttamente, dovessimo scegliere il più e quando il meno, sia valutando una data cosa rispetto a se stessa, sia valutando le cose una rispetto all'altra, che sia vicina e che sia lontana? Che cosa salverebbe, allora, la nostra vita? [357a] Non si tratterebbe forse di una data conoscenza? E non si tratterebbe di una conoscenza della misurazione, visto che si tratta di un'arte dell'eccesso e del difetto? E visto che si tratta dell'arte del dispari e del pari, potrebbe forse essere arte diversa dall'aritmetica?". Si direbbero d'accordo con noi, costoro, o no?». Anche Protagora fu dell'opinione che sarebbero stati d'accordo. «"E sia! Poiché la salvezza della nostra vita è risultata dipendere dalla corretta scelta del piacere e del dolore, della quantità maggiore e minore, [357b] del più grande e del più piccolo, del più lontano e del più vicino, non vi pare innanzi tutto che non può non essere un'abilità nel misurare, visto che si tratta di una ricerca dell'eccesso, del difetto e dell'uguaglianza di una cosa rispetto ad un altra?"». «Per forza». «"E visto che si tratta di un'abilità nel misurare, deve per forza trattarsi di un'arte e di una conoscenza"». «Si

diranno d'accordo». «"Di quale arte e di quale conoscenza si tratti, vedremo un'altra volta. Ma che si tratti di una conoscenza è quanto basta per la dimostrazione che io e Protagora [357c] dobbiamo darvi circa le cose che ci domandaste. Ci avete posto questa domanda, se ricordate, quando noi due sostenemmo di comune accordo che non esiste nulla di più potente della conoscenza, e che essa sempre prevale, ovunque sia presente, sia sul piacere sia su tutte le altre passioni. Ebbene, voi affermaste che spesso il piacere prevale anche sull'uomo che ha conoscenza, e, dato che non vi demmo ragione, dopo questo ci chiedeste: "Protagora e Socrate, se questo che ci succede non è l'essere vinti dal piacere, di che si tratta, allora, e cosa dite che sia? [357d] Ditecelo!". Se allora vi avessimo subito risposto: "Ignoranza", ci avreste riso in faccia. Ora, invece, se rideste di noi, ridereste anche di voi stessi, poiché anche voi avete ammesso che chi sbaglia nella scelta dei piaceri e dei dolori (cioè dei beni e dei mali), sbaglia per difetto di conoscenza; e non solo di conoscenza in generale, ma di quella conoscenza che, ancor prima, avete riconosciuto come conoscenza della misurazione. E l'azione errata [357e] commessa per difetto di conoscenza, sapete anche voi che si commette per ignoranza. Sicché, in questo consiste l'essere succubi del piacere: nella somma ignoranza, male di cui il nostro Protagora dice di essere medico, e così anche Prodico e Ippia. Ma voi, convinti che si tratti di altro dall'ignoranza, non andate e non mandate i vostri figli da quelli che insegnano queste cose, dai sofisti qui presenti, nella convinzione che esse non si possano insegnare: poiché vi preme il denaro e non lo volete spendere con costoro, riuscite male e nella vita privata e in quella pubblica".

[358a] Questa è la risposta che noi daremmo alla gente. Quanto a voi, Prodico e Ippia, perché anche voi dovete prendere parte alla discussione, insieme a Protagora vi

domando se vi pare che le cose che dico siano vere o false». Tutti furono del parere che ciò che si era detto fosse fin troppo vero. «Allora», dissi, «ammettete che il piacere sia bene, e il dolore sia male. E scongiuro il nostro Prodico di risparmiarci la sua distinzione dei termini: sia che tu dica piacere, sia che tu dica divertimento, sia che tu dica godimento, sia che tu lo chiami prendendo il nome da dove ti pare e come ti fa piacere [358b] chiamarlo, caro Prodico, rispondimi sulla cosa che mi preme sapere». Ridendo, Prodico si disse d'accordo, e gli altri con lui. «Ebbene, gente», dissi, «che ne dite di questo? Tutte le azioni che mirano a questo scopo, ossia a vivere senza dolore e piacevolmente, non sono forse belle? E l'azione bella non è forse anche buona e utile?». Ne convennero. «E allora», dissi, «se il piacere si identifica col bene, nessuno che sa o crede di sapere che altre cose sono migliori [358c] di quelle che fa, e che è in suo potere farle, continua tuttavia a fare queste, pur potendo farne di migliori. E l'essere succubi di se stessi non è altro che ignoranza, mentre il sapersi dominare non è altro che sapienza». Tutti ne convennero. «Ebbene, non dite forse che l'ignoranza consiste proprio in una cosa del genere, nell'avere una falsa opinione e nell'ingannarsi sulle cose di grande valore?». Anche su questo furono tutti d'accordo. «E non è forse vero», dissi, «che nessuno di sua volontà mira al male o a ciò che considera male, e [358d] che non è, a quanto pare, nella natura umana tendere volontariamente a ciò che si considera male invece che al bene; e che, quando si fosse costretti a scegliere fra due mali, nessuno sceglierà il male maggiore, se gli sarà possibile scegliere il minore?». Tutto ciò incontrò unanime consenso. «Ora», dissi, «c'è qualcosa che chiamate timore e paura? È forse la stessa cosa che intendo io? Parlo con te, Prodico! Intendo una sorta di aspettazione del male, che la chiamiate paura o la chiamiate timore». A Protagora e a Ippia parve che timore e paura consistessero

proprio in questo, [358e] mentre Prodico era del parere che in questo consistesse il timore, ma non la paura. «Non ha nessuna importanza», dissi, «Prodico. Ciò che conta, piuttosto, è questo: se sono vere le precedenti affermazioni, ci sarà forse qualcuno che di sua volontà muoverà verso ciò di cui ha timore, pur essendogli possibile evitarlo? Non è forse impossibile, tenendo conto di quello che abbiamo prima convenuto? Si è convenuto, infatti, che le cose di cui uno ha timore sono da lui considerate mali; e che nessuno di sua volontà prende di mira o sceglie le cose che considera mali». Anche su questo [359a] furono tutti d'accordo. «Gettate queste fondamenta, o Prodico e Ippia», dissi, «il nostro Protagora difenda, di fronte a noi, le sue precedenti risposte, provando che sono corrette. Non le risposte che diede proprio all'inizio della discussione: allora, infatti, sostenne che, essendo cinque le parti della virtù, nessuna di esse è uguale all'altra, e che ciascuna ha una sua particolare funzione. Ma non è questa la risposta a cui mi riferisco, bensì alla sua affermazione successiva. Poco dopo, infatti, dichiarò che quattro di queste parti sono abbastanza simili [359b] tra loro, ma che una, il coraggio, è molto diversa dalle altre, e che io avrei potuto capirlo da questa prova: "Troverai, Socrate, molti uomini che sono sommamente empi, ingiusti, dissoluti e ignoranti, eppure dotati di grande coraggio. E da questo capirai che il coraggio è molto diverso dalle altre parti della virtù". E già allora, subito, rimasi molto stupito di quella risposta, ma ora che ho esaminato con voi la questione, ne sono ancora più stupito. Gli chiesi, allora, se definisse i coraggiosi "audaci", e mi rispose: "E [359c] intrepidi, anche". Ricordi, Protagora, di avermi dato questa risposta?». Lo ammise. «E dimmi», continuai, «verso che cosa tu dici che i coraggiosi sono intrepidi? Verso le stesse cose a cui lo sono i vili?». Disse di no. «Verso altre cose, allora!». «Sì», rispose. «E non accade forse che i vili affrontino imprese sicure, e i

coraggiosi, invece, imprese rischiose?» «Così dice la gente, Socrate!». «Quello che dici», dissi, «è vero, ma non era questa [359d] la mia domanda, bensì che cosa sia, a tuo giudizio, ciò verso cui i coraggiosi sono intrepidi. Sono intrepidi verso le imprese rischiose, pur considerandole rischiose, o verso quelle imprese che rischiose non sono?» «Ma questo», rispose, «nei ragionamenti che hai appena fatto si è dimostrato impossibile!». «Anche in questo», dissi, «dici il vero. Sicché, se la dimostrazione è corretta, nessuno affronta imprese che considera rischiose, visto che l'essere succubi di se stessi si è scoperto essere ignoranza». Lo ammise. «Ma tutti, invece, vili e coraggiosi, affrontano le imprese sicure, e, almeno in questo, vili e coraggiosi [359e] affrontano le stesse imprese». «Però, Socrate», rispose, «è del tutto opposto ciò che affrontano i vili rispetto a ciò che affrontano i coraggiosi: per esempio alla guerra, questi vogliono andare, e quelli non vogliono». «E andare alla guerra», domandai, «è un'azione bella o brutta?» «Bella», rispose. «E se è vero che è bella», dissi, «è anche buona: così abbiamo convenuto nei precedenti ragionamenti». «È vero quello che dici, e io sono sempre della stessa opinione». «Bene!», dissi. [360a] «Ma chi sono, secondo te, coloro che non vogliono andare alla guerra, benché essa sia un'azione bella e buona?» «I vili», rispose. «E se è bella e buona», chiesi, «non è forse anche piacevole?» «Almeno così si è stabilito», rispose. «E i vili non vogliono affrontare ciò che è più bello, più buono e più piacevole, nella consapevolezza che è tale?» «Ma anche in questo caso, se ammettiamo ciò», rispose, «mandiamo in malora quello che abbiamo prima convenuto!». «E che dire del coraggioso? Non affronta forse ciò che è più bello, più buono e più piacevole?» «Bisogna ammetterlo!», rispose. «In generale, allora, i coraggiosi, [360b] quando hanno paura, non hanno brutte paure, né, quando sono audaci, hanno brutte audacie». «È vero», disse.

«E se queste non sono brutte, non sono forse belle?». Lo ammise. «E se sono belle, sono anche buone?» «Sì». «E, al contrario, i vili, gli audaci e i pazzi, non hanno forse brutte paure e brutte audacie?». Lo ammise. «E sono audaci in cose brutte e cattive per altra ragione che non sia per incoscienza e per ignoranza?» «Così stanno le cose», [360c] rispose. «E allora? Quello per cui i vili sono vili, lo chiami viltà o coraggio?» «Lo chiamo viltà», disse. «Ma i vili non risultarono essere tali a causa della loro ignoranza delle cose che incutono timore?» «Certo», disse. «È allora a causa di questa ignoranza che sono vili?». Lo ammise. «Ma non hai già ammesso che ciò per cui sono vili è la viltà?». Disse di sì. «E, allora, l'ignoranza delle cose temibili e delle cose non temibili non risulta identificarsi con la viltà?». Annuì. «Ma il contrario della viltà [360d] è il coraggio», dissi. Consentì. «E la conoscenza delle cose temibili e delle cose non temibili non è forse contraria all'ignoranza di esse?». Anche qui fece cenno di sì. «E l'ignoranza di queste cose non è la viltà?». Qui annuì piuttosto a malincuore. «La conoscenza delle cose temibili e delle cose non temibili non è allora il coraggio, essendo contraria all'ignoranza di esse?».

Qui non volle più nemmeno annuire e restò in silenzio. Ed io: «Che c'è, Protagora: non rispondi né sì né no alla mia domanda?» «Continua da solo», disse. «Sì», dissi, «ma dopo averti fatto [360e] ancora una sola domanda, se cioè sei ancora del parere, come al principio della discussione, che esistano uomini in sommo grado ignoranti, eppure coraggiosissimi». «Ho l'impressione, o Socrate», rispose, «che tu ti accanisca a farmi rispondere. E allora ti faccio un favore e ti rispondo che, da quanto s'è convenuto, mi risulta che questo sia impossibile».

«Ma io», dissi, «non ti faccio tutte queste domande con altro scopo che quello di indagare come stiano le cose a proposito della virtù e che cosa mai sia in sé la virtù. So,

infatti, che, fatta luce su questo punto, [361a] si chiarirebbe anche la questione su cui tu ed io abbiamo fatto ciascuno un gran parlare, io sostenendo che la virtù non è insegnabile, tu, invece, che è insegnabile. E sono convinto che l'esito dei nostri discorsi di poco fa, se potesse prendere aspetto umano, ci accuserebbe e si farebbe beffe di noi; e, se potesse parlare, immagino ci direbbe: "Siete ben strani, Socrate e Protagora: tu, Socrate, che nei tuoi ragionamenti di prima sostenevi che la virtù non è insegnabile, ora ti impegni [361b] a sostenere la tesi opposta, tentando di dimostrare che tutti i beni, giustizia, temperanza e coraggio, sono conoscenza, che è il modo migliore per far apparire insegnabile la virtù. Perché se la virtù fosse altro dalla conoscenza, come Protagora tenta di dimostrare, sarebbe evidente che non si può insegnare. Ma se ora risultasse essere interamente costituita da conoscenza, come tu, Socrate, ti affanni a provare, sarebbe ben strano che non potesse essere insegnata. Protagora, dal canto suo, che partiva dal presupposto che essa fosse insegnabile, ora, al contrario, pare ansioso [361c] di dimostrare che essa è tutto fuorché conoscenza; e, se così fosse, non risulterebbe affatto insegnabile". Ebbene, Protagora, vedendo tutto questo in tremendo scompiglio, ho un gran desiderio che si faccia chiarezza in queste questioni, e vorrei che, dopo averle esaminate, arrivassimo a capire che cosa sia la virtù, e che poi, di nuovo, tornassimo ad esaminare, a proposito di essa, se sia insegnabile o non lo sia, perché non capiti che l'Epimeteo di cui si parlava, ingannandoci, non ci mandi fuori strada [361d] anche nella nostra indagine, come già ci ha trascurati nella distribuzione, stando al tuo racconto. A dire il vero, anche nel mito Prometeo mi è piaciuto più di Epimeteo, ed io, facendo tesoro del suo caso e cercando di essere previdente[83] in tutti gli aspetti della mia vita, mi occupo appunto di tutte queste questioni; e, se tu volessi, come ti dissi anche all'inizio, sarei ben contento di esaminarle con

te».

E Protagora: «Socrate, lodo il tuo zelo e la tua maniera di sviluppare il ragionamento. Non credo, neppure [361e] nel resto, di essere un cattivo uomo, ma penso di essere meno di ogni altro invidioso, visto che, anche di te, ho già detto a molti che, fra quelli in cui mi accade d'imbattermi, tu sei quello che io stimo di gran lunga di più, e in modo particolare rispetto ai tuoi coetanei. E dico, anzi, che non sarei affatto stupito se tu entrassi nel novero degli uomini illustri per sapienza. Ma di questo ne parleremo un'altra volta, quando vorrai. Ora è ormai tempo che mi metta a fare altre cose».

[362a] «Ma via», dissi, «così bisogna fare, se così a te pare. Anche per me, del resto, è già da un pezzo ora di andare dove dissi che dovevo andare, ma ero rimasto per fare un piacere al bel Callia».

Detto e udito ciò, ce ne andammo.

1. Alcibiade visse all'incirca fra il 450 e il 404 a.C., anno in cui, dietro istigazione dei Trenta Tiranni e dello spartano Lisandro, venne assassinato in Frigia, dove si era rifugiato presso il satrapo Farnabazo dopo una vita avventurosa, costellata di mutamenti di alleanze, viaggi, successi e rovesci di fortuna. Fu figlio di Clinia, ateniese, della ricca e potente famiglia degli Eupatridi, e di Dinomache, appartenente anch'essa ad un'illustre stirpe ateniese, quella degli Alcmeonidi. Quando il padre morì, nel 446 a.C., Alcibiade, che all'epoca aveva circa quattro anni, venne affidato alla tutela di Pericle (cfr. Platone, *Alcibiades* 118c), con cui era imparentato. Secondo quanto attesta Platone nei dialoghi, frequentò a lungo Socrate: si veda soprattutto il *Simposio* (215a-219e).

2. Cfr. Omero, *Ilias* XXIV 348; *Odyssea* X 279. La formula omerica «cui fiorisce la prima peluria, e la sua è la giovinezza più bella», da cui Platone prende gli elementi verbali senza citarla letteralmente, è riferita ad Ermes, che viene detto, nel primo caso, «simile ad un giovane principe», e, nel secondo, «simile ad un giovane eroe».

3. Alcibiade dovrebbe avere all'incirca 18 o 19 anni, se si suppone che l'azione del dialogo sia immaginata avvenire all'epoca del secondo viaggio di Protagora ad Atene, forse nel 432/31 a.C.

4. Cfr. Platone, *Symposium* 217a-219e: Alcibiade confessa di avere avuto una considerazione straordinaria del fiore della propria giovinezza e della propria bellezza e descrive i sentimenti che il fare sprezzante di Socrate agitava in lui: si sentiva rifiutato e tuttavia non sapeva privarsi della sua compagnia, e, dopo aver fallito con la propria avvenenza, si trovava privo di espedienti su come potesse conquistarlo.

5. Abdera è una città della Ionia, patria di Protagora, il cui nome verrà fatto fra poco. Di Abdera era anche Democrito.

6. Clinia, padre di Alcibiade (cfr. la nota 1), è menzionato da Erodoto, VIII17, per essersi fatto onore nella battaglia navale dell'Artemisio contro i Persiani. E in battaglia morì, a Cheronea nel 446 a.C., quando Alcibiade aveva circa quattro anni.

7. Protagora nacque verso gli inizi del V secolo ad Abdera. Come tutti i sofisti viaggiò molto e fra il 450 e il 444 a.C. soggiornò una prima volta ad Atene, dove ebbe da Pericle l'incarico di preparare la legislazione per la nuova colonia panellenica di Turi; il secondo viaggio ad Atene è forse da collocare fra il 432 e il 431 a.C., epoca in cui probabilmente si immagina che avvenga l'azione del dialogo; stando a quel che Platone dice (*Protagoras* 349a), egli fu il primo a farsi pagare un compenso in denaro in cambio del sapere o di quell'arte "politica" di cui si professava maestro. Il fondamento del suo pensiero, espresso nello scritto *La verità,* viene citato dallo stesso Platone, *Theaetetus* 166d: «ciascuno di noi, in realtà, è misura delle cose che sono e di quelle che non sono, ma c'è una grande differenza tra l'uno e l'altro, proprio per questo, perché per uno esistono e appaiono certe cose, per un altro esistono e appaiono cose differenti». Morì in naufragio nel 411 a.C., dopo aver lasciato Atene, dove era stato accusato di empietà per il suo libro *Sugli dèi.*

8. Personaggi altrimenti ignoti. Di Ippocrate figlio di Apollodoro sappiamo solo quello che di lui Platone dirà (316b-c) per bocca di Socrate: ateniese, discendente di un casato potente e ricco, di buone doti naturali e ambizioso, e disposto a pagare qualsiasi prezzo purché Protagora gli trasmetta la propria sapienza. Sappiamo inoltre che all'epoca del primo soggiorno ad Atene di Protagora, fra il 450 e il 444 a.C., Ippocrate era, o si immagina che fosse, ancora un fanciullo (cfr. 310e).

9. Enoè era il nome di due demi attici, uno a nord e uno a nord-ovest di Atene. Qui si tratta più probabilmente del secondo, essendo di lì più facile raggiungere la Beozia, probabile meta di uno schiavo in fuga.

10. Sul tema dei sofisti "venditori" del loro sapere, cfr. 313c sgg. e 328b-c.

11. Il primo viaggio di Protagora ad Atene è collocato intorno al 450-444 a.C.

12. Callia era uno dei più ricchi ateniesi, prima di dissipare il suo patrimonio col suo mecenatismo. La sua casa era albergo per i sofisti di passaggio, di cui egli era fanatico ammiratore. Cfr. la nota 66.

13. Ippocrate di Cos visse fra il 460 e il 370 a.C. circa. Discendeva dalla corporazione medica degli Asclepiadi di Cos. Sotto il suo nome è stata tramandata una raccolta di scritti medici in dialetto ionico, il *Corpus Hippocraticum.*

14. Policleto, nativo di Sicione ma chiamato argivo perché capo della scuola di

scultura di Argo, visse ed operò nella seconda metà del V secolo. Ritraeva di preferenza giovani atleti, fra cui il Doriforo, il Diadumeno, l'Amazzone, ricostruendo il corpo umano sulla base di proporzioni matematico-geometriche che egli stesso fissò nel suo scritto sulla scultura, *Il canone.*

15. Il più celebre scultore greco. Operò intorno alla metà del V secolo, e fu amico di Pericle che gli commissionò le sculture per il Partenone, fra cui la statua crisoelefantina di Atena Parthenos, che nel 448 venne collocata nella cella grande del tempio. Nel 442 venne accusato dagli Ateniesi di essersi appropriato di una parte dell'oro destinato alla statua di Atena, e morì in carcere nel 431, vittima, come del resto anche Protagora e Anassagora, degli avversari politici di Pericle, che per colpire costui miravano a quelli della sua cerchia. Nel *Menone* (91d), per dare un'idea esagerata dei guadagni che Protagora traeva dall'arte sofistica, Platone fa dire a Socrate che Protagora, da solo, ha guadagnato più denaro da questa sapienza che non Fidia ed altri dieci scultori insieme.

16. Nel *Sofista* (223c-224e), Platone dimostra come l'«arte sofistica» si possa a ragione definire come il mestiere di chi compra e costruisce cognizioni e le scambia, da città a città, con denaro, traendo di che vivere da questa attività, e come questo ci autorizzi a chiamare mercante chi faccia di questo commercio il suo mestiere.

17. Ippia di Elide visse verso la fine del V secolo. Platone lo ritrae come un erudito che non perde occasione di sfoggiare il suo sapere enciclopedico (347a-b), e, facendolo zittire da Alcibiade, lascia intendere di non tenere in grande considerazione le sue disquisizioni. Vedi anche l'allusione di Protagora al tipo di insegnamento impartito da Ippia e dagli altri sofisti in 318e. Viaggiò molto ed ebbe un'intensa attività di poligrafo, letterato ed erudito. Platone lo rappresenta vanitoso e avido (cfr. *Hippias maior* 282d-e), presuntuoso esegeta di Omero (cfr. *Hippias minor* 364b-365c), e capace di fare di tutto. Sul paragone a Eracle, cfr. la nota 25.

18. Prodico di Ceo nacque fra il 470 e il 460 a.C. Fu ambasciatore in molte città, fra cui Atene, dove ottenne grande successo con le sue lezioni e, pare, ricavò favolose ricchezze (cfr. Platone, *Hippias maior* 282b-c). Scrisse le Ὧραι, che probabilmente contenevano l'apologo di Eracle al bivio (riferito da Senofonte, *Memorabilia* II1,20-34) sul tema moralistico delle due vie, la via della Mollezza, piana e piacevole, e la via della Virtù, segnata dal lavoro e dalla fatica (cfr. Esiodo, *Opera et dies* 286-92), e un trattato *Sull'esattezza delle parole.* Verrà rappresentato come un accanito censore dell'uso lessicale, che si fa scrupolo di precisare, ad ogni parola, il suo esatto significato (337a-c), e non resta per nulla soddisfatto da definizioni generali (358a). Socrate lo chiamerà ironicamente suo maestro (341a), e prenderà in giro il suo modo puntiglioso di fare sottilissime distinzioni semantiche, raccontando come Prodico lo rimproverava di usare a sproposito le parole (341a-b), e servendosi di lui per una assurda interpretazione della parola «difficile» in Simonide di Ceo, prontamente smascherata da Protagora (341b-d).

19. Paralo era fratello uterino di Callia. La madre di Callia, dopo essersi divisa da Ipponico, aveva sposato in seconde nozze Pericle, da cui ebbe i figli Paralo e Santippo, morti nella peste del 429 a.C. Il fatto che Platone faccia figurare questi

due personaggi fra gli ospiti di Callia in occasione del soggiorno ateniese di Protagora lascia intendere che l'azione del dialogo era immaginata avvenire prima del 429 a.C., e che probabilmente va collocata nel 432/431 a.C., piuttosto che nel 423/422 a.C.

20. Carmide figlio di Glaucone era zio materno di Platone. Con il cugino Crizia aveva fatto parte dei Trenta tiranni edv era morto nella battaglia di Munichia nel 403 a.C., nello scontro fra aristocratici e democratici. È il principale interlocutore nel dialogo omonimo.

21. Santippo era fratello di Paralo e fratello uterino di Callia (cfr. la nota 19).

22. Filippide figlio di Filomelo è un personaggio ignoto da altre fonti. L'unica informazione è questa che ci viene data da Platone, ossia che anch'egli era discepolo di Protagora.

23. Antimero di Mende è un personaggio altrimenti sconosciuto. Ambiva a diventare sofista di mestiere, secondo quanto ci viene detto qui da Platone.

24. Orfeo, mitico poeta della Tracia, figlio, secondo la leggenda, di Apollo e della Musa Calliope, col suo canto ammaliava e trascinava uomini, animali, piante e pietre. Nello *Ione* (533d sgg.) Socrate chiarisce al rapsodo Ione l'origine divina della forza della poesia: la Musa rende i poeti ispirati, e attraverso questi ispirati si crea una lunga catena di altri che sono invasati dal dio; così i poeti poetano o i rapsodi dicono belle cose intorno ai poeti non per arte o per conoscenza, ma per una forza divina che li possiede e che toglie loro il senno. Attraverso questo parallelo Platone intende dire che anche l'arte della persuasione di Protagora seduce le anime, e le trascina per effetto di incantesimo, privandole di senno.

25. Omero, *Odyssea* XI 601. La formula «e dopo di lui conobbi» è usata da Omero per legare, nell'evocazione dei morti di Odisseo, l'apparizione di un'ombra all'altra: dopo Sisifo, che appare penare nell'inutile fatica di spingere un masso sulla cima di un colle, e rotolare ogni volta al piano senza poterla raggiungere, Odisseo riconosce l'ombra di Eracle. Platone, usando come nesso fra un personaggio e l'altro questa formula omerica in questa forma (la stessa formula si trova, scomposta, anche in Odyssea XI 572), evidentemente vuole stabilire un parallelo fra Protagora e Sisifo e fra Ippia ed Eracle, suggerendo così le caratteristiche che li accomunerebbero: la presunzione di Protagora e di Sisifo (cfr. 348e-349a, sulla fiducia che Protagora ha in se stesso), e la pretesa di onniscienza e di saper fare e parlare di tutto di Ippia di Elide, paragonata alla sconfinata forza di Eracle (su Ippia, cfr. la nota 17).

26. Erissimaco, come il padre Acumeno, fu un celebre medico. Figura come interlocutore nel *Simposio* (185d), ed è nominato, insieme al padre Acumeno in *Phaedrus* 268a.

27. Fedro del demo di Mirrinunte è il personaggio protagonista dell'omonimo dialogo. Nel *Fedro* (227a), egli si dice amico del medico Acumeno, e annuncia di voler andare a passeggiare per le strade all'aperto perché così gli ha consigliato Acumeno. Compare anche nel *Simposio* (l76d sgg.), dove dice di esser solito dare retta, in fatto di medicina, a Erissimaco figlio di Acumeno, e 178a sgg., dove pronuncia un elogio di Eros.

28. Androne di Androzione è menzionato anche nel *Gorgia* (487c), come uno dei tre «compagni di sapienza» di Callicle. Prese parte alla rivolta oligarchica del 411 a.C.

29. Cfr. Omero, *Odyssea* XI 583 sgg. Il verso omerico è: «e anche Tantalo vidi, che pene atroci pativa»: Tantalo è ritto in piedi in uno stagno, assetato, e non può bere di quell'acqua, che sparisce, inghiottita, appena egli si piega per prenderne; e, sulla sua testa, alberi piegano i loro rami carichi di frutti, ma il vento li alza appena Tantalo si allunga per prenderne.

30. Su Prodico di Ceo, cfr. la nota 18.

31. Pausania del Ceramico è un retore. Nel *Simposio* (180c sgg.), dopo l'elogio di Eros pronunciato da Fedro, Platone gli fa esprimere alcune delle idee all'epoca in voga sulla questione d'amore: distinzione fra Eros celeste ed Eros volgare; solo l'Eros celeste è degno di essere elogiato, ecc.

32. Agatone fu un poeta tragico, di cui si sono conservati solo pochi frammenti. Nacque intorno al 447 a.C. In casa sua, per festeggiare la vittoria ottenuta con la sua prima tragedia nelle Lenee del 416 a.C., si svolge l'azione del *Simposio.* In questo dialogo (193b-c) compare un'altra allusione all'amicizia intima fra Agatone e Pausania.

33. Adimanto figlio di Cepide non è noto da altre fonti. Quanto ad Adimanto figlio di Leucolofide, sappiamo da Senofonte, *Historia Graeca* 14, 21; II1, 30, che fu stratego alla battaglia di Egospotami, e insieme con gli altri strateghi fu processato dagli Ateniesi per tradimento.

34. Su Alcibiade, cfr. la nota 1.

35. Crizia figlio di Callescro, di famiglia aristocratica, era cugino di Perictione, madre di Platone. Divenne capo dei Trenta tiranni, e col cugino Carmide, zio di Platone (cfr. la nota 20), morì nella battaglia di Munichia nel 403 a.C., combattendo contro i democratici insorti. Scrisse opere in versi e in prosa. In Filostrato, *Vitae sophistarum* 116, si legge di Crizia che egli parteggiò per gli Spartani, minacciando guerra da parte degli Spartani a chi avesse dato asilo a coloro che egli aveva esiliato da Atene, e collaborando con gli Spartani nel disegno di fare dell'Attica terra da pascolo per le pecore. Il celebre opuscolo antidemocratico Ἀθηναίων πολιτεία, a noi pervenuto come appartenente alle opere di Senofonte, ma certamente non scritto da lui, potrebbe essere opera di Crizia.

36. Nell'interpretazione di Protagora, il "sofista" è colui che sa rendere gli uomini migliori. Omero, dunque, facendo dei suoi eroi esempi di virtù, avrebbe i requisiti per essere definito sofista, nel senso appunto di "colui che educa alla virtù".

37. Nelle *Opere e i giorni* anche Esiodo dava precetti di vita morale, servendosi dunque, a giudizio di Protagora, della poesia come paravento per mascherare il vero scopo che gli stava a cuore, vale a dire educare alla virtù, e quindi praticare l'arte sofistica nel senso in cui Protagora l'intendeva.

38. Simonide di Ceo nacque intorno alla metà del V secolo. Fu poeta corale, di inni, canzoni conviviali (scolia), canti funebri, epitafi, elegie, ma soprattutto di epinici, e trascorse la maggior parte della sua vita alla corte di tiranni: presso

Ipparco ad Atene, presso gli Scopadi in Tessaglia, presso gli Alevadi a Larissa e alla corte di Ierone di Siracusa. In Diodoro Siculo, XI11, 4-12, 1, ci è conservato un frammento dell'epitafio di Simonide per i caduti spartani alle Termopili. Il tema della virtù, di come essa sia accessibile a pochi, e di come sia impossibile trovare un uomo senza difetto, è ricorrente nella sua opera. Anch'egli, dunque, è "sofista" nel senso che intende Protagora ("maestro di virtù"). Più avanti, su invito di Protagora (339a sgg.), verrà analizzato il suo celebre carme *A Scopa.*

39. Su Orfeo, cfr. la nota 24.

40. Museo, mitico discepolo di Orfeo, autore, secondo la tradizione, di poemi cosmogonici e di inni sacri.

41. Icco di Taranto fu un famoso atleta, vincitore della gara del pentathlon ad Olimpia nel 470 a.C. Platone lo cita *(Leges* VIII 840a) affermando che egli, in vista delle gare, per amore della vittoria, sapeva rinunciare ai piaceri del sesso, e che sue erano la virtù della temperanza e del coraggio. Anche la ginnastica contribuiva alla paideia (cfr. *Protagoras* 312b), l'educazione spirituale del giovane di buone speranze, e dal momento che anch'essa educava alla virtù senza professarlo apertamente, Protagora la considera "arte sofistica" camuffata.

42. Erodico, nativo di Megara, era detto di Selimbria per essersi trasferito a Selimbria. Lasciata l'atletica, fu maestro di ginnastica. È nominato nella *Repubblica* (III 406a-b), dove si racconta che, colpito da una malattia mortale, lasciò ogni altro interesse per seguire attimo per attimo il decorso della malattia, senza essere capace di guarirsi, e che così, vivendo solo per curarsi, tirò per le lunghe la sua morte. Imprigionato nella sua "dieta", si tormentava se anche di poco deviava da essa, e giunse ad un'età avanzata grazie alla moderna terapia di associare la ginnastica alla medicina. E qui il caso di Erodico è citato in polemica contro il malcostume dei ricchi di curarsi con diete prolungate, prendendosi il lusso di giacere a letto e diventando così un peso per la società, e precisando che ciò non ha nulla ha che fare con l'arte medica di Asclepio.

43. Agatocle fu maestro di musica di Damone (cfr. *Laches* 180c-d) che a sua volta fu maestro di Pericle (cfr. *Alcibiades* 118c). Il suo discepolo viene citato nella *Repubblica* (IV 424c),aproposito dellanecessitàdi mantenere immutata l'educazione musicale, e di non introdurre nuovi generi musicali, perché tale innovazione scuoterebbe i fondamenti su cui poggia la costituzione dello Stato. Nella *Repubblica* (III 400b-e), Socrate si richiama all'autorità di Damone per giudicare quali siano i ritmi che traducono la volgarità, la violenza, la pazzia e ogni altro difetto, e quali siano invece i ritmi che traducono le virtù opposte. È dunque chiara la ragione per cui Protagora chiama "sofista" il suo maestro.

44. Pitoclide di Ceo è citato, con Damone, come maestro di musica di Pericle, nell'*Alcibiade secondo* (118c).

45. Zeusippo di Eraclea è il famoso pittore del V secolo a.C., citato con il nome di Zeusi anche nel *Gorgia* (453c-d), come pittore di figure vive. Cfr. Aristotele, *Poetica* 1461b 13.

46. Ortagora di Tebe fu un celebre flautista, maestro di flauto di Epaminonda.

47. Letteralmente εὐβουλία significa ‘capacità di consigliarsi bene’, ‘di prendere giuste decisioni’.

48. Il Consiglio, il più importante organo politico di Atene, era composto di cinquecento membri, cinquanta per ognuna delle dieci tribù. Era presieduto, a turno, dai cinquanta membri di una delle dieci tribù, per un uguale periodo di tempo di 35/36 giorni, secondo un ordine stabilito a sorte. Questi cinquanta membri, per il periodo che presiedevano il Consiglio, si chiamavano Pritani, e Pritania era la carica che essi ricoprivano. Gli arcieri di cui si parla erano guardie al servizio dei Pritani.

49. Si tratta di Paralo e Santippo; cfr. la nota 19. Nell’*Alcibiade secondo* (118d-e) Socrate chiede ad Alcibiade chi sia stato reso saggio da Pericle, a partire dai suoi due figli, e Alcibiade, cogliendo l’allusione, risponde lasciando intendere che Paralo e Santippo erano considerati due sciocchi.

50. Clinia era fratello minore di Alcibiade, affidato anch’egli, dopo la morte del padre Clinia, alla tutela di Pericle. Nell’*Alcibiade secondo* (118e), Alcibiade chiama il fratello «pazzo», e fa capire che neppure a costui Pericle seppe trasmettere la propria sapienza.

51. Il nome Arifrone significa ‘molto saggio’; fu il nome del nonno e del fratello di Pericle.

52. Nel mito Prometeo è un gigante figlio di Giapeto e dell’oceanina Climene. In Esiodo, *Theogonia* 507 sgg., è detto versatile e astuto. Ingannò Zeus una prima volta, quando, in occasione di una contesa fra il re dell’Olimpo e i mortali, spartì un bue con arte ingannevole, nascondendo le carni e le interiora in una pelle, nel ventre del bue, camuffando le ossa nel grasso, e invitando Zeus a scegliere. Questi, per vendetta, punì Prometeo legandolo ad una colonna e mandando un’aquila a mangiargli il fegato (cfr. il *Prometeo* eschileo), e tolse ai mortali il fuoco. Prometeo venne liberato da Eracle, e tornò ad ingannare Zeus rubando il fuoco e facendone dono agli uomini. La caratteristica di Prometeo è quella di «contendere contro i disegni di Zeus» (cfr. v. 534). Nelle *Opere e i giorni* (vv. 42-57), Esiodo dice che, se Prometeo non avesse violato il divieto di Zeus, rubandogli il fuoco, l’uomo non sarebbe condannato al lavoro e potrebbe senza fatica raccogliere in un solo giorno di che vivere un anno. Il nome Prometeo significa ‘colui che pensa prima’, il ‘previdente’. Il fratello Epimeteo (‘colui che pensa dopo’, ‘l’imprevidente’), già in *Theogonia* 511-13, è detto «malaccorto», per aver accolto in casa il malefico dono di Zeus, Pandora. Si accorse del malanno che aveva, solo dopo averlo accettato (cfr. *Opera et dies* 83-89). Il mito costruito da Platone si incentra sul dono del fuoco e della competenza artigiana, sugli effetti che questo dono ebbe, e, soprattutto, sugli effetti che questo dono non ebbe: non bastò a rendere gli uomini capaci di vita associata, e per questo fu necessaria l’arte politica.

53. Ferecrate era un poeta comico ateniese, contemporaneo di Aristofane. La sua commedia *I selvaggi,* a cui qui si allude, doveva essere la satira della teoria di qualche sofista, allora in voga, che sosteneva la superiorità dello stato di natura rispetto allo stato di diritto. I misantropi di cui si parla, disgustati dalla vita civile, si rifugiarono fra gente selvaggia che fece loro rimpiangere la vita nella società e nelle

leggi. La commedia venne rappresentata nel 421/420 a.C., e se si colloca l'azione del *Protagora* nel 432/31 a.C., bisogna considerare questa citazione un anacronismo. D'altra parte, se si immagina che il dialogo avesse luogo nel 423/422 a.C., risulta anacronistica la presenza dei figli di Pericle, Paralo e Santippo, morti nella peste del 429 a.C. (cfr. la nota 19).

54. Il Leneo era il 'recinto del torchio' presso l'Acropoli di Atene, la piazza dove, nel mese di Leneone (dal 15 gennaio dal 15 febbraio), si celebravano le Lenee, feste in onore di Dioniso Leneo ('protettore del torchio'), con rappresentazioni teatrali.

55. Euribate e Frinonda erano due proverbiali malfattori (cfr. Aristofane, *Thesmoforiazusae* 861).

56. Su Policleto, cfr. la nota 14.

57. Su Paralo e Santippo, cfr. la nota 19.

58. Per questa polemica di Platone verso la scrittura – più precisamente: la scrittura filosofica – e il privilegio da lui riconosciuto allo sviluppo della dialettica orale, cfr. *Phaedrus* 274b-278e.

59. Crisone di Imera era un famoso atleta, citato, con Icco di Taranto e altri atleti, nelle *Leggi* (VIII 840a-b; cfr. la nota 41), come esempio di temperanza nell'astenersi dai piaceri sessuali per amore di una vittoria. Vinse gare di corsa alle Olimpiadi del 448, 444, e 440 a.C.

60. Il dolicodromo è l'atleta che gareggia in una corsa di resistenza, che consisteva nel percorrere dodici diauli, vale a dire dodici volte la doppia lunghezza dello stadio, dal traguardo alla meta e, di ritorno, dalla meta al traguardo (cfr. Platone, *Leges* VII 822a; VIII 833b).

61. In greco ἡμεροδρόμος era un corriere che doveva percorrere in un giorno grandi distanze.

62. Su Alcibiade e il suo atteggiamento verso Socrate, cfr. le note 1-4.

63. Su Crizia, cfr. la nota 35.

64. Su Prodico, e le sue ricerche di sinonimica, cfr. la nota 18.

65. Su Ippia e sulla sua "sapienza", cfr. la nota 17.

66. Il Pritaneo in antico era la sede dei Pritani (cfr. la nota 48): un edificio pubblico ai piedi dell'Acropoli, dove venivano mantenuti a spese pubbliche i cittadini da cui lo Stato aveva ricevuto particolari benefici, atleti che con le loro vittorie avevano portato lustro alla città, e certi ospiti illustri. In Platone, *Apologia Socratis* 36d, Socrate sostiene di essere benefattore della città, e di meritare, per questo e per la propria povertà, di essere nutrito a spese pubbliche nel Pritaneo. In questa similitudine messa in bocca ad Ippia, potrebbe esserci, oltre al senso apparente (l'enfatico elogio che Ippia fa della città di Atene e della casa di Callia), il doppio senso comico che fa apparire Atene come il Paese della Cuccagna dei sofisti, e la casa di Callia come l'albergo dove questi "benefattori" alloggiano e pasteggiano a spese del padrone. Del resto, sulla generosità e sul mecenatismo di Callia si è già ironizzato sopra (cfr. 315d), dove si diceva che Callia, per far posto ai sofisti, aveva sgombrato persino la dispensa. Su Callia, cfr. la nota 12.

67. Su Simonide, cfr. la nota 38.

68. Scopa figlio di Creonte era tiranno di Crannone in Tessaglia. Simonide fu accolto alla corte degli Scopadi dopo l'assassinio di Ipparco, suo protettore ad Atene, nel 514 a.C.

69. Si tratta del carme *A Scopa,* fr. 542 Page.

70. Pittaco di Mitilene visse tra la fine del VII e l'inizio del VI secolo. È tradizionalmente annoverato fra i Sette Saggi.

71. Cfr. Omero, *Ilias* XXI 308. Lo Scamandro, adirato con Achille perché massacra i Troiani in fuga nelle sue correnti e le riempie di cadaveri, cerca di travolgere l'eroe con la piena delle sue acque; ma Achille, soccorso da Atena, rimonta la corrente, che non riesce più a trattenerlo. Lo Scamandro allora chiama in aiuto il fratello Simoenta, perché presto Achille espugnerà la rocca di Priamo. Socrate vuole impedire che Protagora/Achille espugni Simonide/roccaforte della sapienza morale.

72. La citazione riprende Esiodo, *Opera et dies* 289-92, variandone leggermente la sintassi (dal discorso diretto è volta al discorso indiretto e qualche congiunzione è cambiata), sostituendo l'originale «immortali» con «dèi», e saltando parte del verso 290 e parte del verso 291, la frase che diceva: «lungo e ripido è il sentiero che porta ad essa, e aspro all'inizio».

73. Talete di Mileto, nato probabilmente intorno al 640 a.C., "filosofo", fu il primo a cercare nella natura, e non nella mitologia, un'apcr, ossia un'"origine" delle cose e un 'principio' che spiegasse il reale, e lo individuò nell'acqua. Su Talete circolavano aneddoti contraddittori, alcuni che lo presentano dedito alla vita contemplativa, come quello riportato da Platone *(Theaetetus* 174a), dove si dice che Talete, mentre studiava gli astri e guardava in alto, cadde in un pozzo, e quelli che lo presentano invece come uomo di grande senso pratico, capace di trarre lauti guadagni dal commercio. La tradizione gli attribuisce norme morali espresse in forma di brevi sentenze.

74. Su Pittaco di Mitilene, cfr. la nota 70.

75. Biante di Priene è citato con ammirazione da Eraclito di Efeso nel frammento 39 Diels-Kranz. Diogene Laerzio, 182-88, ha raccolto aneddoti sul suo conto e detti memorabili a lui attribuiti.

76. Solone fu "arconte" ad Atene nel 594/593 a.C., e legislatore grazie all'eccezionale potere che gli venne attribuito. Diventato arbitro in seguito a una guerra civile fra nobili e popolo, «liberò il popolo» ordinando la σεισάχθεια, cioè lo 'scuotimento dei debiti', e vietando i prestiti su pegno della persona, e stabilì una costituzione. In Aristotele, Ἀθεναίων πολιτεία 5-7, sono conservati frammenti di Solone. È celebre la sua elegia *Alle Muse,* ricca di temi esiodei, quali l'ineluttabilità della vendetta di Zeus, gli inutili affanni degli uomini e le loro vane speranze.

77. Di Cleobulo di Lindo si conservano aneddoti e detti memorabili in Diogene Laerzio, I 89-93 .

78. Nella lista dei Sette Saggi al posto di Misone di Chene di solito si trova Periandro di Corinto. Di Misone parla Diogene Laerzio, 1106-108.

79. Chilone di Sparta è anch'egli tradizionalmente annoverato fra i Sette Sapienti. Viene menzionato in Diogene Laerzio, I 68-73.

80. Cfr. Omero, *Ilias* X 224. A parlare così è Diomede, che si offre volontario ad entrare nel campo dei nemici per indagare che cosa i Troiani meditavano fra loro. Il piano degli Achei era quello di informarsi, di cercare di sapere, che è appunto il fine a cui mira la ricerca di Socrate.

81. Cfr. Omero, *Ilias* X 225. Il seguito in Omero è: «la mente tuttavia è più corta, il pensiero è più debole».

82. La pelta era uno scudo leggero. Arma tipica dei Traci, fu poi adottata da tutti i Greci.

83. Socrate gioca sul significato del nome Prometeo, che etimologicamente significa 'colui che pensa prima', il 'previdente'. Su Prometeo ed Epimeteo, cfr. la nota 52.

Socrate esige una definizione di "retorica", e dopo un breve tentativo di ottenerla dal discepolo di Gorgia, l'esperto di retorica Polo, rivolge allo stesso Gorgia le sue domande. Stabilito che la professione esercitata da Gorgia è quella di retore, ossia di maestro di arte oratoria, capace di rendere retori anche altri, Socrate cerca di sapere se la retorica, che rende gli uomini abili parlatori, sia anche in grado di rendere questi stessi uomini abili pensatori, ossia se questa abilità ad usare le parole si accompagni ad una qualche co-noscenza, e di quale conoscenza eventualmente si tratti.

La prima definizione fornita da Gorgia, di retorica come 'arte dei discorsi', non soddisfa Socrate, che la considera troppo generica e inadeguata per individuare la retorica nell'insieme delle arti che pure si occupano di discorsi. Le domande successive puntano quindi a una definizione sempre più circoscritta, spingendo Gorgia a restringere progressivamente il cerchio, fino a definire la retorica l'arte che si serve di discorsi per produrre persuasione «nei tribunali e nelle altre pubbliche adunanze», quando si tratta «del giusto e dell'ingiusto». Gorgia ammette che il tipo di persuasione esercitato dalla retorica non produce conoscenza, cioè non insegna nulla circa il giusto e l'ingiusto, ma si limita a indurre credenza.

Socrate domanda ora a Gorgia quale vantaggio si tragga dal farsi suoi discepoli e dall'imparare la retorica, aprendo così la questione del potere della retorica, che l'interlocutore è ben contento di illustrare. A suo dire, la retorica concentra in sé e tiene a sé sottomessi tutti gli altri poteri, e in ogni campo si

rivela superiore: non c'è argomento di cui il retore non sappia parlare in modo più persuasivo di qualsiasi specialista, e così, ad esempio, quando si tratta di medicina, il retore risulta più convincente dello stesso medico. Ma nell'entusiasmo di descrivere il mirabile potere della sua arte, Gorgia si lascia sfuggire un'affermazione, che in seguito offrirà a Socrate l'appiglio per accusarlo di contraddizione: la retorica, al pari di ogni altro strumento di contesa, va usata con giustizia, contro i nemici e gli aggressori e non contro gli amici, e, ad ogni modo, se il retore si serve di essa per scopi ingiusti, non va biasimato chi gli ha insegnato l'arte, ma chi ne approfitta scorrettamente.

Socrate quindi chiede a Gorgia di specificare in che senso egli intende che il retore, di qualsiasi argomento si tratti, è più persuasivo persino di chi, in quell'argomento, è competente, e lo costringe ad ammettere che tale per-suasione è efficace fra gente «che non sa», tra gente a sua volta incompetente: è dunque davanti ad una tale giuria che il retore appare miglior intenditore di chi è realmente intenditore. La persuasione esercitata dalla retorica è quindi fondata sull'illusione, sul «dare ad intendere» ciò che in realtà non è. Ma a Socrate preme soprattutto chiarire la posizione del retore di fronte ai concetti di giusto e di ingiusto, di bello e brutto, buono e cattivo, e domanda se anche in questo caso la condizione del retore sia quella di dare ad intendere di sapere pur non sapendone nulla. In particolare domanda a Gorgia come egli si comporti con chi intende imparare la retorica, se cioè insegni, oltre che l'abilità di persuadere la gente di conoscere il giusto e l'ingiusto meglio degli altri, anche l'effettiva conoscenza del giusto e dell'ingiusto, ossia la conoscenza dei principi morali. Gorgia risponde af-fermando la necessità, per chi entra in possesso di quest'arte, di possedere anche la conoscenza del giusto e dell'ingiusto, e con questa sua affermazione viene sorpreso da Socrate a contraddire quanto aveva prima dichiarato: infatti, se è vero che l'apprendimento della retorica è inseparabile dalla

conoscenza della giustizia, come potrebbe il retore essere ingiusto?

Il dialogo con Gorgia è qui interrotto dal brusco intervento di Polo, che accusa Socrate di condurre in modo sleale il ragionamento, e di aver indotto Gorgia a cadere in contraddizione. Su invito di Socrate, Polo si sostituisce allora a Gorgia come suo interlocutore e introduce, con una sua domanda, la definizione che Socrate stesso dà della retorica: la retorica non è un'arte, bensì una pratica empirica, e la si può chiamare lusinga, perché il suo fine è quello di produrre diletto e piacere, paragonabile come tale alla culinaria e all'arte di agghindare il corpo. Come la culinaria è la contraffazione «lusingatrice» della medicina, e l'arte di agghindarsi lo è della ginnastica, così la retorica sarebbe il surrogato lusinghiero della giustizia, e mentre la giustizia, la medicina e la ginnastica procurano benefici reali, la retorica, la culinaria e l'arte di agghindarsi, più piacevoli all'apparenza, sono fonte di benefici fittizi.

Su queste premesse, Socrate confuta il grande potere della retorica, dimo-strando che il retore ha, sì, il potere di ottenere ciò che gli pare, ma, sprovvisto com'è della conoscenza di ciò che sia di volta in volta il bene maggiore, e poiché ciò che gli pare un bene non coincide con il bene effettivo, non ha in realtà il potere di ottenere ciò che realmente è un bene per lui. A proposito di bene e di male, Socrate sostiene la tesi che il più grande dei mali consiste nel commettere ingiustizia, tesi che Polo tenta di confutare citando il caso dell'ingiusto, eppure felice Archelao di Macedonia. Questa mossa di Polo offre a Socrate lo spunto per un'importante affermazione di carattere metodologico: la confutazione dialettica, la sola ad avere valore ai fini della verità, è ben diversa da quella retorica che si pratica nei tribunali. Lì, infatti, una confutazione riesce con successo quando si chiamano a deporre molti testimoni, contro un avversario che ne sappia produrre uno solo o nessuno,

mentre la confutazione dialettica consiste nel portare l'avversario ad ammettere la giustezza delle proprie affermazioni.

La tesi iniziale di Polo è che commettere ingiustizia è male minore che su-birla, benché, interrogato da Socrate, riveli di considerla cosa più brutta. Facendo leva su questo residuo di ritegno morale, e dimostrando che bello e bene coincidono, Socrate spinge il suo interlocutore a ritrattare, facendogli ammettere che compiere ingiustizia è peggio che subirla. Da questo principio discende una serie di corollari: che il male più grande è commettere ingiustizia; che male ancora maggiore è non pagare per la colpa commessa e non scontare la giusta pena, rifiutando così di farsi curare dal peggiore dei mali, l'ingiustizia; che il primo dei beni è essere giusti. La felicità coincide dunque con la giustizia. E la retorica si rivela inutile per chi non intende compiere ingiustizia: bisogna ben guardarsi dal servirsene per difendersi da giuste accuse, sottraendosi così alla giustizia, che costituisce appunto il bene.

L'ultimo interlocutore di Socrate è Callicle, che rimprovera a Polo lo scrupolo morale che ha aperto il varco al "vittorioso" ragionamento di Socrate. Callicle si dichiara immune da pudori morali che gli impediscano di dire con franchezza quello che pensa: il giusto consiste nel naturale diritto del più forte di dominare e avere più degli altri, e la legge è un'invenzione dei più deboli per difendersi dai più capaci e tenerli sottomessi; il bello e il giusto secondo natura consistono nella capacità di appagare ogni desiderio e nel lasciare che le passioni crescano senza freno per godere poi nel soddisfarle; la felicità si identifica con la dissolutezza e la temperanza è la virtù degli inetti: il più grande dei mali è per Callicle l'incapacità di cavarsela nella vita e la condizione di chi è in balia degli altri e non sa difendersi dai pericoli che minacciano la vita del corpo.

La questione di che cosa significhi «salvare la vita» viene diversamente interpretata da Socrate: se il pregio della retorica

consiste nel salvare l'uomo dai pericoli che minacciano la vita e i beni materiali, essa allora non è molto diversa dalle più umili arti del pilota di nave, che salva dai naufragi, e del costruttore di macchine da guerra, che salva dai nemici. Ma la vita non ha valore e non è un bene di per sé: il bene è vivere con un'anima «sana», cioè non malata di ingiustizia, e il solo beneficio di cui il retore deve essere artefice consiste nel guarire l'anima dall'ingiustizia. Accanto alla retorica «lusingatrice» del politico che compiace i cittadini, ottenendone in cambio favori e potere, Socrate scorge una retorica benefica, che contrasta i desideri dei cittadini e li costringe a fare solo cose da cui possano essere resi migliori: egli afferma di essere il solo a tentare questo tipo di «arte politica», e accusa i grandi statisti del passato, i celebri Cimone, Milziade, Temistocle e Pericle, di essersi dimostrati cattivi «allevatori» di cittadini, per non averli educati alla temperanza e alla giustizia. Conclude il dialogo il racconto del mito sul destino delle anime dopo la morte: lo scopo a cui Socrate mira è di giungere al cospetto del giudice divino con l'anima il più possibile «sana», non malata di ingiustizia né di malvagità.

L'ambientazione del dialogo non è chiaramente definita: forse il dibattito si svolge in casa di Callicle, o forse in un luogo pubblico. Il dialogo è im-maginariamente collocato un anno dopo la presidenza dei pritani esercitata da Socrate (406 a.C.).

Augusta Festi

CALLICLE[1] [447a] Si dice, o Socrate, che questo è il modo di prendere parte ad una guerra e ad una battaglia!

SOCRATE Ma allora, come dice il proverbio, arriviamo alla fine di una festa e ormai in ritardo?

CALLICLE E alla fine di una festa davvero elegante: poco fa, per noi, Gorgia[2] ha fatto mostra di sé in molte e belle cose.

SOCRATE Ma la colpa di questo, Callicle, è del nostro Cherefonte,[3] che ci ha fatto perdere tempo in piazza.

CHEREFONTE [447b] Non importa, o Socrate: vi porrò io rimedio. Gorgia, infatti, è amico mio, sicché si esibirà apposta per noi, adesso, se ti pare il caso, oppure, se vuoi, un'altra volta.

CALLICLE Che hai detto, Cherefonte? Socrate desidera ascoltare Gorgia?

CHEREFONTE Proprio per questo siamo qui!

CALLICLE Allora questo accadrà quando vorrete venire a casa mia, perché Gorgia alloggia da me, e certo si esibirà per voi.

SOCRATE Hai ragione, Callicle! Ma accetterà anche [447c] di discutere con noi? Infatti, io voglio sapere da lui quale sia la funzione della sua arte e che cosa sia ciò che egli professa di insegnare. Quell'altra esibizione di cui tu parli, ce la farà un'altra volta.

CALLICLE Nulla vale quanto chiederlo a lui, Socrate. Anche questo, infatti, era parte della sua esibizione: proprio ora, invitava chi volesse fra quelli che erano in casa a domandargli qualsiasi cosa, e sosteneva che ad ogni domanda egli avrebbe dato risposta.

SOCRATE Questo è parlare! O Cherefonte, interrogalo!

CHEREFONTE E che dovrei domandargli?

SOCRATE [447d] Domandagli chi è.

CHEREFONTE Che intendi dire?

SOCRATE Intendo dire che, se per sorte egli fosse fabbricante di scarpe, senz'altro ti risponderebbe che è calzolaio. Non capisci cosa intendo dire?

CHEREFONTE Capisco, glielo chiederò. Dimmi, Gorgia, è vero quello che dice il nostro callicle, che tu professi di rispondere a qualsiasi cosa uno ti domandi?

GORGIA [448a] È la verità, Cherefonte. È proprio quello che ho professato poco fa, e dichiaro che nessuno mi ha mai chiesto nulla di nuovo da molti anni.

CHEREFONTE Allora certo mi risponderai con facilità, o Gorgia.

GORGIA Sta a te, Cherefonte, farne la prova.

POLO[4] Sì, per Zeus! Anzi, se vuoi, o Cherefonte, metti pure me alla prova. Mi pare infatti che Gorgia sia stanco, visto che ha appena tenuto una lunga esposizione.

CHEREFONTE Che intendi dire, Polo? Credi di poter rispondere meglio di Gorgia?

POLO [448b] Che te ne importa, purché io sappia risponderti in modo esauriente?

CHEREFONTE Nulla. Ma, visto che ci tieni, rispondimi tu.

POLO Chiedi pure.

CHEREFONTE Ebbene, ecco la mia domanda: se per sorte Gorgia fosse esperto nell'arte in cui lo è suo fratello Erodico,[5] quale nome dovremmo giustamente dargli? Non lo dovremmo chiamare precisamente col nome con cui chiamiamo quell'altro?

POLO Certamente.

CHEREFONTE Dunque, faremmo bene a dire che egli è medico.

POLO Sì.

CHEREFONTE E se, invece, fosse esperto nell'arte in cui lo è Aristofonte figlio di Aglaofonte, o suo fratello,[6] con che nome dovremmo propriamente chiamarlo?

POLO [448c] Pittore, è chiaro!

CHEREFONTE Ora, dopo aver stabilito di quale arte sia esperto, con quale nome dovremmo propriamente chiamarlo?

POLO Mio Cherefonte, ci sono molte arti fra gli uomini ritrovate in seguito ad esperienze e per via di esperienza. L'esperienza, infatti, porta avanti la nostra vita conforme ad arte, l'inesperienza, invece, la porta avanti a caso. Di tutte queste arti, poi, si attinge chi all'una e chi all'altra, chi in un modo e chi nell'altro, e i migliori attingono alle arti migliori. Di costoro, appunto, fa parte anche il nostro Gorgia, e attinge alla più bella delle arti.

SOCRATE [448d] A quanto pare, o Gorgia, Polo è ben preparato a fare discorsi! Non fa, però, ciò che ha promesso a Cherefonte.

GORGIA E perché, o Socrate?

SOCRATE Non mi pare affatto che stia rispondendo a quanto gli viene chiesto.

GORGIA Allora interrogalo tu, se vuoi.

SOCRATE No. Se però hai voglia di rispondere tu, sarei ben più felice di interrogare te: mi è chiaro, infatti, anche da quanto ha detto, che polo ha più pratica della cosiddetta retorica che di dialettica.

POLO [448e] E perché, o Socrate?

SOCRATE Perché, alla domanda di Cherefonte di che arte Gorgia sia esperto, tu elogi la sua arte, come se qualcuno ne parlasse male, ma non hai risposto di che arte si tratti.

POLO Non ho forse risposto che è la più bella?

SOCRATE Eccome! Ma nessuno ti chiede di che qualità sia

l'arte di Gorgia, bensì di che arte si tratti e con che nome si debba chiamare Gorgia. E come hai risposto bene [449a] e brevemente ai casi che prima Cherefonte ti sottoponeva, così anche ora rispondi di che arte si tratti e che nome dobbiamo dare a Gorgia. o piuttosto, dicci tu stesso, o Gorgia, che nome dobbiamo darti e di quale arte dobbiamo considerarti esperto.

GORGIA Della retorica, o Socrate.

SOCRATE Retore, allora, bisogna chiamarti?

GORGIA Anzi, buon retore, o Socrate, se vuoi chiamarmi, per usare le parole di Omero, per quello che mi vanto di essere.[7]

SOCRATE Eccome se voglio!

GORGIA E allora chiamami pure così!

SOCRATE [449b] E dobbiamo dire che sei capace di rendere tali anche altri?

GORGIA Ne ho fatto, anzi, la mia professione, e non solo qui, ma anche altrove.

SOCRATE Vorresti, dunque, o Gorgia, continuare a discutere come facciamo ora, facendo una domanda e dandovi risposta, e rimettere a un'altra occasione questi lunghi discorsi, del genere di quelli che anche Polo aveva cominciato a fare? Non mancare in ciò che hai promesso, e acconsenti a dare brevi risposte a ciò che ti viene domandato.

GORGIA Vi sono, o Socrate, risposte che obbligano a fare lunghi discorsi; tuttavia, [449c] almeno tenterò di risponderti nel modo più breve possibile. Anche questa, infatti, è una delle cose che io sostengo, che nessuno, cioè, sa dire le medesime cose con meno parole di quelle che userei io!

SOCRATE Ce n'è davvero bisogno, Gorgia! Dammi dunque un saggio di questo, vale a dire della tua capacità di esprimerti in poche parole; e del tuo parlar prolisso me ne darai prova un'altra volta!

GORGIA Lo farò, e tu sarai costretto ad ammettere di non aver mai sentito alcuno che fosse più conciso, nel parlare, di me.

SOCRATE Ebbene, dimmi: tu sostieni di essere esperto [449d] di arte retorica e di sapere rendere retore anche un altro. Ma di che cosa si occupa la retorica? L'arte del tessere, ad esempio, si occupa della fabbricazione di tessuti. Non è vero?

GORGIA Sì.

SOCRATE E la musica, non si occupa della creazione di melodie?

GORGIA Sì.

SOCRATE Per Era, o Gorgia! Ammiro le tue risposte, perché davvero rispondi nei termini più brevi possibili!

GORGIA E credo, o Socrate, di dare risposte perfettamente appropriate.

SOCRATE Hai ragione. Via, allora, rispondimi in questo modo anche a proposito della retorica: di che cosa essa è conoscenza?

GORGIA [449e] Dei discorsi.

SOCRATE Di quali discorsi, o Gorgia? Forse dei discorsi che mostrano ai malati come, sottoponendosi a una certa cura, potrebbero guarire?

GORGIA No!

SOCRATE Allora, non di tutti i discorsi si occupa la retorica.

GORGIA No di certo!

SOCRATE Però rende capaci di parlare.

GORGIA Sì.

SOCRATE E su quelle cose di cui rende capaci di parlare, rende forse anche capaci di pensare?

GORGIA E come no?

SOCRATE E quell'arte [450a] di cui si diceva poco fa, vale a dire la medicina, rende allora capaci di parlare e di pensare sui malati?

GORGIA Necessariamente.

SOCRATE Anche la medicina, allora, si occupa, a quanto pare, di discorsi.

GORGIA Sì.

SOCRATE Discorsi sulle malattie?

GORGIA Certamente.

SOCRATE E la ginnastica, non si occupa forse anch'essa di discorsi, quei discorsi, cioè, che riguardano la buona e la cattiva salute dei corpi?

GORGIA Proprio così.

SOCRATE E anche le altre arti, Gorgia, si trovano [450b] in questa situazione: ciascuna di esse si occupa di quei discorsi che trattano della cosa di cui essa è arte.

GORGIA Così pare.

SOCRATE Perché mai, allora, non chiami "retoriche" anche le altre arti che hanno a che fare con discorsi, se chiami retorica quest'arte, che, a tuo dire, si occuperebbe, appunto, di discorsi?

GORGIA Perché, Socrate, la conoscenza delle altre arti riguarda quasi per intero opere manuali e simili azioni, mentre non c'è parte della retorica che consista in tali opere manuali, e tutta la sua azione ed esecuzione si realizza [450c] mediante discorsi. Per queste ragioni credo che la retorica sia arte dei discorsi, dando di essa, con questo, una corretta definizione, come io sostengo.

SOCRATE Forse non capisco che genere di definizione tu intenda dare di essa, ma presto lo comprenderò con più chiarezza. Ma tu rispondimi: noi abbiamo delle arti. Non è così?

GORGIA Sì.

SOCRATE Ebbene, considerando l'insieme delle arti, in alcune la pratica costituisce la parte maggiore ed esse hanno bisogno di pochi discorsi; altre poi non ne hanno affatto bisogno, ma potrebbero portare a termine ciò che è proprio di quella data arte addirittura in silenzio, come ad esempio la pittura, la scultura e molte altre. E mi pare che siano queste le arti [450d] con cui tu dici che la retorica non ha nulla a che fare. O no?

GORGIA Capisci davvero bene, o Socrate.

SOCRATE Vi sono poi altre arti che realizzano per intero il loro scopo mediante il discorso, e che di attività pratica non hanno per così dire alcun bisogno, o un bisogno del tutto marginale, come ad esempio l'aritmetica, la scienza del calcolo, la geometria, la scienza del gioco della scacchiera e molte altre arti, alcune delle quali hanno la parte teorica pressoché equivalente a quella pratica, mentre la maggior parte di esse prevede più discorsi che attività pratica, e la loro azione e la loro efficacia si realizza interamente [450e] per mezzo di discorsi. Mi pare che tu stia dicendo che la retorica è una di queste.

GORGIA Dici il vero.

SOCRATE Però non credo che tu voglia chiamare "retorica" nessuna di queste, benché, stando alle tue parole, tu abbia detto proprio così, che "retorica", cioè, è quell'arte che realizza la propria efficacia per mezzo del discorso; e se uno volesse cavillare sulle tue parole, potrebbe ribattere: «Chiami dunque retorica l'aritmetica, Gorgia?». Ma io non credo che tu chiami retorica né l'aritmetica né la geometria.

GORGIA [451a] E pensi bene, o Socrate; tu sì che capisci in modo giusto!

SOCRATE Via, allora, finisci anche tu di rispondere alla domanda che ti ho posto. Poiché accade che la retorica sia

una di quelle arti che si servono per la maggior parte di discorsi, e poiché si dà il caso che vi siano anche altre arti con questa caratteristica, cerca di definire su che cosa vertono i discorsi in cui la retorica ha la sua efficacia. se uno, ad esempio, a proposito di una qualsiasi delle arti di cui parlavo poco fa, mi chiedesse: «Socrate, [451b] che arte è l'aritmetica?», io gli potrei rispondere, come hai appena fatto tu, che essa è una di quelle arti che realizzano la loro efficacia attraverso discorsi. E se tornasse a domandarmi: «Discorsi su che cosa?», potrei dirgli che essa si realizza attraverso discorsi sul pari e sul dispari, su quale sia la grandezza dell'uno e dell'altro considerati singolarmente. Se poi, invece, mi domandasse: «Come definisci l'arte di fare calcoli?», gli potrei rispondere che anch'essa appartiene a quelle arti che si realizzano interamente attraverso discorsi. E se tornasse a chiedermi: «Riguardo a che cosa?», potrei dirgli, usando le parole di coloro che nell'assemblea [451c] mettono per iscritto i pareri, che «per il resto l'arte del calcolo è come l'aritmetica»,[8] poiché si occupa del medesimo oggetto, cioè del pari e del dispari, ma che da essa si distingue nel fatto di considerare il pari e il dispari nei loro rapporti di grandezza, sia rispetto a sé medesimi sia considerati reciprocamente. E se uno mi interrogasse sull'astronomia, e, alla mia risposta che anch'essa realizza tutta la sua efficacia attraverso il discorso, mi domandasse: «E i discorsi dell'astronomia, o Socrate, che cosa riguardano?», io gli potrei rispondere che riguardano il moto degli astri, del sole e della luna, considerando in che rapporto di velocità stiano gli uni rispetto agli altri.

GORGIA E daresti la risposta giusta, o Socrate!

SOCRATE [451d] Ebbene, Gorgia, rispondi anche tu. Infatti, si dà il caso che la retorica sia una di quelle arti che realizzano ed eseguono il loro scopo interamente attraverso discorsi. Non è così?

GORGIA È così.

SOCRATE Dimmi, dunque: discorsi su cosa? Nell'insieme delle cose esistenti, qual è l'oggetto dei discorsi di cui si serve la retorica?

GORGIA Si tratta, o Socrate, delle più grandi e delle migliori fra le umane faccende.

SOCRATE Ma, o Gorgia, è controversa anche questa tua affermazione, [451e] e non è affatto chiara. Immagino, infatti, che tu abbia già avuto occasione di sentir cantare nei banchetti quello scolio in cui si enumerano i beni, cantando che essere sani è il primo bene, secondo viene l'essere belli, e il terzo, come dice l'autore dello scolio, è l'essere ricchi senza frode.[9]

GORGIA L'ho già sentito. Ma a che proposito dici questo?

SOCRATE [452a] Supponiamo che in questo istante ti si parassero dinanzi gli artefici di questi beni che l'autore dello scolio elogiava, cioè il medico, il maestro di ginnastica e l'uomo d'affari, e che per primo il medico dicesse: «o Socrate, Gorgia t'inganna: non è la sua arte ad occuparsi del bene più grande per gli uomini, ma la mia». Se io allora gli domandassi: «E chi sei tu per dire questo?», egli certamente mi risponderebbe che è medico. «Ebbene, cosa hai detto? È forse opera della tua arte il bene più grande?» «E come potrebbe non esserlo», probabilmente direbbe, «Socrate, visto che si tratta della salute? Che cosa è bene più grande [452b] per gli uomini della salute?». Se poi, dopo di lui, a sua volta, il maestro di ginnastica dicesse: «Resterei stupito anch'io, Socrate, se Gorgia sapesse dimostrarti che il bene che è frutto della sua arte è maggiore di quanto io saprei dimostrare che lo è il bene prodotto dalla mia arte», io, a mia volta, potrei dire anche a costui: «E tu chi sei, o uomo, e qual è il tuo mestiere?». «Sono maestro di ginnastica», risponderebbe, «e il mio mestiere è di rendere gli uomini belli e forti nel corpo». Dopo il maestro di ginnastica, sarebbe l'uomo

d'affari a dire, con fare, credo, assai sprezzante per tutti: [452c] «Ebbene, pensaci su, Socrate, se ti pare che esista bene più grande della ricchezza, sia presso Gorgia sia presso chiunque altro». Ed io allora gli direi: «E allora? Ne sei forse l'artefice?». Egli affermerebbe di esserlo. «E chi sei tu?» «Un uomo d'affari». «E allora? Pensi forse che il bene più grande per gli uomini sia la ricchezza?», diremo noi. «E come no?», risponderà. «Eppure il nostro Gorgia sostiene che l'arte in suo potere sia causa di un bene maggiore che non la tua», potremmo dire noi. Ovviamente, dopo questa affermazione, egli domanderebbe: «E qual è [452d] questo bene? Sia Gorgia a rispondere!». Su dunque, Gorgia! Immagina di essere interrogato e da costoro e da me, e rispondi che cos'è questo che tu sostieni essere il bene più grande per gli uomini, e del quale ti definisci artefice.

GORGIA Quello, o Socrate, che è veramente il bene più grande, che è fonte, per quelli stessi uomini, di libertà, e che al tempo stesso conferisce, a ciascuno nella propria città, potere sugli altri.

SOCRATE Ebbene, che cos'è questo di cui parli?

GORGIA [452e] Per me, è l'essere capaci di persuadere con i discorsi i giudici in tribunale, i consiglieri nel Consiglio,[10] i membri dell'assemblea nell'Assemblea,[11] e lo stesso in ogni altra riunione, che sia riunione di cittadini. E certo, con questo potere nelle tue mani, avrai tuo schiavo il medico, e tuo schiavo il maestro di ginnastica. Quest'uomo d'affari, poi, si rivelerà accumulare ricchezze non per sé ma per un altro, ossia per te, che hai il potere di parlare e di persuadere le masse.

SOCRATE Ora mi sembra, o Gorgia, che tu abbia mostrato molto da vicino che arte ritieni essere [453a] la retorica, e, se io capisco qualcosa, tu sostieni che la retorica è artefice di persuasione, e che tutta la sua attività e il suo scopo si riducono a questo. O puoi dire che la retorica abbia altri

poteri oltre a quello di produrre persuasione nell'anima di coloro che ascoltano?

GORGIA Niente affatto, o Socrate. Mi pare che la tua definizione sia adeguata: è veramente questo il suo scopo.

SOCRATE Sta a sentire ora, o Gorgia. Sappi bene che, per quel che mi riguarda, [453b] sono convinto che, se c'è qualcuno che discuta con altri con la volontà di conoscere proprio la cosa di cui si discute, io sono uno di questi. E penso che anche tu lo sia.

GORGIA Ebbene, che c'entra questo, o Socrate?

SOCRATE Te lo dirò adesso. Quale mai sia, poi, la persuasione esercitata dalla retorica, di cui tu parli, e su quali cose sia persuasione, sappi bene che io non ne ho una chiara conoscenza; tuttavia ho una certa idea di quale sia, secondo me, la persuasione a cui tu ti riferisci e su quali cose si eserciti. Nondimeno chiederò a te quale dici che sia questa persuasione esercitata dalla retorica [453c] e su quali cose si eserciti. Ora, per quale ragione, pur avendone per conto mio un qualche sospetto, vengo a chiederlo a te, e non lo dico io stesso? Ebbene, non lo faccio per te, ma nell'interesse del ragionamento, affinché esso si sviluppi in modo da rendere più chiaro possibile ciò di cui si parla. Infatti, bada bene, se ti pare che le mie domande siano poste con giusta ragione. Ad esempio, se mi accadesse di chiederti che tipo di pittore è Zeusi,[12] e tu mi rispondessi che è un pittore di cose vive, non avrei forse ragione di domandarti che genere di cose vive dipinga e dove?

GORGIA Certamente.

SOCRATE [453d] E avrei ragione di farlo forse per questo motivo, ossia perché esistono anche altri pittori che dipingono molti altri soggetti vivi?

GORGIA Sì.

SOCRATE Se, invece, nessun altro che Zeusi dipingesse,

avresti risposto bene, allora?

GORGIA E come no?

SOCRATE Su, via, anche a proposito della retorica, dimmi: ti sembra che la retorica sia la sola arte ad esercitare persuasione, o che anche altre arti lo facciano? Intendo dire: chiunque insegna una qualsiasi cosa, persuade della cosa che insegna, oppure no?

GORGIA Anzi, o Socrate, soprattutto di persuasione si tratta!

SOCRATE [453e] Ora, torniamo a considerare le arti di cui si diceva poco fa. L'aritmetica non ci insegna tutto ciò che ha a che vedere col numero, e così l'uomo che si intende di aritmetica?

GORGIA Certamente.

SOCRATE E non esercita forse anche persuasione?

GORGIA Sì.

SOCRATE Non è anche l'aritmetica, allora, artefice di persuasione?

GORGIA Così sembra.

SOCRATE Se qualcuno, dunque, ci chiedesse di che genere di persuasione essa sia artefice e a proposito di che cosa essa sia persuasiva, gli risponderemmo che si tratta di quella persuasione che insegna del pari [454a] e del dispari, ossia della grandezza dell'uno e dell'altro. E sapremo così dimostrare che anche le altre arti di cui si diceva poco fa, sono tutte artefici di persuasione, di che tipo di persuasione si tratti e su che cosa si eserciti. O no?

GORGIA Sì.

SOCRATE Dunque, la retorica non è la sola ad essere artefice di persuasione.

GORGIA Dici il vero.

SOCRATE Ebbene, visto che essa non è la sola arte che

porti a termine quest'opera, ma ce ne sono delle altre che lo fanno, con giusta ragione, come nel caso del pittore di soggetti vivi, potremmo fare al nostro interlocutore quest'altra domanda: «Di che genere di persuasione è arte la retorica, e a proposito di che cosa lo è?». O non ti sembra [454b] giusto fare quest'altra domanda?

GORGIA A me sì.

SOCRATE Allora rispondi, Gorgia, visto che anche tu la pensi così.

GORGIA Ebbene, Socrate, io dico che si tratta di quella persuasione che si esercita nei tribunali e nelle altre pubbliche adunanze, come dicevo appunto poco fa, e che essa ha per oggetto il giusto e l'ingiusto.

SOCRATE Anch'io sospettavo che tu parlassi di questo genere di persuasione e che ti riferissi a queste cose, Gorgia. Ma perché tu non ti sorprenda, se anche fra poco tornerò a farti una domanda simile, che pure sembra essere [454c] ovvia – e tornerò tuttavia a fartela –, sappi che, come ti dicevo, ti interrogo nell'interesse che il ragionamento si svolga con ordine, non per te, ma perché non prendiamo il vizio di anticipare l'uno le affermazioni dell'altro, facendo supposizioni, e perché tu possa sviluppare i tuoi ragionamenti come tu preferisca, in modo conforme alla premessa.

GORGIA E mi pare che tu faccia bene, Socrate.

SOCRATE Su, allora! esaminiamo anche questo: esiste qualcosa che tu chiami "conoscere"?

GORGIA Esiste.

SOCRATE Ed esiste, poi, qualcosa che tu chiami "credere"?

GORGIA [454d] Sì.

SOCRATE Ebbene, ti pare che siano la stessa cosa il conoscere e il credere, la conoscenza e la credenza, o cose diverse?

GORGIA Penso, Socrate, che siano cose diverse.

SOCRATE E pensi bene. E potresti capirlo da quanto segue. Se infatti qualcuno ti chiedesse: «Esiste, o Gorgia, una credenza falsa e una credenza vera?», tu risponderesti di sì, credo.

GORGIA Sì.

SOCRATE Ed esiste, poi, una conoscenza falsa e una conoscenza vera?

GORGIA Niente affatto!

SOCRATE Allora è chiaro che si tratta di cose diverse.

GORGIA Quello che dici è vero.

SOCRATE [454e] Nondimeno, coloro che conoscono sono persuasi, e persuasi sono pure coloro che credono.

GORGIA E così.

SOCRATE Secondo te, allora, dovremmo porre due forme di persuasione: l'una che produce credenza senza conoscenza, l'altra, invece, che produce conoscenza?

GORGIA Certamente.

SOCRATE Ebbene, quale di queste due forme di persuasione produce la retorica nei tribunali e nelle altre pubbliche adunanze in cui si tratti del giusto e dell'ingiusto? Quella persuasione da cui deriva il credere senza conoscere, o quella da cui deriva il conoscere?

GORGIA E senz'altro evidente, Socrate, che si tratta di quella persuasione da cui deriva il credere.

SOCRATE La retorica, dunque, a quanto pare, è artefice [455a] di quella persuasione che induce a credere ma che non insegna nulla intorno al giusto e all'ingiusto.

GORGIA Sì.

SOCRATE Il retore, allora, non è uno che impartisce qualche insegnamento nei tribunali e nelle altre pubbliche adunanze circa il giusto e l'ingiusto, ma è uno che porta solo

credenza. infatti, non potrebbe certo insegnare a una folla tanto numerosa, in così poco tempo, cose tanto importanti.

GORGIA No di certo.

SOCRATE Su, allora! vediamo che valore mai abbia ciò che noi affermiamo sulla retorica. [455b] Per quel che mi riguarda, infatti, non riesco, neppure io, a capire il senso delle mie affermazioni. Quando in città si tenga un consiglio sulla scelta dei medici, o dei costruttori di navi o di qualche altra categoria di artigiani, in quell'occasione sarà forse l'esperto di retorica a dare il suo parere? infatti è evidente che, in occasione di ogni scelta, si deve scegliere il più esperto. E l'esperto di retorica non verrà consultato neppure quando si tenga consiglio sulla costruzione di mura, o sulla costruzione di porti o di arsenali, ma saranno, invece, gli architetti a venir consultati. E neppure quando si tenga consiglio sulla scelta degli strateghi, o sullo schieramento da adottare contro i nemici o sulla presa [455c] di postazioni: in queste occasioni, saranno gli esperti d'arte militare a dare il loro parere, e non i retori. Che ne dici, Gorgia, di queste cose? Visto che sostieni di essere retore tu stesso e di saper fare anche di altri degli esperti di retorica, conviene venire da te ad informarsi circa le cose che riguardano la tua arte. E mettiti bene in mente che io mi sto dando da fare anche nel tuo interesse! infatti, è probabile che fra i presenti ci sia qualcuno che vuole farsi tuo discepolo, come certi di cui io mi accorgo, e forse anche numerosi, che probabilmente si vergognerebbero a farti domande. Quand'io [455d] ti interrogo, dunque, fa' conto di essere interrogato anche da costoro: «Che ce ne verrà, o Gorgia, se ci faremo tuoi discepoli? Su quali questioni saremo capaci di dare consigli alla città? Solo sul giusto e sull'ingiusto, oppure anche sulle questioni di cui Socrate or ora parlava?». Ebbene, cerca di rispondere a costoro.

GORGIA Cercherò, o Socrate, di svelarti in modo chiaro tutto il potere della retorica. Tu stesso mi hai preparato bene

la strada. Tu certamente sai, infatti, che questi arsenali [455e] e le mura di Atene, e così la costruzione dei porti nacquero su consiglio di Temistocle,[13] e alcuni anche su consiglio di Pericle,[14] e non su consiglio degli specialisti in materia.

SOCRATE Questo, o Gorgia, è quanto si dice di Temistocle. Quanto a Pericle, poi, l'ho udito io stesso, quando ci consigliava il muro di mezzo.[15]

GORGIA [456a] Dunque, anche quando si tratti di fare una scelta circa le questioni di cui poco fa parlavi, Socrate, vedi bene che sono i retori quelli che danno consigli e che fanno prevalere i loro pareri su tali questioni.

SOCRATE È proprio perché mi stupisco di questo, o Gorgia, che da un pezzo ti sto chiedendo quale mai sia il potere della retorica. infatti, quando la considero sotto questo aspetto, mi appare come una sorta di potere di grandezza divina.

GORGIA Se tu sapessi tutto, Socrate, sapresti che essa, per così dire, raccoglie e tiene a sé sottomessi tutti i poteri. [456b] Te ne darò una considerevole prova. Spesso, ormai, mi sono recato con mio fratello[16] e con altri medici da qualche ammalato che non voleva bere medicine o mettersi in mano al medico lasciando che questi praticasse tagli o cauterizzazioni, e, mentre il medico non riusciva a persuaderlo, io lo persuasi con non altra arte che la retorica. Sostengo, anzi, che, se un retore e un medico arrivassero in una città qualsiasi, e se si trovassero a dover competere a parole nell'assemblea o in un'altra pubblica adunanza su quale dei due vada scelto come medico, il medico [456c] non avrebbe alcuna possibilità di uscirne vincitore, ma la scelta cadrebbe su quello capace di parlare, ammesso che costui lo volesse. E se si trovasse a competere con qualsiasi altro specialista, il retore saprebbe persuadere a scegliere sé piuttosto che chiunque altro. Non c'è infatti argomento di cui il retore, di fronte alla folla, non sappia parlare in modo più

persuasivo di qualsiasi altro specialista. Ebbene, tanto grande e di tale natura è il potere di quest'arte! Eppure, Socrate, bisogna servirsi della retorica come ci si serve di ogni altra forma di lotta. Anche [456d] delle altre forme di lotta, infatti, non bisogna servirsi contro tutti gli uomini, e perché uno ha imparato il pugilato, il pancrazio[17] e la lotta con le armi in modo da essere più forte degli amici come dei nemici, non per questo egli deve percuotere gli amici, né ferirli né ucciderli. E neppure, per Zeus, se uno, frequentando una palestra, ha guadagnato salute nel corpo ed è diventato pugile, e poi percuote il padre, la madre o qualsiasi altro familiare o amico, non per questo bisogna avere in odio e cacciare dalle città i maestri di ginnastica [456e] e quelli che insegnano a lottare con le armi. Costoro, infatti, trasmisero la loro arte a quelli, perché se ne servissero in modo giusto contro i nemici e contro gli offensori, per difendersi, e non per aggredire per primi. [457a] Sono quegli altri, invece, che, stravolgendone l'uso, si servono in modo non corretto della forza e dell'arte. Non sono dunque malvagi coloro che insegnano, né per questo è colpevole e malvagia l'arte, bensì lo sono, secondo me, coloro che non se ne servono in modo corretto. Ebbene, lo stesso discorso vale anche per la retorica. Anche il retore, infatti, sa parlare contro tutti e di tutto, in modo da essere più persuasivo di altri, di fronte alla folla, [457b] in una parola su qualsiasi argomento voglia. Tuttavia, non per questo, cioè per la sola ragione che avrebbe il potere di farlo, deve diffamare i medici né gli altri specialisti, ma deve servirsi con giustizia anche della retorica, come di ogni altra forma di lotta. E se poi qualcuno, io penso, divenuto retore, servendosi di questo potere e di quest'arte commetta ingiustizie, non bisogna avere in odio e cacciare dalle città chi gliel'abbia insegnata, perché costui gli trasmise l'arte perché se ne servisse [457c] con giustizia, ed è l'altro a servirsene in modo opposto. Perciò è giusto avere in odio,

scacciare e uccidere chi se ne serva in modo non corretto, non chi gliel'abbia insegnata.

SOCRATE Credo, Gorgia, che anche tu sia pratico di molte discussioni e che, nel corso di queste, abbia notato questo: non accade facilmente che si possa sciogliere la disputa dopo aver dato, l'uno all'altro, le proprie definizioni circa gli argomenti di cui ci si è messi a discutere, imparando ed insegnandosi cose vicendevolmente. [457d] Accade invece che, quando ci si trovi in disaccordo su qualche punto, e quando l'uno non riconosca che l'altro parli bene e con chiarezza, ci si infuria, e ciascuno pensa che l'altro parli per invidia nei propri confronti, facendo a gara per avere la meglio e rinunciando alla ricerca sull'argomento proposto nella discussione. E certuni, addirittura, finiscono col separarsi nel modo più disonorevole, dopo essersi insultati e aver detto e udito, su di sé, cose tali che anche i presenti si pentono di aver creduto che sarebbe valsa la pena [457e] venire a sentire gente del genere. Ebbene, perché dico queste cose? Perché mi pare che tu, ora, dica cose non del tutto congruenti né consone alle tue affermazioni iniziali sulla retorica. E allora ho paura, a confutarti, che tu possa sospettare che io parli misurandomi in una gara non contro la cosa discussa, per costringerla a venire allo scoperto, ma contro di te. [458a] E allora, se anche tu sei di quel genere di uomini a cui anch'io appartengo, ti interrogherei volentieri, altrimenti, lascerei perdere. Ma a che genere di uomini appartengo? A quel genere di uomini che provano piacere ad essere confutati, se mi accade di dire cosa non vera, e che provano piacere a confutare, se qualcuno dica cosa non vera, e che, tuttavia, non sono meno contenti, quando sono confutati, di quando confutano. Ritengo, infatti, che questo sia un bene maggiore, nel senso che l'essere liberati dal male maggiore è un bene maggiore che non il liberarne altri. Niente, infatti, credo, è per l'uomo un male tanto grande

quanto una falsa [458b] opinione sulle questioni di cui ora stiamo discutendo. se, dunque, anche tu sostieni di essere un uomo di questo genere, discutiamo pure; se, invece, ti pare il caso di lasciar perdere, lasciamo perdere e chiudiamo il discorso.

GORGIA Ebbene, per quel che mi riguarda, o Socrate, sostengo di essere anch'io tale e quale il tipo di uomo che tu hai descritto. Forse, tuttavia, bisogna tenere conto anche dell'interesse dei presenti: è infatti da un pezzo, prima ancora che voi arrivaste, che io ho esposto hai presenti molti concetti, e ora, forse, ci dilungheremmo troppo [458c] se continuassimo a discutere. Bisogna, dunque, considerare anche la loro opinione, per non rischiare di trattenere alcuni di loro che volessero fare qualcos'altro.

CHEREFONTE Sentite anche voi, o Gorgia e Socrate, la clamorosa approvazione di questa gente, che vuole ascoltarvi, purché diciate qualcosa. Per quel che mi riguarda, poi, mi auguro di non essere mai tanto indaffarato da dovermi allontanare da discorsi di questo genere e sviluppati in questo modo, per attendere a qualche altra cosa più urgente.

CALLICLE [458d] Sì per gli dèi, o Cherefonte! E anch'io, che pure fui presente a ormai molte discussioni, dubito di essermi mai divertito come ora. Di modo che, almeno a me, farete un piacere, se vorrete discutere anche tutto il giorno.

SOCRATE Ma Callicle, per quel che mi riguarda, nulla me lo impedisce, purché Gorgia accetti.

GORGIA Del resto, Socrate, sarebbe disdicevole che proprio io non accettassi, dopo aver richiesto di farmi qualsiasi domanda uno volesse. [458e] E se costoro la pensano così, discuti pure e domandami quello che vuoi.

SOCRATE Ebbene, sta a sentire, o Gorgia, che cosa mi stupisce nelle tue affermazioni, perché forse, anche se tu hai detto bene, sono io a non capirti come dovrei. Tu sostieni di

essere in grado di rendere retore chiunque voglia imparare da te.

GORGIA Sì.

SOCRATE Forse in modo che diventi, in mezzo alla gente, convincente in ogni campo, non insegnando ma [459a] esercitando persuasione?

GORGIA Certamente.

SOCRATE E poco fa dicevi che, anche in materia di salute, il retore sarà più persuasivo del medico.

GORGIA Così dicevo infatti, almeno nel volgo.

SOCRATE E questa tua espressione «nel volgo», non significa forse «fra gente che non sa»?; perché, di certo, fra gente che sa non sarà più persuasivo del medico!

GORGIA Dici il vero.

SOCRATE E se sarà più persuasivo del medico, non sarà forse più persuasivo di colui che sa?

GORGIA [459b] Certamente.

SOCRATE E senza essere medico. Non è vero?

GORGIA Sì.

SOCRATE Colui che non è medico, però, certamente ignora le cose di cui il medico ha invece conoscenza.

GORGIA È chiaro che è così.

SOCRATE Allora, chi non sa, fra gente che non sa, risulterà più persuasivo di chi sa, se è vero che il retore è più persuasivo del medico. Se ne deduce questo, o la conseguenza è un altra?

GORGIA Se ne deduce questo, almeno in questo caso.

SOCRATE Dunque, il retore e la retorica si trovano in questa posizione rispetto a tutte le altre arti: non c'è alcun bisogno che sappia come stiano le cose in sé, ma occorre solo che trovi qualche [459c] congegno di persuasione, in modo da dare l'impressione, a gente che non sa, di saperne di più di

coloro che sanno.

GORGIA Non è forse un bel progresso, o Socrate, senza aver imparato altre arti che questa soltanto, non essere, tuttavia, affatto inferiore agli specialisti di quelle singole arti?

SOCRATE Se il retore sia o non sia inferiore agli altri grazie a questa sua situazione, lo vedremo tra poco, quando questo entri a proposito nel nostro ragionamento. ora, invece, esaminiamo, prima, questo punto: [459d] la posizione del retore rispetto al giusto e all'ingiusto, al brutto e al bello, al buono e al cattivo, accade forse che sia la stessa in cui egli si trova su ciò che riguarda la salute e sulle altre cose che sono di competenza delle altre arti, ossia la posizione di non conoscere queste cose in sé, vale a dire che cosa sia bene e che cosa sia male, che cosa sia bello e che cosa sia brutto, che cosa sia giusto e che cosa sia ingiusto, ma di saper escogitare una persuasione, su queste cose, tale da dare l'impressione, fra gente che non sa, di saperne di [459e] più di chi sa, pur non sapendo? Oppure è necessario che egli sappia, e bisogna che chi viene da te con l'intenzione di imparare la retorica, abbia già conoscenza di queste cose? Altrimenti, tu, che sei maestro di retorica, non insegnerai nulla di tutto ciò a chi viene da te, perché questo non è affar tuo, ma farai sì che, agli occhi della gente, egli sembri sapere le cose di questo genere, benché non le sappia, e sembri essere buono, benché non lo sia? Oppure non sarai affatto capace di insegnargli la retorica, a meno che non sappia già la verità su queste cose? Come stanno le cose, Gorgia? [460a] E per Zeus, come poco fa hai detto, porta allo scoperto e dicci quale mai sia il potere della retorica!

GORGIA Ma io credo, o Socrate, che, qualora non sappia queste cose, le imparerà da me.

SOCRATE Fermati qui! Dici bene infatti. Perché tu renda qualcuno retore, è necessario che costui conosca il giusto e l'ingiusto, o prima, o anche dopo, per averlo imparato da te.

GORGIA [460b] Certamente.

SOCRATE E allora? Chi ha imparato l'arte del costruire è costruttore o no?

GORGIA Sì.

SOCRATE E chi ha imparato la musica non è forse musico?

GORGIA Sì.

SOCRATE E chi ha imparato la medicina è medico? E accade così anche negli altri casi, secondo lo stesso ragionamento, vale a dire che chi ha imparato una data arte, è tale quale la conoscenza di quell'arte lo rende?

GORGIA Certamente.

SOCRATE Dunque, in base a questo ragionamento, chi ha imparato la giustizia non è forse giusto?

GORGIA È senz'altro così.

SOCRATE E il giusto fa di certo cose giuste.

GORGIA Sì.

SOCRATE [460c] Non è dunque necessario che il retore sia giusto, e che il giusto voglia fare cose giuste?

GORGIA Almeno così pare.

SOCRATE Il giusto, allora, non vorrà mai commettere ingiustizia.

GORGIA Necessariamente.

SOCRATE E in base al nostro ragionamento, è necessario che il retore sia giusto.

GORGIA Sì.

SOCRATE Il retore, allora, non vorrà mai commettere ingiustizia.

GORGIA Pare di no.

SOCRATE Ebbene, ti ricordi di aver detto poco fa che non bisogna incolpare [460d] i maestri di ginnastica né cacciarli

dalle città, qualora il pugile, profittando dell'arte del pugilato, se ne serva ingiustamente e si renda colpevole di ingiustizia; e che, allo stesso modo, anche quando il retore si serva della retorica ingiustamente, non bisogna farne colpa a chi gliel'ha insegnata né cacciarlo dalla città, bensì bisogna farlo con chi compie ingiustizia e si serve in modo non corretto della retorica? Si è detto questo o no?

GORGIA Si è detto.

SOCRATE Ora, [460e] però, pare che questo stesso individuo, vale a dire il retore, non commetta mai ingiustizia. o no?

GORGIA Così pare.

SOCRATE E all'inizio del nostro ragionamento, Gorgia, si diceva che la retorica ha a che fare coi discorsi, non quelli sul pari e sul dispari, bensì quelli sul giusto e l'ingiusto. Non è vero?

GORGIA Sì.

SOCRATE Io, a queste tue parole di allora, intesi che la retorica non potesse, in nessun caso, essere una cosa ingiusta, visto che i suoi discorsi riguardano sempre la giustizia. Ma quando, poco dopo, dicesti che il retore [461a] potrebbe anche servirsi ingiustamente della retorica, dal grande stupore e poiché pensavo che le cose che si erano affermate non concordassero tra di loro, feci quel discorso, dicendo che, se anche tu, come me, consideravi un guadagno essere confutati, allora valeva la pena discutere, e, altrimenti, era il caso di lasciar stare. Poi, andando avanti con la nostra indagine, vedi tu stesso che, di nuovo, ci troviamo d'accordo sul fatto che è impossibile che il retore si serva della retorica ingiustamente e che voglia commettere ingiustizia. Dunque, come stiano queste cose, corpo d'un cane, è affare, [461b] Gorgia, che non basta una discussione leggera ad esaminarlo come si deve.

POLO Che dici, o Socrate? Anche tu pensi della retorica quello che ora stai dicendo? O pensi. Poiché Gorgia si è vergognato di riconoscere davanti a te che il retore non ha conoscenza né del giusto né del bello né del buono, e che, se andasse da lui uno che ignorasse queste cose, egli non gliele insegnerebbe, e poi, probabilmente in seguito a questa ammissione, è risultato contraddittorio il ragionamento., [461c] ma questo ti riempie certo di soddisfazione, dal momento che sei tu a portare, di domanda in domanda, a tali deduzioni., giacché, chi pensi negherebbe mai di conoscere il giusto e direbbe di rifiutarsi di insegnarlo ad altri? Ma portare il ragionamento a tali deduzioni è gran villania!

SOCRATE O lodevole Polo, ma apposta noi ci procuriamo amici e figli! perché quando noi, divenuti più vecchi, cadiamo in errore, voi che siete più giovani, al nostro fianco, raddrizziate la nostra vita nelle opere e nelle parole. E ora, se io e [461d] Gorgia cadiamo in qualche errore nei ragionamenti, tu, che sei al nostro fianco, riportaci pure sul retto ragionamento: è giusto che sia tu a farlo. E io sono disposto, se ti pare che qualcuna delle cose approvate di comune accordo sia stata approvata senza giusta ragione, a rivedere qualsiasi cosa tu voglia, purché tu mi mantenga una cosa sola.

POLO A che cosa ti riferisci?

SOCRATE Che tu, Polo, metta un freno a quel tuo modo prolisso di parlare, che ti eri messo ad usare all'inizio.

POLO Che c'è? Non mi sarà permesso di dire tutto quello che voglio?

SOCRATE [461e] Subiresti una grave ingiustizia, carissimo, se, giunto ad Atene, dove esiste la maggior libertà di parola in Grecia, tu fossi il solo, poi, a cui essa venisse negata. Ma considera anche il caso opposto: se tu fai lunghi discorsi e non accetti di rispondere a quello che ti viene domandato, non sarei io, a mia volta, a subire una ben grave

ingiustizia se non mi fosse permesso [462a] di andarmene e di non starti a sentire? Ma se a darti pensiero è il ragionamento che si è fatto e ti preme correggerlo, allora, come ho detto poco fa, rivedendo quello che ti pare, a turno interrogando e accettando di essere interrogato, come facevamo io e Gorgia, confuta e lasciati confutare. infatti, credo, sostieni di intenderti tu pure delle cose di cui s'intende Gorgia. O no?

POLO Sì.

SOCRATE Non inviti, allora, anche tu chiunque sia a domandarti qualsiasi cosa voglia, convinto di saper rispondere?

POLO certamente.

SOCRATE [462b] E adesso, allora, come preferisci, domanda o rispondi.

POLO Ecco quello che farò! e tu, o Socrate, rispondimi! Visto che ti sembra che Gorgia abbia difficoltà a definire la retorica, tu che cosa dici che essa sia?

SOCRATE Mi chiedi forse quale arte io dico che essa sia?

POLO Sì.

SOCRATE A dirti la verità, o Polo, non mi pare che si tratti affatto di un'arte.

PoLo Ma allora che cosa ti sembra che sia la retorica?

SOCRATE Quella cosa che tu affermi, in quel tuo scritto [462c] che ho recentemente letto, che produce l'arte.

PoLo E come la definisci?

SOCRATE Una sorta di attività empirica.

POLO Ti pare dunque che la retorica sia un'attività empirica?

SOCRATE Sì, a meno che tu non dia di essa un'altra definizione.

POLO Attività di che cosa?

SOCRATE Di produrre un certo diletto e un certo piacere.

POLO Non ti pare, allora, che la retorica sia una bella cosa, e capace di fare cosa gradita agli uomini?

SOCRATE Che c'è, o Polo? Hai già avuto da me l'informazione di che cosa io sostengo [462d] che essa sia, al punto da farmi ormai la domanda a questa successiva, cioè se mi sembri che essa sia una cosa bella?

POLO Non sono forse venuto a sapere che, a tuo dire, essa è una sorta di attività empirica?

SOCRATE Ebbene, visto che tieni in grande considerazione il fare piacere, vuoi farmi tu un piccolo piacere?

POLO Sì.

SOCRATE E allora chiedimi, adesso, che arte mi sembri essere la culinaria.

POLO Ecco che te lo chiedo: che arte è la culinaria?

SOCRATE Non si tratta affatto di un'arte, o Polo.

POLO E allora che cos'è? Dimmelo!

SOCRATE Eccoti la risposta: è una sorta di attività empirica.

POLO E che attività?

SOCRATE Eccoti la risposta: attività di produrre diletto [462e] e piacere, o Polo.

POLO Culinaria e retorica sono dunque la stessa cosa?

SOCRATE Niente affatto; piuttosto, sono parti della stessa occupazione.

POLO Di che occupazione parli?

SOCRATE Temo che sia troppo villano dire la verità. Ho qualche esitazione a dirla per scrupolo verso Gorgia, che non creda che io voglia mettere in ridicolo la sua occupazione. Io, però, se consista in questo la retorica di cui Gorgia [463a] si occupa, lo ignoro. Infatti, dal nostro discorso di poco fa, non

è risultato per nulla chiaro che cosa mai egli pensi. comunque, ciò che io chiamo retorica è parte di una cosa che non rientra fra le cose belle.

GORGIA Di che cosa, o Socrate? Parla! Non farti scrupoli nei miei confronti.

SOCRATE Ebbene, o Gorgia, mi pare che si tratti di un'occupazione che non ha le caratteristiche di un'arte, benché sia propria di un'anima che ha buona mira, coraggiosa e per natura abile a trattare con gli uomini. Io chiamo [463b] il suo elemento essenziale "lusinga". Mi pare, poi, che di questa occupazione vi siano molte altre parti, e che una di esse sia anche la culinaria, la quale ha l'apparenza di un'arte, ma, come il mio ragionamento dimostra, non è un'arte, bensì un'attività empirica e una pratica. E chiamo parte di essa anche la retorica, e così l'arte di agghindarsi e la sofistica: quattro parti che corrispondono a quattro cose distinte. Ebbene, se Polo vuole fare domande, le faccia pure. Infatti, [463c] non ha ancora saputo da me quale parte della lusinga è, a mio giudizio, la retorica, e non si è accorto che non gli ho ancora risposto, e torna invece a domandarmi se io non la consideri una cosa bella. Ma non gli risponderò se io consideri la retorica bella o brutta prima di avergli risposto, innanzi tutto, che cosa essa sia: non sarebbe giusto, Polo. Invece, se ci tieni a sentirmelo dire, domanda quale parte della lusinga io sostengo che sia la retorica.

POLO Ebbene, te lo chiedo: e tu rispondi quale parte sostieni che essa sia.

SOCRATE [463d] Ma tu riuscirai a capire, una volta che io ti abbia risposto? Perché, secondo il mio ragionamento, la retorica è immagine di una parte della politica.

POLO E allora, dici che è bella o brutta?

SOCRATE Io dico che è brutta, perché io chiamo brutte le cose cattive, visto che bisogna risponderti facendo conto che

tu sappia già le cose che dico.

GORGIA Per Zeus, o Socrate! Neppure io capisco ciò che dici.

SOCRATE [463e] Naturale, Gorgia! Non è affatto chiaro quello che dico, ma il nostro Polo è giovane e impetuoso!

GORGIA Ma lascialo stare, e piuttosto spiega a me in che senso dici che la retorica è immagine di una parte della politica.

SOCRATE Ebbene, cercherò di spiegare quello che mi pare che sia la retorica. Se poi accadrà che non sia questo, il nostro Polo [464a] mi confuterà. c'è qualcosa che tu chiami corpo e qualcosa che tu chiami anima?

GORGIA E come no?

SOCRATE E non pensi che per ciascuno di questi ci sia uno stato di benessere?

GORGIA Io sì.

SOCRATE E poi? Pensi anche che esista uno stato di benessere apparente e non reale? Ti descrivo un caso di questo genere: sembrano essere sani di corpo molti di cui non sarebbe facile accorgersi che in realtà non lo sono, a meno che uno non sia medico o esperto di ginnastica.

GORGIA Dici il vero.

SOCRATE E una cosa del genere dico che accade e nel corpo e nell'anima, qualcosa che fa sembrare che il corpo e l'anima siano in buona salute, benché, [464b] malgrado ciò, non lo siano affatto.

GORGIA E così.

SOCRATE Ebbene, se ne sono capace, cercherò di spiegarti in modo più chiaro quello che intendo dire. Dato che si tratta di due cose distinte, io dico che due sono le arti: l'arte che riguarda l'anima la chiamo "politica", mentre quella che riguarda il corpo non so chiamartela così con un nome solo,

ma, benché sia una sola la cura del corpo, dico che due sono le parti di essa: una è la ginnastica, l'altra è la medicina. Nell'arte politica, poi, l'arte della legiferazione è l'equivalente della ginnastica, mentre alla medicina corrisponde la giustizia. [464c] L'una e l'altra arte di ogni singola coppia sono fra loro in stretta relazione, dal momento che hanno a che fare col medesimo oggetto: la medicina con la ginnastica e la giustizia con l'arte della legiferazione; tuttavia in qualcosa si distinguono l'una dall'altra. Ebbene, che queste arti sono quattro e che curano, mirando sempre al meglio, le une il corpo, le altre l'anima, se n'è accorta la lusinga, non per via di conoscenza ma per averlo indovinato, e, divisasi in quattro, si è insinuata sotto ciascuna di queste parti, e finge [464d] di essere quell'arte sotto cui si è insinuata; di ciò che sia meglio non si dà alcun pensiero e con quello che di volta in volta è la cosa più piacevole tende trappole agli stolti e li inganna, al punto di far credere loro di essere cosa di grandissimo valore. Dunque, sotto la medicina si è insinuata la culinaria, e finge di sapere quali siano i cibi migliori per il corpo così abilmente che, se un cuoco e un medico dovessero competere davanti ad una giuria di fanciulli, o di uomini tanto stolti quanto lo sono i fanciulli, per decidere chi dei due si intenda dei cibi buoni e dei cibi dannosi, se il medico o il cuoco, il medico morirebbe di fame. Ebbene, questo io lo chiamo lusinga, e dico [465a] che è una brutta cosa, o Polo, e con questo rispondo alla tua domanda, perché mira al piacere senza tener conto del sommo bene. E non la definisco arte ma attività empirica, perché offre le cose che offre senza avere alcuna intelligenza di quale sia mai la loro natura, sicché non può spiegare la ragione di ciascuna di esse. Ed io non chiamo arte un'opera che non si possa razionalmente giustificare. Ma se non sei d'accordo su queste mie affermazioni, sono disposto a renderne conto.

[465b] Sotto la medicina, dunque, sta, come dicevo, la

lusinga culinaria; sotto la ginnastica, parimenti, la lusinga dell'agghindarsi, malefica, ingannevole, ignobile e servile, che inganna con figure esteriori, colori, leziosità e vesti, al punto da far sì che gli uomini, preoccupati di attirare su di sé una bellezza estranea, trascurino la propria, quella cioè che si ottiene grazie alla ginnastica. Ma per non farla troppo lunga, voglio spiegarmi usando il gergo dei geometri, perché così, forse, [465c] riuscirai a seguirmi, e voglio dirti che, come l'arte di agghindarsi sta alla ginnastica, così la sofistica sta all'arte della legiferazione, e che, come la culinaria sta alla medicina, così la retorica sta alla giustizia. Ebbene, quello che intendo dire è che, pur essendo le due arti per natura distinte, dal momento, però, che sono fra loro vicine, sofisti e retori si confondono in uno, e così le cose di cui si occupano, e non sanno che funzione attribuire né loro a sé stessi né gli altri a loro. Se, infatti, l'anima non governasse [465d] il corpo, ma questo si governasse da sé, e se non fosse l'anima a riconoscere e a distinguere la culinaria e la medicina, ma fosse il corpo a giudicarle stimandole in base ai piaceri che gliene vengono, allora, o Polo, varrebbe quanto dice Anassagora[18] visto che tu di queste cose sei pratico, e tutte le cose si confonderebbero in una, senza che si potessero più distinguere le cose della medicina, della salute e della culinaria. Hai sentito, dunque, quello che io sostengo che la retorica sia: essa è per l'anima [465e] l'equivalente di quello che la culinaria è per il corpo. Ma ecco che, forse, ho fatto una cosa assurda: pur non permettendo a te di fare lunghi discorsi, proprio io ho tirato il mio discorso per le lunghe. Ma merito il perdono: quando parlavo in modo conciso, non capivi, e non sapevi cavare nulla dalla risposta che ti avevo dato, ma avevi bisogno che ti venisse spiegata per esteso. Ebbene, se anch'io, [466a] a una tua risposta, non saprò cavarne nulla, allora anche tu potrai sviluppare il tuo discorso; se, invece, io saprò che utilità cavarne, lascia che ne

faccia buon uso, come è giusto che sia. E ora, fa' pure quello che vuoi di questa mia risposta.

POLO Che dici, dunque? Ti pare che la retorica sia una lusinga?

SOCRATE Una parte della lusinga, ho detto. Non te ne ricordi, Polo, che pur sei tanto giovane? Che farai fra non molto?

POLO Ti pare dunque che, nelle città, i buoni retori siano considerati alla stregua di adulatori, gente abbietta?

SOCRATE [466b] È una domanda, questa che fai, o è l'inizio di un ragionamento?

POLO È una domanda.

SOCRATE A me non sembra neanche che siano tenuti in alcuna considerazione.

POLO Come sarebbe a dire, non sono tenuti in alcuna considerazione? Non hanno forse grandissimo potere nelle città?

SOCRATE No, almeno se tu per "potere" intendi qualcosa che sia un bene per chi la possiede.

POLO Ma è questo quello che io intendo!

SOCRATE Allora mi sembra che i retori, fra i cittadini, siano quelli che hanno meno potere di tutti.

POLO Che dici? Non fanno forse uccidere, come i tiranni, chi [466c] vogliono, non spogliano dei beni e non scacciano dalle città chi pare a loro?

SOCRATE Corpo d'un cane, Polo, sono sempre in dubbio, su ognuna delle cose che dici, se siano tue affermazioni e se manifesti una tua opinione, o se invece si tratti di una domanda che fai a me.

POLO Ma è una domanda che ti faccio!

SOCRATE Se è così, mio caro, allora tu mi stai facendo due domande contemporaneamente.

POLO Come sarebbe a dire, due?

SOCRATE Non hai detto poco fa press'a poco questo: «I retori [466d] non fanno forse uccidere, come i tiranni, chi vogliono, non spogliano dei beni e non scacciano dalle città chi pare a loro?»?

POLO Sì.

SOCRATE Ebbene, ti dico che queste sono due domande, e ti risponderò ad entrambe. sostengo, polo, che tanto i retori quanto i tiranni hanno, nelle città, pochissimo potere, come ho appena detto, perché, in un certo senso, non fanno [466e] nulla di ciò che vogliono, e tuttavia fanno quello che a loro sembra il meglio.

POLO E non consiste forse in questo l'avere grande potere?

SOCRATE No, almeno stando a quello che dice Polo.

POLO Io dico di no? Ma io lo affermo!

SOCRATE O corpo di un.! Tu non lo affermi affatto, dato che sostenevi che l'avere grande potere è un bene per chi lo possiede.

POLO Certo che lo sostengo!

SOCRATE Pensi dunque che sia un bene, se uno fa le cose che gli sembrano migliori, ma senza avere intelligenza? E questo tu lo chiami avere grande potere?

POLO Non io!

SOCRATE Non riuscirai, allora, a dimostrare che i retori hanno intelligenza e [467a] che la retorica è un'arte e non una lusinga, se mi avrai confutato? Se invece mi lascerai inconfutato, allora sarà vera l'affermazione che i retori, e con loro i tiranni, facendo nelle città ciò che loro pare, non hanno guadagnato in questo alcun bene, e sarà vero, d'altra parte, che il potere, come tu dici, è un bene, mentre il fare senza intelligenza ciò che pare, come anche tu ammetti, è un male.

Non è vero?

POLO Sì.

SOCRATE Come può essere vera, dunque, l'affermazione che i retori, o i tiranni, abbiano grande potere nelle città, a meno che Socrate non venga confutato da polo, e non gli venga da questi dimostrato che essi fanno ciò che vogliono?

POLO [467b] Quest'uomo…

SOCRATE Io nego che essi facciano ciò che vogliono. Ebbene, confutami!

POLO Non hai appena ammesso che essi fanno ciò che loro pare essere meglio?

SOCRATE Infatti lo ammetto anche ora.

POLO E non fanno, allora, ciò che vogliono?

SOCRATE Lo nego.

POLO Benché facciano ciò che loro pare?

SOCRATE Sì.

POLO Dici cose spaventosamente paradossali, o Socrate.

SOCRATE Non parlare male di me, mio carissimo Polo, per rivolgermi a te [467c] nei tuoi stessi termini. Piuttosto, se hai domande da farmi, dimostra che io m'inganno, altrimenti, rispondi tu.

POLO Ma io sono disposto a rispondere, almeno per sapere quello che intendi dire.

SOCRATE Ebbene, ti pare che gli uomini vogliano la cosa che di volta in volta fanno, o la cosa in vista della quale fanno ciò che fanno? Ad esempio, coloro che bevono le medicine prescritte dai medici, ti sembra che vogliano la cosa che fanno, ossia bere la medicina e soffrire, o la cosa in vista della quale la bevono, ossia essere sani?

POLO È chiaro che quello che vogliono [467d] è essere sani.

SOCRATE Anche coloro che vanno per mare, allora, e

coloro che si imbarcano in qualche altra impresa di guadagno, non vogliono la cosa che di volta in volta fanno: chi vuole, infatti, andare per mare, correre pericoli e avere guai? Vogliono invece, credo, la cosa in vista della quale vanno per mare, vale a dire arricchire. È per amore della ricchezza, infatti, che vanno per mare.

POLO Certamente.

SOCRATE E non è forse così in tutte le cose? Se uno fa una cosa per un fine, non vuole la cosa che fa, bensì la cosa [467e] per cui fa quello che fa.

POLO Sì.

SOCRATE Ebbene, fra le cose che esistono ce n'è qualcuna che non sia né buona né cattiva né una via di mezzo fra il bene e il male, vale a dire né buona né cattiva?

POLO È senza dubbio necessario, o Socrate.

SOCRATE Dunque, non definisci forse beni la sapienza, la salute, la ricchezza e le altre cose di questo genere, e mali le cose opposte a queste?

POLO Sì.

SOCRATE E le cose né buone né cattive non dici, allora, che sono queste che talora partecipano del bene, [468a] talora del male, e talora di nessuno dei due, come accade per lo stare seduti, il camminare, il correre e il navigare, e come accade nel caso delle pietre, dei legni e delle altre cose di questa specie? Non è forse a queste cose che ti riferisci? o sono altre le cose che tu chiami né buone né cattive?

POLO No, sono proprio queste.

SOCRATE Ebbene, si fanno le cose che sono una via di mezzo in vista delle cose buone, o si fanno le cose buone in vista di quelle che sono una via di mezzo?

POLO Senza dubbio si fanno le cose [468b] che sono una via di mezzo in vista di quelle buone.

SOCRATE Dunque, è perché inseguiamo un bene che noi camminiamo, quando camminiamo, pensando che sia meglio farlo, e, al contrario, quando stiamo fermi, stiamo fermi in vista dello stesso fine, vale a dire il bene. Non è così?

POLO Sì.

SOCRATE E allora non uccidiamo, se uccidiamo qualcuno, non scacciamo e non spogliamo dei beni, nella convinzione che sia meglio per noi fare queste cose, anziché non farle?

POLO Certamente.

SOCRATE Allora è in vista del bene che fanno tutte queste cose coloro che le fanno!

POLO Lo affermo.

SOCRATE E non abbiamo forse stabilito di comune accordo che noi vogliamo non le cose che facciamo in vista di un certo fine, [468c] ma il fine stesso per il quale le facciamo?

POLO Proprio così.

SOCRATE Allora noi non vogliamo trucidare, né scacciare dalle città né spogliare dei beni così semplicemente, ma, quando queste azioni siano utili, allora noi le vogliamo compiere, e quando invece siano dannose, non le vogliamo compiere. Infatti, noi vogliamo le cose buone, come tu affermi, mentre le cose che non sono né buone né cattive non le vogliamo, e così neppure le cose cattive. O no? Ti sembra che io dica il vero, Polo, o no? Perché non rispondi?

POLO Dici il vero.

SOCRATE [468d] Dunque, visto che su questo siamo d'accordo, se uno, tiranno o retore che sia, uccide qualcuno o lo scaccia dalla città o lo spoglia dei suoi beni, pensando che questo sia meglio per lui, mentre in realtà si dà il caso che sia peggio, senza dubbio costui fa ciò che gli pare. O non è così?

POLO Sì.

SOCRATE E fa, forse, anche le cose che vuole, se, in realtà,

si dà il caso che queste cose siano mali? perché non rispondi?

POLO Ebbene, non mi sembra che faccia le cose che vuole.

SOCRATE Può essere, allora, che costui abbia grande potere in quella data città, se è vero che l'avere grande potere è, per tua ammissione, un bene?

POLO Non può essere.

SOCRATE Allora io dicevo la verità, quando sostenevo che può ben essere che un uomo, [468e] che faccia nella città ciò che gli pare, non abbia tuttavia grande potere né faccia ciò che vuole.

POLO Sicché, Socrate, tu non accetteresti che ti fosse permesso di fare nella città ciò che ti pare anziché no, o non proveresti invidia a vedere che uno uccide chi gli pare, o lo spoglia dei beni o lo fa imprigionare!

SOCRATE Intendi dire giustamente o ingiustamente?

POLO [469a] Che lo faccia in un modo o nell'altro, non è in entrambi i casi invidiabile?

SOCRATE Bada a come parli, o Polo!

POLO E perché?

SOCRATE Perché non bisogna invidiare chi non è degno di essere invidiato né gli sciagurati, ma averne piuttosto compassione.

POLO Che dici? Ti pare che sia questa la situazione degli uomini di cui io parlo?

SOCRATE E come potrebbe non parermi tale?

POLO E chi uccide chi gli pare, se lo uccide con giusta ragione, ti pare forse sciagurato e degno di compassione?

SOCRATE A me no, ma non mi pare neppure degno di invidia.

POLO Non l'hai appena definito uno sciagurato?

SOCRATE [469b] Certo, amico mio, ma colui che uccide ingiustamente, e mi pare, per giunta, degno di compassione.

Invece, colui che uccide con giusta ragione l'ho definito "non invidiabile".

POLO Caso mai, è colui che viene ingiustamente ucciso ad essere degno di compassione e sciagurato!

SOCRATE Meno del suo uccisore, o Polo, e meno di colui che muore giustamente.

POLO In che senso, dunque?

SOCRATE Nel senso che il più grande dei mali è commettere ingiustizia.

POLO Questo, dunque, è il male più grande? Non è male peggiore il subire ingiustizia?

SOCRATE Niente affatto!

POLO Tu, allora, preferiresti subire ingiustizia piuttosto che commetterla?

SOCRATE [469c] Io non preferirei né l'uno né l'altro; ma, se fosse necessario o commettere ingiustizia o subirla, sceglierei il subire ingiustizia piuttosto che il commetterla.

POLO Tu, allora, non accetteresti di fare il tiranno?

SOCRATE No, almeno se per "fare il tiranno" tu intendi la stessa cosa che intendo io.

POLO Ma io intendo quello che ho appena detto: avere il potere di fare nella città ciò che gli pare, uccidendo, scacciando e facendo tutto a proprio arbitrio.

SOCRATE Carissimo, ascolta questo mio ragionamento e poi muovi pure le tue obiezioni. [469d] Supponiamo che io, in una piazza piena di gente, portando un pugnale sotto l'ascella, dicessi rivolgendomi a te: «Polo, sono da poco in possesso di un potere e di un formidabile mezzo di sopraffazione: infatti, se mi parrà che uno degli uomini che vedi debba morire in questo stesso istante, costui, che parrà a me, morirà; e, parimenti, se mi parrà che a uno di costoro debba essere spaccata la testa, si troverà all'istante con la

testa rotta; e se mi parrà poi che il suo vestito debba essere strappato, si troverà col vestito strappato, tanto [469e] grande è il potere che ho in questa città». Se, allora, alla tua incredulità, ti mostrassi il pugnale, probabilmente, alla vista di questo, diresti: «Socrate, in questo modo tutti potrebbero avere grande potere, perché in questa maniera si potrebbe anche dar fuoco alla casa che vuoi, ai cantieri degli Ateniesi, alle triremi e a tutte le imbarcazioni sia pubbliche sia private». Ma non in questo consiste l'avere grande potere, ossia nel fare ciò che pare. Non ti sembra?

POLO No di certo, almeno non in questo modo.

SOCRATE [470a] Sapresti dire, allora, per quale ragione biasimi un potere di questo genere?

POLO Sì.

SOCRATE Ebbene, perché? Dillo!

POLO Perché chi agisce così, finisce necessariamente con l'essere punito.

SOCRATE Ma l'essere punito non è un male?

POLO Certamente.

SOCRATE Ebbene, o carissimo, ecco che di nuovo ti risulta che, se col fare ciò che gli pare, uno ne ottiene come effetto un certo beneficio, allora questo è un bene e, a quanto sembra, in questo consiste l'avere grande potere; altrimenti, è un male e un potere da poco. [470b] Ma esaminiamo anche questo: non siamo forse d'accordo sul fatto che talora è meglio compiere le azioni di cui poco fa si diceva, vale a dire uccidere, mandare uomini in esilio e spogliarli dei beni, e tal altra, invece, non lo è?

POLO Certamente.

SOCRATE E questo, a quanto pare, è ammesso da te come da me.

POLO Sì.

SOCRATE Ebbene, quando, a tuo dire, è meglio compiere queste azioni? Dimmi quale confine stabilisci.

POLO Rispondi pure tu, o Socrate, a questa domanda.

SOCRATE [470c] Allora io affermo, Polo, se ti fa più piacere sentirlo dire da me, che, quando uno compia queste azioni con giusta ragione, allora è meglio, e quando, invece, le compia ingiustamente, è peggio.

POLO Quant'è difficile confutarti, Socrate! Ma non riuscirebbe a confutarti anche un bambino, dimostrandoti che non dici il vero?

SOCRATE Allora sarò molto grato a quel bambino, e anche per te avrò la stessa gratitudine, se mi confuterai e mi libererai da una fandonia. Non stancarti di far del bene ad un amico, e confutami!

POLO Ma in realtà, o Socrate, non c'è alcun bisogno di ricorrere a fatti vecchi [470d] per confutarti: i fatti accaduti ieri e ieri l'altro bastano a confutarti e a dimostrare che molti uomini dalla condotta ingiusta, sono tuttavia felici.

SOCRATE E quali sono questi fatti?

POLO Vedi anche tu quell'Archelao, figlio di Perdicca, che regna sulla Macedonia,[19] non è vero?

SOCRATE Se non lo vedo, almeno ne sento parlare.

POLO Ebbene, ti pare che sia felice o infelice?

SOCRATE Non lo so, o Polo. Non ho mai avuto occasione di incontrarmi con quest'uomo.

POLO [470e] Ma che dici? Se ti fossi incontrato con lui, lo sapresti, e, invece, non avendolo mai incontrato, non sai che è felice?

SOCRATE Per Zeus, no di certo!

POLO È chiaro, o Socrate, che neppure del Gran Re[20] dirai di sapere che è felice!

SOCRATE E direi la verità, dal momento che io non so

come egli stia in fatto di educazione spirituale e di giustizia.

POLO Che vorresti dire? Dipende forse da questo tutta la felicità?

SOCRATE Per quel che ne so io, sì, o Polo. Io sostengo, infatti, che chi è giusto e buono, sia uomo o donna, è felice, e che, invece, chi è ingiusto e malvagio è infelice.

POLO [471a] Allora, in base al tuo ragionamento, questo Archelao è infelice?

SOCRATE Alla condizione, amico mio, che sia ingiusto.

POLO E come potrebbe non essere ingiusto? A lui non spettava alcun diritto al potere che ora detiene, essendo nato da una donna che era schiava di Alcete, fratello di perdicca; per diritto, dunque, sarebbe stato schiavo di

Alcete,[21] e, se avesse voluto fare ciò che era giusto, avrebbe servito Alcete e, secondo il tuo ragionamento, sarebbe stato felice. Ora, invece, quanto straordinariamente infelice è diventato, per aver commesso le peggiori ingiustizie! [471b] E la sua prima ingiustizia la commise quando, dopo aver mandato a chiamare questo suo padrone e zio, facendogli credere che gli avrebbe restituito il potere che Perdicca gli aveva sottratto, dopo aver ospitato e fatto ubriacare lui e il figlio di lui, Alessandro, suo cugino e press'a poco suo coetaneo, dopo averli caricati su un carro e portati fuori nella notte, li trucidò e fece scomparire i cadaveri di entrambi. E dopo essersi macchiato di questi delitti, non si accorse di essere diventato infelicissimo e non se ne pentì! Anzi, poco tempo dopo non volle essere felice allevando e restituendo il potere, com'era giusto facesse, [471c] a suo fratello, figlio legittimo di Perdicca, un fanciullo, allora, di sette anni, a cui il potere spettava di diritto, ma, dopo averlo gettato in un pozzo e lasciatovelo annegare, disse alla madre di lui Cleopatra che vi era caduto rincorrendo un'oca e che vi era morto. E oggi, dopo essersi macchiato dei peggiori delitti

commessi in Macedonia, egli è il più infelice di tutti i Macedoni, e non il più felice, e probabilmente fra gli Ateniesi c'è chi, a cominciare [471d] da te, preferirebbe essere un qualsiasi altro Macedone piuttosto che Archelao!

SOCRATE Anche all'inizio della nostra conversazione, o Polo, io mi complimentai con te, dicendo che mi pareva che tu avessi una buona formazione retorica, ma mi sembrava, d'altra parte, che tu avessi trascurato la dialettica. E ora sarebbe questo il ragionamento con cui anche un bambino riuscirebbe a confutarmi, e col quale tu credi ora di aver confutato me, che sostengo che chi commette ingiustizia non è felice! In che modo, carissimo? Io non ti do per buona nessuna delle cose che dici.

POLO [471e] Perché non vuoi, benché anche tu sia della mia stessa opinione.

SOCRATE Caro mio, tu cerchi di confutarmi secondo le regole della retorica, come coloro che credono di confutare nei tribunali. Lì, infatti, gli uni credono di confutare gli altri, quando chiamino molti e stimati testimoni a deporre in favore delle proprie dichiarazioni, e quando l'avversario, invece, faccia venire a deporre un solo testimone o nessuno. Ma questo genere di confutazione non ha alcun valore ai fini della verità. [472a] Infatti, è già accaduto che qualcuno sia stato vittima di false testimonianze deposte da molti e stimati testimoni. Così, ora, se tu volessi produrre testimoni che depongano contro di me e dichiarino che io non dico il vero, quasi tutti gli Ateniesi, e con loro i forestieri, confermerebbero la tua versione dei fatti. E in tuo favore testimonierebbero, se tu volessi, Nicia di Nicerato[22] e i suoi fratelli, i cui tripodi sono esposti in bell'ordine nel tempio di Dioniso; e, se tu volessi, Aristocrate [472b] figlio di Scellio,[23] da cui viene quel bel dono votivo che si trova nel tempio di Apollo Pizio; e, se tu volessi, deporrebbe in tuo favore l'intera casata di Pericle e qualsiasi altra famiglia che tu voglia

scegliere fra quelle di qui. Ma io, anche se sono uno solo, non mi dichiaro d'accordo con te, perché tu non mi metti nella condizione di doverlo fare, e invece, chiamando a deporre molti falsi testimoni contro di me, cerchi di allontanarmi dal mio bene e dalla verità! Io, invece, se non mi riuscirà di far deporre un solo testimone, cioè te, che confermi le mie affermazioni, penserò di non aver ottenuto nessun considerevole risultato circa le questioni di cui [472c] stiamo discutendo. E penso che nemmeno tu l'otterresti, a meno che io, pur essendo uno solo, non testimoni in tuo favore, e tu non lasci perdere tutti gli altri. Questo è, in effetti, un modo di confutare, come tu pensi, e con te molti altri; ma ne esiste anche un altro, quello che io, a mia volta, ho in mente. Ebbene, mettendo a confronto l'uno con l'altro, esaminiamo se c'è qualcosa in cui differiscono. Infatti, si dà il caso che le questioni su cui ci troviamo a sostenere tesi opposte non siano affatto cose di poco conto; invece, si tratta press'a poco di quelle cose la cui conoscenza è la cosa più bella e la cui ignoranza è la cosa più brutta, perché la loro essenza consiste nel sapere o nell'ignorare chi sia felice e [472d] chi non lo sia. E subito, per cominciare, a proposito di quello che ora si diceva, tu ritieni che possa essere felice un uomo che commetta delitti e sia ingiusto, visto che consideri Archelao ingiusto ma felice. Dobbiamo dunque tener conto che la tua opinione sia questa?

POLO Certamente.

SOCRATE Io, invece, sostengo che questo è impossibile. E questa è una cosa su cui noi sosteniamo tesi opposte. E sia! Ma colui che si macchia di delitti, sarà forse felice, se gli accadrà di pagare per la sua colpa e di essere punito?

POLO Niente affatto: in quel caso, anzi, sarebbe infelicissimo!

SOCRATE [472e] E qualora, invece, il colpevole di un delitto non paghi per la sua colpa, secondo il tuo

ragionamento sarà felice?

POLO Io dico di sì.

SOCRATE E invece, secondo la mia opinione, o Polo, chi si macchia di delitti e chi è ingiusto è infelice in ogni caso; ma è ancora più infelice quando, pur commettendo ingiustizia, non sconti la pena e non venga punito, e, invece, meno infelice quando paghi il fio della sua colpa e sia punito dagli dèi e dagli uomini.

POLO [473a] Ti metti a dire cose assurde, Socrate!

SOCRATE E cercherò di far sì che anche tu, amico mio, dica le stesse cose che dico io, perché ti considero un amico. ora, questi sono i punti su cui ci troviamo in disaccordo. Esaminali anche tu: io ho detto, prima, che commettere ingiustizia è peggio che subirla.

POLO Certamente.

SOCRATE Tu, invece, che è peggio subirla.

POLO Sì.

SOCRATE Ed io ho affermato che coloro che commettono ingiustizia sono infelici, e sono stato da te confutato.

POLO Sì, per Zeus!

SOCRATE [473b] Almeno questo è quello che credi tu, o Polo.

POLO E credo il vero.

SOCRATE Forse! Tu, invece, hai affermato che coloro che commettono ingiustizia sono felici, purché non scontino il fio della loro colpa.

POLO Certamente.

SOCRATE Ed io, invece, sostengo che costoro sono infelicissimi, mentre coloro che scontano la pena lo sono meno. Vuoi confutare anche questo?

POLO Ma questo è ancora più difficile da confutare di quell'altro, Socrate!

SOCRATE Per la verità, Polo, non è difficile, bensì impossibile, perché ciò che è vero non si confuta mai!

POLO Come dici? Se un uomo viene sorpreso a tramare, macchiandosi di ingiustizie, [473c] per impossessarsi del potere, e, una volta arrestato, viene torturato, mutilato, gli vengono bruciati gli occhi, e dopo aver patito altri tormenti, in gran numero, strazianti e di ogni sorta, e dopo aver visto patire i figli e la sposa, alla fine viene impalato o cosparso di pece per essere bruciato, costui sarà forse più felice di quanto sarebbe stato se, trovato scampo, fosse diventato tiranno e potesse passare il resto della vita al potere nella sua città, facendo quello che vuole, invidiato e considerato felice dai cittadini [473d] e dagli altri forestieri? Dici che è impossibile confutare queste tue affermazioni?

SOCRATE Adesso mi stai mettendo paura, o nobile Polo, e non mi stai confutando! Poco fa, invece, citavi testimonianze. Comunque, fammi ricordare un particolare; hai detto: «Se viene sorpreso a tramare per impossessarsi del potere ingiustamente»?

POLO Sì.

SOCRATE Dunque, più felice non sarà mai nessuno dei due: né chi si sia impossessato ingiustamente del potere né chi paghi per la sua colpa, perché fra due infelici non potrebbe essercene [473e] uno più felice dell'altro; tuttavia è più infelice colui che è sfuggito alla pena e che si è impossessato del potere. Che cosa fai, Polo? Ridi? È forse un altro genere di confutazione questo, mettersi a ridere, quando uno abbia detto qualcosa, e non confutarlo?

POLO Non pensi di essere già confutato, o Socrate, quando tu dici cose tali che nessuno degli uomini confermerebbe? Chiedi pure a uno di costoro!

SOCRATE O Polo, io non sono un politico, e l'anno scorso, quando venni eletto per partecipare al Consiglio, poiché la

Pritania era toccata alla mia tribù e dovevo essere io a chiedere che si votasse, feci [474a] ridere e non fui capace di farlo.[24] Ebbene, anche oggi, non spingermi a far votare i presenti, ma, se non hai un metodo di confutazione migliore di questi, come ho appena detto, dammi il cambio e sperimenta il metodo di confutazione che, io credo, è quello che si deve usare. Infatti, in sostegno delle mie affermazioni, io so chiamare a deporre un solo testimone, vale a dire colui al quale il mio ragionamento è rivolto, e lascio stare il resto della gente; e so chiamare a votare una sola persona, mentre col resto della gente [474b] non mi metto neppure a discutere. Vedi, dunque, se ti va di darmi il cambio a confutare, rispondendo alle domande che ti verranno fatte. Io, infatti, sono convinto che io, tu e il resto dell'umanità consideriamo il commettere ingiustizia cosa peggiore che subirla, e il non pagare per un'ingiustizia commessa cosa peggiore che pagare per essa.

POLO Io, invece, sono dell'opinione che né io né nessun altro uomo la pensiamo così. Ma tu preferiresti subire ingiustizia piuttosto che commetterla?

SOCRATE E lo preferiresti anche tu, e con te tutti gli altri.

POLO Ce ne vuole! Ma né io né tu né alcun altro!

SOCRATE [474c] Dunque non rispondi?

POLO Certamente! Infatti desidero sapere che cosa dirai.

SOCRATE Per saperlo, allora, non hai che da rispondermi come se per la prima volta ti domandassi: «Quale delle due azioni ti pare peggiore, o Polo, commettere ingiustizia o subirla?».

POLO A me subirla!

SOCRATE E ti sembra più brutto il compiere o il subire ingiustizia? Rispondi!

POLO Il compiere ingiustizia.

SOCRATE Dunque è anche male peggiore, se è più brutto.

POLO Niente affatto!

SOCRATE Capisco. Tu, a quanto pare, [474d] non consideri che siano la stessa cosa il bello e il bene, il male e il brutto.

POLO Certo che no!

SOCRATE Ma che ne dici di questo? Tutte le cose belle, come corpi, colori, forme, suoni e attività umane, le chiami in ogni circostanza belle, senza fare nessun'altra considerazione? Nel primo caso, ad esempio, i corpi che siano belli non li chiami "belli" considerando o l'utilità al cui fine ciascuno di essi sia utile, oppure un certo piacere, se accade che chi li guarda prova piacere a guardarli? O hai qualcos'altro da dire, oltre a queste mie considerazioni, sulla bellezza di un corpo?

POLO [474e] Non ho altro da dire.

SOCRATE E, allo stesso modo, anche nel caso di tutte le altre cose, forme e colori, non le chiami forse belle pensando ad un certo piacere che esse procurano, o ad una qualche loro utilità, o ad ambedue le cose?

POLO Sì.

SOCRATE E questo non vale forse anche per i suoni e per tutto ciò che riguarda la musica?

POLO Sì.

SOCRATE Così anche le cose che hanno a che fare con le leggi, e anche le attività umane, non sono certo belle per ragioni al di fuori di queste, cioè al di fuori del fatto di essere utili o piacevoli o di avere l'una e l'altra caratteristica.

POLO [475a] Mi pare di no.

SOCRATE E non vale forse lo stesso anche per la bellezza delle conoscenze?

POLO Certamente. Ora sì che definisci bene ciò che è bello, Socrate, definendolo con il piacere e con il bene!

SOCRATE E ciò che è brutto, allora, non va forse definito con i loro opposti, cioè con il dolore e con il male?

POLO Necessariamente.

SOCRATE Allora, quando, fra due cose belle, una è più bella dell'altra, è più bella perché supera l'altra nell'uno o nell'altro di questi due aspetti o in entrambi gli aspetti contemporaneamente, vale a dire o in piacere, o in utilità o in entrambe le cose contemporaneamente.

POLO Certamente.

SOCRATE E, d'altra parte, quando, fra due cose brutte, [475b] una è più brutta dell'altra, sarà più brutta perché supera l'altra o in dolore o in male. O non è necessario che sia così?

POLO Sì.

SOCRATE Su, allora, che cosa si diceva poco fa, a proposito del commettere ingiustizia e del subirla? Non dicevi che il subire ingiustizia è peggio che commetterla, e che, d'altra parte, il commettere ingiustizia è più brutto che subirla?

POLO Lo dicevo.

SOCRATE E allora, se il commettere ingiustizia è più brutto che subirla, non dovrebbe essere più brutto o per il fatto di essere più doloroso, e quindi superiore in dolore, o per il fatto di superarlo in male, o in entrambi gli aspetti insieme? Non è anche questo necessario?

POLO E come potrebbe non esserlo?

SOCRATE Innanzi tutto, [475c] allora, esaminiamo questo: è forse in fatto di dolore che il commettere ingiustizia supera il subirla, e coloro che commettono ingiustizia soffrono forse di più di coloro che ne sono vittime?

POLO Niente affatto, o Socrate, almeno non questo!

SOCRATE Allora, non è in dolore che è superiore.

POLO No di certo!

SOCRATE Dunque, se non è superiore in dolore, non potrebbe esserlo neppure in entrambi gli aspetti.

POLO Pare di no.

SOCRATE Non resta, dunque, che la sua superiorità sia fondata sull'altro dei due aspetti.

POLO Sì.

SOCRATE Vale a dire sul male.

POLO Così sembra.

SOCRATE Ma allora, il commettere ingiustizia dovrebbe essere peggio che subirla, per il fatto di essergli superiore in male.

POLO È evidente che è così.

SOCRATE [475d] Ebbene, prima non era stato forse ammesso davanti a me, da te e dalla maggior parte della gente, che il commettere ingiustizia è più brutto del riceverla?

POLO Sì.

SOCRATE Ebbene, ora è risultato essere anche peggio.

POLO Così sembra.

SOCRATE E tu, allora, preferiresti ciò che è peggio e più brutto a ciò che lo è meno? Non aver timore di rispondere, Polo: non ne avrai alcun danno. Affidati coraggiosamente, invece, al ragionamento come ad un medico, e [475e] afferma oppure nega le cose che ti domando.

POLO Ebbene, io non lo preferirei, o Socrate!

SOCRATE Lo preferirebbe qualcun altro?

POLO Mi pare di no, almeno in base a questo ragionamento.

SOCRATE Allora avevo ragione a sostenere che né io né tu né alcun altro uomo preferiremmo commettere ingiustizia

anziché subirla, perché accade che sia cosa peggiore.

POLO Pare di sì.

SOCRATE Vedi dunque, Polo, che il mio modo di confutare, messo a confronto col tuo, non gli somiglia affatto: con te si dicono d'accordo tutti gli altri, tranne che me; a me, invece, basta che tu, [476a] pur essendo uno solo, ti dichiari d'accordo con me e testimoni in mio favore, e, chiamando a votare te solo, gli altri li lascio stare. E questo resti fra noi stabilito. Esaminiamo, ora, dopo questo, il secondo punto su cui sostenevamo tesi opposte, vale a dire se il più grande dei mali sia, per chi è colpevole di ingiustizia, pagare il fio della sua colpa, come sostenevi, o se sia, invece, male peggiore il non pagare per la colpa commessa, come io sostenevo. Esaminiamolo in questo modo: tu dici che il pagare per la colpa commessa e l'essere giustamente puniti per aver commesso ingiustizia, siano la stessa cosa?

POLO Sì.

SOCRATE [476b] E puoi dire, o no, che tutto ciò che è giusto è bello, in virtù del fatto di essere giusto? E rifletti prima di rispondere!

POLO Ma mi pare che sia così, o Socrate!

SOCRATE Allora rifletti anche su ciò: se uno compie un'azione, non è forse necessario che qualcosa subisca quell'azione da parte di chi la compie?

POLO A me pare di sì.

SOCRATE E questa cosa, allora, non subisce proprio l'azione che chi agisce compie, e nel modo in cui chi agisce la compie? Intendo dire: se uno colpisce, è necessario che qualcosa venga colpito?

POLO Necessariamente.

SOCRATE E se chi colpisce, colpisce violentemente o velocemente, [476c] in questo stesso modo viene anche colpita la cosa che viene colpita?

POLO Sì.

SOCRATE Allora, la cosa che viene colpita subisce un'azione che è tale quale l'azione che compie colui che colpisce?

POLO Certamente.

SOCRATE E se qualcuno cauterizza, non è allora necessario che qualcosa sia cauterizzato?

POLO E come non potrebbe?

SOCRATE E se costui cauterizza violentemente o dolorosamente, la cosa che viene cauterizzata, viene cauterizzata nel modo in cui cauterizza colui che cauterizza?

POLO Certamente.

SOCRATE E se uno taglia qualcosa, non vale forse lo stesso ragionamento? Infatti, qualcosa viene tagliato.

POLO Sì.

SOCRATE E se il taglio è lungo o profondo o doloroso, il taglio [476d] che subisce la cosa che viene tagliata non è tale quale lo pratica colui che taglia?

POLO Pare di sì.

SOCRATE Ebbene, guarda se in generale sei d'accordo su quanto dicevo poco fa, cioè che, in tutti i casi, l'azione subita dalla cosa che la subisce è tale quale l'azione compiuta da chi la compie.

POLO Ma certo che sono d'accordo!

SOCRATE Ebbene, visto che su questo siamo d'accordo, pagare per la colpa commessa è subire un'azione o compierla?

POLO Necessariamente, o Socrate, si tratta di subire un'azione.

SOCRATE Dunque, da parte di qualcuno che la compie?

POLO E come potrebbe non esserlo? Da parte di chi punisce!

SOCRATE Chi punisce con rettitudine [476e] punisce con giustizia?

POLO Sì.

SOCRATE Facendo ciò che è giusto, o no?

POLO Facendo ciò che è giusto.

SOCRATE E chi viene punito pagando per la colpa commessa, non subisce forse ciò che è giusto?

POLO Pare di sì.

SOCRATE E non si era convenuto che ciò che è giusto, è bello?

POLO Certamente.

SOCRATE Di questi, dunque, uno fa ciò che è bello, mentre l'altro, vale a dire colui che viene punito, subisce ciò che è bello.

POLO Sì.

SOCRATE [477a] E se le cose sono belle, non sono forse anche buone? Infatti, o sono piacevoli o sono utili.

POLO Necessariamente.

SOCRATE Allora subisce un bene chi paga per la colpa commessa?

POLO Sembra.

SOCRATE Ne trae, dunque, beneficio?

POLO Sì.

SOCRATE Forse quel beneficio che io intendo? Diventa migliore nell'anima, se viene punito giustamente?

POLO Probabilmente.

SOCRATE Ed è da un male dell'anima che si libera colui che paga per la colpa commessa?

POLO Sì.

SOCRATE E non si libera, allora, dal più grande [477b] dei mali? Considera la cosa in questo modo: nella condizione

economica dell'uomo, vedi qualche altro male che non sia la povertà?

POLO No: è la povertà il male che vedo.

SOCRATE E che dire della condizione del corpo? Diresti tu che suoi mali sono la debolezza, la malattia, la bruttezza e le altre cose di questo genere?

POLO Sì.

SOCRATE Non credi, allora, che anche a proposito dell'anima esista uno stato di malessere?

POLO E come no?

SOCRATE E tu non lo chiami, allora, ingiustizia, ignoranza, viltà, e con altri nomi di questo genere?

POLO Certamente.

SOCRATE Ebbene, del patrimonio, [477c] del corpo e dell'anima, che sono tre cose distinte, non hai forse fatto il nome di tre stati di malessere: povertà, malattia, ingiustizia?

POLO Sì.

SOCRATE Qual è, dunque, il più brutto di questi stati di malessere? Non si tratta forse dell'ingiustizia e, in generale, del malessere dell'anima?

POLO Certamente.

SOCRATE E se è il più brutto, non è forse anche il peggiore?

POLO In che senso intendi dire, o Socrate?

SOCRATE In questo senso: da quanto abbiamo convenuto prima, risulta che la cosa che è, di volta in volta, la più brutta, è tale perché procura il più grande dolore o il più grande danno, o ambedue le cose insieme.

POLO Proprio così.

SOCRATE Ma non si è appena convenuto che la cosa più brutta è l'ingiustizia [477d] e il generale malessere dell'anima?

POLO Si è convenuto, infatti.

SOCRATE Ebbene, non è forse, fra queste, la cosa più dolorosa e più brutta perché superiore in dolore o in danno o in entrambi questi aspetti insieme?

POLO Necessariamente.

SOCRATE Allora, l'essere ingiusto, dissoluto, vile ed ignorante è forse più doloroso dell'essere povero e dell'essere malato?

POLO Mi pare di no, o Socrate, almeno in base a queste premesse.

SOCRATE Allora, il malessere dell'anima è di tutte le cose la più brutta, perché superiore alle altre per il danno prodigiosamente grande e il male straordinario [477e] che comporta, visto che la sua superiorità, come tu hai detto, non si fonda sul dolore.

POLO Pare.

SOCRATE Ma ciò che è superiore per il massimo danno, dovrebbe essere il male più grande fra quelli che esistono.

POLO Sì.

SOCRATE Allora, l'ingiustizia, l'intemperanza, e le altre forme di malessere dell'anima, non si identificano forse col più grande dei mali che esistono?

POLO Pare.

SOCRATE Ora, quale arte libera dalla povertà? Non è l'arte di guadagnare?

POLO Sì.

SOCRATE E quale dalla malattia? Non è l'arte della medicina?

POLO [478a] Necessariamente.

SOCRATE E quale arte libera dalla malvagità e dall'ingiustizia? Ma se la domanda, così formulata, ti mette in difficoltà, considera la cosa in questo modo: dove portiamo, e

da chi, coloro che sono malati nel corpo?

POLO Dai medici, o Socrate.

SOCRATE E dove portiamo coloro che si rendono colpevoli di ingiustizia e si danno ad una vita dissoluta?

POLO Vuoi dire dai giudici.

SOCRATE E non ce li portiamo forse perché paghino per la colpa commessa?

POLO Lo affermo.

SOCRATE E coloro che puniscono con rettitudine, non puniscono forse servendosi di una certa giustizia?

POLO È evidente.

SOCRATE Dunque, l'arte di guadagnare libera dalla povertà, [478b] la medicina dalla malattia, la giustizia dalla dissolutezza e dall'ingiustizia.

POLO Così risulta.

SOCRATE Quale di queste arti, dunque, è la più bella?

POLO Di quali arti parli?

SOCRATE Dell'arte di guadagnare, della medicina e della giustizia.

POLO È di gran lunga superiore, o Socrate, la giustizia!

SOCRATE Allora, essa comporta il piacere più grande, o la più grande utilità o ambedue le cose insieme, visto che è la più bella?

POLO Sì.

SOCRATE Farsi curare dai medici è forse piacevole, e coloro che si fanno curare provano forse piacere?

POLO Non mi pare.

SOCRATE Ma è utile. O no?

POLO [478c] Sì.

SOCRATE Infatti, chi si lascia curare si libera da un gran male, sicché trae giovamento dal sopportare il dolore e dal

guarire.

POLO E come no?

SOCRATE Ebbene, riguardo al corpo, un uomo sarebbe più felice quando guarisca grazie alle cure del medico, o quando fin da principio non si sia neppure ammalato?

POLO È ovvio che sarebbe più felice quando non si sia neppure ammalato.

SOCRATE Infatti, a quanto pare, la felicità non consiste in questo, ossia nella liberazione da un male, bensì nel non aver preso su di sé il male fin dal principio.

POLO È così.

SOCRATE [478d] E allora, chi è più infelice fra due che hanno un male nel corpo e nell'anima, colui che si fa curare e si libera dal male, o colui che non si fa curare e si tiene il suo male?

POLO Mi pare evidente: il più infelice è colui che non si fa curare.

SOCRATE Ma il pagare per la colpa commessa non era forse la liberazione dal male più grande, vale a dire dalla malvagità?

POLO Infatti lo era.

SOCRATE La giustizia, infatti, fa in un certo qual modo rinsavire, rende più giusti, e fa come da medicina della malvagità.

POLO Sì.

SOCRATE Il più felice, allora, è colui che non ha malvagità nell'anima, dal momento che questo [478e] si è rivelato essere il più grande dei mali.

POLO È evidente.

SOCRATE Secondo, poi, in fatto di felicità, è colui che se ne libera.

POLO Sembra.

SOCRATE E costui era colui che viene castigato, rimproverato, e che paga per la sua colpa.

POLO Sì.

SOCRATE Vive peggio, dunque, chi ha malvagità nell'anima, e non se ne libera.

POLO Pare.

SOCRATE E costui non è forse colui che, pur macchiandosi dei peggiori delitti e pur servendosi della più grande ingiustizia, ha fatto tuttavia in modo di non essere punito, [479a] di non essere castigato, e di non pagare per le sue colpe, proprio come tu dici che Archelao ha fatto, e come lui gli altri tiranni, retori e signori?

POLO Sembra.

SOCRATE Infatti, in un certo senso costoro, o carissimo, hanno fatto all'incirca la stessa cosa di uno che, afflitto dalle più gravi malattie, facesse tuttavia in modo di non rendere conto ai medici dei mali del suo corpo e di non lasciarsi curare, temendo, come un bambino, che l'essere tagliato e cauterizzato [479b] sia cosa dolorosa. Non pare anche a te che sia così?

POLO Sì.

SOCRATE E lo fanno ignorando, a quanto pare, che cosa sia la salute del corpo. Ebbene, in base a quanto abbiamo di comune accordo stabilito, rischiano di fare una cosa di questo genere anche coloro che sfuggono alla giustizia, o Polo: considerano solo il suo aspetto doloroso, sono ciechi alla sua utilità, ed ignorano quanto sia più infelice vivere con un'anima non sana, ma marcia, ingiusta [479c] ed empia, che vivere con un corpo non sano; e così fanno di tutto per non pagare per le proprie colpe e per non liberarsi dal più grande dei mali, procurandosi ricchezze, amici, e cercando di essere il più possibile persuasivi nel parlare. Ma se è vero quanto abbiamo di comune accordo stabilito, o polo, ti accorgi di

quali sono le conseguenze che derivano dal nostro ragionamento? o vuoi che deduciamo insieme queste conseguenze?

POLO Sì, se ti pare il caso.

SOCRATE Non se ne deduce forse che il male più grande è l'ingiustizia e [479d] l'essere ingiusto?

POLO Almeno così pare.

SOCRATE E non è risultato che la liberazione da questo male consiste nel pagare per la colpa commessa?

POLO Pare di sì.

SOCRATE E il non pagare per la colpa commessa non è invece un persistere del male?

POLO Sì.

SOCRATE Dunque, il male che per grandezza viene secondo è il commettere ingiustizia, mentre il non pagare per la colpa commessa, quando si è colpevoli di ingiustizia, è il più grande e il primo dei mali.

POLO Sembra.

SOCRATE Ebbene, non era questo il punto su cui sostenevamo tesi opposte, tu stimando felice Archelao, che, pur essendo colpevole dei peggiori delitti, [479e] non scontò alcuna pena, ed io, al contrario, credendo che se Archelao o chiunque altro non paghi per le colpe commesse, pur essendo colpevole, a costui toccherà di essere infelice più degli altri uomini, e che sempre chi commette ingiustizia è più infelice di chi la subisce, e chi non paga per le colpe commesse è più infelice di chi invece paga? Non era questo quello che io sostenevo?

POLO Sì.

SOCRATE E non si è forse dimostrato che quanto dicevo era vero?

POLO Così pare.

SOCRATE [480a] E sia. Se dunque queste cose sono vere, Polo, qual è la grande utilità della retorica? Infatti, da quanto abbiamo appena stabilito, bisogna che ciascuno si guardi soprattutto dal commettere ingiustizia, nella convinzione che gliene verrebbe gran male! Non è così?

POLO Certamente.

SOCRATE Se poi abbia commesso ingiustizia, lui o un altro di quelli che gli stanno a cuore, bisogna che vada, di sua volontà, là dove al più presto potrà pagare per la colpa commessa, vale a dire dal giudice come andrebbe dal medico, [480b] affrettandosi perché il morbo dell'ingiustizia, diventato cronico, non renda l'anima purulenta all'interno e inguaribile. O come dovremmo dire, o polo, se regge quanto abbiamo prima ammesso? Non è necessario che queste conclusioni concordino con quelle premesse in questo modo e non in un altro?

POLO E che cosa dovremmo dire, allora, o Socrate?

SOCRATE Allo scopo di difendere la propria ingiustizia o quella dei genitori, degli amici, dei figli o della patria, quando sia rea di ingiustizia, la retorica, allora, non ci è per niente utile, o Polo; a meno che [480c] non la si intenda utile per lo scopo opposto, e non ci si renda conto che bisogna accusare prima di tutto se stessi, e poi anche i familiari e, fra gli altri che ci sono cari, chiunque commetta ingiustizia, che non bisogna nascondere, ma portare allo scoperto il torto commesso, per scontarne la pena e risanarsi, e che si deve costringere se stessi e gli altri a non temere e a mettersi nelle mani della giustizia, ad occhi chiusi e coraggiosamente, come ci si affiderebbe al medico perché tagli e cauterizzi, perseguendo il bene e il bello, senza metterne in conto l'aspetto doloroso; e qualora le ingiustizie commesse meritino percosse bisogna [480d] offrirsi alle percosse, qualora meritino la prigione offrirsi a essere imprigionato, qualora meritino una multa offrirsi a pagare la multa, qualora

meritino l'esilio offrirsi all'esilio, e qualora meritino la pena di morte offrirsi a morire, essendo se stessi i primi accusatori di sé e dei familiari: questo è lo scopo per il quale bisogna servirsi della retorica, affinché, portate allo scoperto le ingiustizie, ci si possa liberare dal male più grande, vale a dire l'ingiustizia. Dobbiamo dire così, o Polo, o no?

POLO [480e] Mi sembrano, o Socrate, affermazioni paradossali; eppure, forse, concordano con le affermazioni precedenti.

SOCRATE Allora, o si cancellano quelle, o si ammette che queste ne sono la necessaria conseguenza.

POLO Sì. Le cose stanno così.

SOCRATE E, al contrario, voltando il ragionamento, se bisogna far del male a qualcuno, si tratti di un nemico o di uno qualsiasi, con l'unica eccezione di non essere noi vittime di ingiustizia da parte di questo nemico, perché da questo caso bisogna guardarsi; quando il nostro nemico, dunque, commetta ingiustizia verso un altro uomo, bisogna darsi da fare, in tutti i modi, [481a] a fatti e a parole, perché costui non paghi per le colpe commesse e non vada davanti al giudice. E se, invece, arrivi davanti al giudice, bisogna escogitare un modo con cui il nostro nemico possa sfuggire alla giustizia e non scontare la sua colpa; e, se ha rubato molto denaro, bisogna escogitare un mezzo perché non lo restituisca, ma, tenendoselo, lo spenda per sé e per i suoi in modo ingiusto ed empio; e se ha commesso reati che gli valgono la pena di morte, bisogna trovare il modo che non muoia, possibilmente mai, ma che viva immortale continuando ad essere malvagio, altrimenti, che viva il più a lungo possibile [481b] mantenendosi tale. Per scopi di questo genere, o Polo, mi pare che la retorica sia utile, visto che, per chi non ha intenzione di commettere ingiustizia, non mi pare che sia grande la sua utilità, ammesso che qualche utilità l'abbia, dal momento che, nei precedenti ragionamenti, non è

apparso in alcun modo che ne abbia una.

CALLICLE Dimmi, o Cherefonte, Socrate dice queste cose sul serio, o scherza?

CHEREFONTE A me pare, o Callicle, che dica fin troppo sul serio. Eppure, nulla vale quanto domandarlo a lui!

CALLICLE Certo, per gli dèi! Voglio proprio domandarglielo! Dimmi, o Socrate, [481c] dobbiamo supporre che tu ora stai dicendo sul serio o stai scherzando? infatti, se tu dici sul serio, e accade che le cose che dici sono vere, non dovremmo allora pensare che la vita di noi uomini sarebbe capovolta e che, a quanto pare, noi facciamo tutto il contrario di quello che si deve fare?

SOCRATE O Callicle, se gli uomini non provassero lo stesso sentimento, chi per una cosa e chi per un'altra, e ciascuno di noi provasse, invece, un sentimento suo particolare, diverso da quello che provano gli altri, non sarebbe facile [48ld] far capire ad altri il proprio sentimento. E lo dico pensando che a me e a te, ora, accade di provare lo stesso sentimento, visto che siamo ambedue innamorati di due cose ciascuno: io di Alcibiade figlio di Clinia[25] e della filosofia, e tu, a tua volta, di due cose, cioè del demo degli Ateniesi e di Demo figlio di Pirilampo.[26] Ebbene, io mi accorgo che tu, in ogni occasione, malgrado la tua abilità, non sei capace di contraddire ciò che dicano i tuoi amati e le loro affermazioni su come stanno le cose, ma lasci che ti voltino in su [481e] e in giù. E così nell'Assemblea, se, a una tua affermazione, il demo degli Ateniesi dice che le cose non stanno così, tu, voltando opinione, dici quello che vuole lui. E una cosa del genere ti accade anche nei confronti di quel bel giovane figlio di Pirilampo. infatti, non sei capace di opporti ai consigli e ai discorsi dei tuoi diletti, sicché, se uno, al tuo dire in ogni circostanza le cose che per amor loro dici, si stupisse dell'assurdità di tali affermazioni, forse tu dovresti rispondergli, se volessi dire la verità, che, a meno che

qualcuno non faccia smettere i tuoi amati [482a] di fare questi discorsi, neppure tu smetterai di dire queste cose. Ebbene, fa' conto di dover sentire anche da me cose di questo genere, e non stupirti che io dica queste cose, ma fa' smettere la filosofia, che è la mia amata, di dire queste cose. È lei, infatti, a dire le cose che ora mi senti dire, ed è molto meno volubile dell'altro mio amato: il figlio di Clinia, infatti, dice ora una cosa ora un'altra, mentre la filosofia dice sempre [482b] le stesse cose, ed è lei appunto a dire le cose di cui ora ti stupisci, e c'eri anche tu quando le si diceva. Dunque, o confuterai la filosofia, come ho appena detto, provando che non è vero che il commettere ingiustizia e il non pagare per la colpa commessa quando si sia colpevoli di ingiustizia, è l'estremo di tutti i mali; oppure, se lascerai questo non confutato, per quel cane che è il dio degli Egizi,[27] Callicle non sarà d'accordo con te, o Callicle, ma discorderà da te per tutta la vita. Io invece credo, o carissimo, che sarebbe meglio che la mia lira fosse scordata e stonata, e che lo fosse il coro che io dirigessi, [482c] e che la maggior parte della gente non fosse d'accordo con me e mi contraddicesse, piuttosto che sia io, anche se sono uno solo, ad essere in disaccordo con me stesso e a contraddirmi.

CALLICLE O Socrate, sembri svolgere i tuoi ragionamenti con giovanile baldanza, come un vero oratore popolare. E anche in questa occasione parli come un oratore popolare, visto che a Polo accade la stessa cosa che egli accusava Gorgia di subire nei tuoi confronti. Egli diceva, infatti, che Gorgia, alla tua domanda se, quando venisse alla sua scuola uno che [482d] volesse imparare la retorica senza conoscere la giustizia, Gorgia gliela avrebbe insegnata, egli si vergognò e disse che gliela avrebbe insegnata, solo in considerazione dell'usanza che vige fra gli uomini, di sdegnarsi se uno rifiutasse di farlo. Ebbene, secondo Polo, fu questa [482e] sua ammissione che portò Gorgia a contraddirsi e questo ti

riempì di soddisfazione. E allora Polo si fece beffe di te, e con ragione, secondo me. Ma ora la stessa cosa accade proprio a lui. E per questa ragione io non ammiro Polo, ossia per avere ammesso davanti a te che il commettere ingiustizia è più brutto che subirla: infatti, in seguito a questa sua ammissione, impastoiato nei tuoi ragionamenti, si è trovato imbavagliato, vergognandosi di dire ciò che pensava. E questo perché tu, o Socrate, mentre sostieni di cercare la verità, in realtà porti gli altri a fare affermazioni di questo genere, grossolane e volgari, che non sono belle rispetto alla natura, ma rispetto alla legge. E queste, vale a dire la natura e la legge, sono nella maggior parte dei casi opposte. Dunque, quando uno si vergogna [483a] e non osa dire le cose che pensa, finisce necessariamente per contraddirsi. E tu, imparata questa astuzia, tendi tranelli nei tuoi ragionamenti, riferendo le tue domande alla natura, quando uno parla riferendosi alla legge, e facendo riferimento alla legge, quando uno si riferisce alla natura. E questo è quello che hai appena fatto a proposito del commettere e del subire ingiustizia: mentre Polo si riferiva a ciò che è più brutto secondo la legge, tu svolgevi il tuo ragionamento facendo riferimento alla natura. Secondo natura, infatti, è più brutto tutto ciò che è anche peggiore, vale a dire il subire ingiustizia; secondo la legge, invece, è più brutto il commettere ingiustizia. Infatti [483b] questa condizione, ossia quella di essere vittima di ingiustizia, non è degna di un uomo, bensì di uno schiavo qualsiasi, per il quale è meglio essere morto che vivere, e che, quando è vittima di ingiustizia e viene oltraggiato, non è in grado di portare aiuto a se stesso, né ad altri di cui si prenda cura. Ma io credo che ad istituire le leggi siano stati uomini deboli e del volgo. Dunque, per sé e nel proprio interesse costoro istituiscono leggi, fanno elogi e muovono [483c] rimproveri. E per spaventare gli uomini più forti e capaci di prevaricare,

affinché non abbiano più di loro, dicono che è brutto e ingiusto prevaricare, e che proprio in questo consiste il commettere ingiustizia, vale a dire nel cercare di avere più degli altri. Io credo, in effetti, che costoro siano contenti quando abbiano l'uguaglianza, perché sono meno capaci degli altri. Per queste ragioni, dunque, per legge si dice che è brutto e ingiusto il cercare di avere più degli altri, ed è questo ciò che essi chiamano "commettere ingiustizia". Invece, mi pare che la natura stessa mostri [483d] questo, vale a dire che è giusto che chi è migliore abbia più di chi è peggiore, e chi è più capace abbia più di chi è meno capace. E che le cose stanno così, lo dimostra in molti casi, sia nelle altre specie animali, sia in tutte le città e stirpi umane, cioè che il diritto si giudica con questo criterio: che il più forte comandi sul più debole ed abbia più di lui. Del resto, avvalendosi di quale diritto Serse[28] mosse guerra alla Grecia, o suo padre agli Sciti?[29] [483e] E si potrebbero citare altri innumerevoli casi di questo genere! Ma io penso che costoro agiscano così secondo il diritto della natura, e, per Zeus, anche secondo la legge, almeno quella di natura, e tuttavia, probabilmente, non secondo quella legge che noi istituiamo. Per plasmare i migliori e i più forti di noi, prendendoli da giovani come si fa con i leoni, incantandoli e seducendoli, li sottomettiamo, [484a] dicendo loro che bisogna ottenere l'uguaglianza e che in questo consiste il bello e il giusto. Ma io penso che, se solo nascesse un uomo dotato di una natura che ne fosse all'altezza, costui, scrollatosi di dosso, fatte a pezzi e sfuggito a tutte queste cose, calpestati i nostri scritti, incantesimi, sortilegi e leggi, che sono tutte contro natura, così ribellatosi, il nostro schiavo si rivelerebbe nostro padrone, ed allora [484b] splenderebbe il diritto di natura. E mi pare che anche Pindaro esprima le stesse cose che io esprimo, in quel carme dove dice: «la legge di tutti regina mortali e immortali…»; ebbene, questa, lui dice, «guida, giustificando l'azione più

violenta, con mano potente: lo deduco dalle imprese di Eracle, poiché. senza averle comprate.»;[30] dice press'a poco così, perché non so il carme a memoria. In ogni modo, dice che, senza averle comprate e senza che Gerione[31] gliele avesse donate, Eracle portò via le vacche, [484c] convinto che questo fosse per natura suo diritto, e che tanto le vacche quanto le altre cose che sono in mano ai peggiori e ai più deboli appartengono tutte al migliore e al più forte.

E che la verità sia questa, potresti capirlo se, lasciata ormai perdere la filosofia, tu venissi a cose più grandi. Certo, Socrate, la filosofia è un'amabile cosa, purché uno vi si dedichi, con misura, in giovane età; ma se uno vi passi più tempo del dovuto, allora essa diventa rovina degli uomini. Infatti, per quanto uno sia ben provvisto di doti naturali, qualora si attardasse a filosofare anche quando fosse ormai avanti negli anni, per forza di cose egli diventerebbe inesperto [484d] di tutte quelle cose di cui deve avere esperienza chi intende essere uomo per bene e onorato. Infatti, costoro diventano inesperti delle leggi che riguardano la città, di quei discorsi di cui ci si deve servire quando si hanno faccende da sbrigare con altri uomini, in privato e in pubblico, dei piaceri e dei desideri umani, e, in generale, diventano del tutto inesperti dei costumi degli uomini. Quando poi si dedichino a qualche affare, privato o pubblico, si rendono ridicoli, allo stesso modo in cui, credo, [484e] si rendono ridicoli i politici quando si intromettano nelle vostre dispute e nei vostri ragionamenti. Accade infatti quanto dice Euripide, «che ciascuno brilla in una data cosa, e a questa si sente attratto, dedicando ad essa la maggior parte del giorno perché lì gli accade di superare se stesso».[32] [485a] Quella cosa, invece, in cui uno si ritrovi mediocre, la evita e ne parla male, e loda l'altra per amor proprio, pensando di lodare in questo modo se stesso. Ma io penso che la cosa più giusta sia partecipare dell'una e dell'altra cosa: è bello partecipare alla

filosofia nella misura in cui è utile all'educazione spirituale, e non è brutto filosofare finche si è giovani; ma quando si attardi a filosofare un uomo ormai avanti negli anni, la cosa, o Socrate, si fa ridicola, ed io [485b] provo nei confronti di coloro che fanno i filosofi un sentimento identico a quello che provo nei confronti di coloro che balbettano e giocano. Infatti, quando mi capita di vedere un fanciullo, a cui ancora si addice l'esprimersi in questo modo, cioè balbettando e giocando, ne gioisco e mi pare grazioso, spontaneo, e confacente alla sua età. Quando invece mi capita di sentire un fanciullo esprimersi con chiarezza, mi dà l'impressione di essere una cosa acerba, mi infastidisce le orecchie, e mi pare un modo di fare servile. Se poi ci accade [485c] di sentire un uomo balbettare o di vederlo giocare, ci appare cosa ridicola e poco virile, e pensiamo che meriti di essere preso a botte. Ebbene, lo stesso sentimento lo provo nei confronti di coloro che fanno i filosofi. Infatti, provo gusto a vedere la filosofia sulla bocca di un giovane, e mi sembra che gli si addica e penso che costui sia un uomo libero, mentre considero uomo non libero colui che non coltiva la filosofia, e penso che non sarà mai all'altezza di cose belle e nobili. [485d] Ma quando vedo un uomo già avanti negli anni che ancora coltivi la filosofia e non sappia separarsene, mi sembra, o Socrate, che costui abbia bisogno di essere preso a botte. Infatti, come dicevo poco fa, a quest'uomo, per quanto sia ben provvisto di doti naturali, toccherà diventare un ignavo, fuggendo il centro della città e le piazze, dove, come dice il poeta, gli uomini si affermano,[33] e passare il resto della vita rintanato in un angolo a borbottare con tre o [485e] quattro giovanotti, senza mai fare un discorso degno di uomo libero, elevato e valido. Ma io, Socrate, nutro per te vera amicizia: rischio di provare nei tuoi confronti quel sentimento che lo Zeto di Euripide provava nei confronti di Anfione, che ho già menzionato. Anche a me, infatti, viene di dirti le stesse cose

che costui disse al fratello: «Tu trascuri, Socrate, le cose di cui dovresti occuparti, e travesti di una [486a] forma puerile la natura così nobile della tua anima; né ai processi sapresti portare un discorso che regge, né sapresti prendere la parola in modo da essere ragionevole e persuasivo, né sapresti prendere un consiglio ardito in favore di altri». Ebbene, caro Socrate, e non prendertela con me, perché io parlo per il tuo bene, non ti pare che sia sconveniente per te trovarti in questa situazione, in cui io credo che vi troviate tu e gli altri che si addentrano sempre più avanti nella filosofia? Infatti, supponiamo che ora uno, arrestato te o un altro qualsiasi di quelli che sono come te, ti trascinasse in carcere dicendo che tu hai commesso un delitto, benché tu sia innocente: sai bene che tu non sapresti [486b] che fare di te, ma resteresti smarrito e a bocca aperta, non sapendo che dire; e che, una volta messo piede in tribunale, anche se ti capitasse un accusatore buono a niente e incompetente, potresti morire, se costui volesse chiedere per te la pena di morte. Ebbene, o Socrate, come può essere saggia quell'arte che, preso sotto le sue cure un uomo di buone speranze, lo renda peggiore, e incapace di aiutare se stesso e di salvare dai più grandi pericoli se stesso o qualsiasi altro uomo, e che lo lasci in balia dei suoi nemici, [486c] perché lo spoglino di ogni suo avere, e lo faccia vivere privato di ogni diritto nella sua città? Un uomo del genere, anche se l'espressione è piuttosto rozza, si può prendere a schiaffi impunemente! Ma amico mio, dammi retta, smettila di confutare, e coltiva invece la buona musa delle cose pratiche, dedicati a quelle cose, grazie alle quali ti farai la reputazione di essere uomo di buon senso, lasciando ad altri queste sottigliezze, chiacchiere o fandonie che si debbano chiamare, con le quali finirai per abitare in vuote dimore,[34] ed emulando non gli uomini che stanno a confutare queste piccolezze, [486d] ma coloro che possiedono averi, fama e molti altri beni.

SOCRATE Se io avessi l'anima d'oro, o Callicle, non credi che sarei ben contento di trovare una di quelle pietre con cui si saggia l'oro, la migliore che esista, e, avvicinandole la mia anima, di poter sapere con certezza, se quella pietra mi confermasse che la mia anima è stata ben allevata, di essere in buona condizione e di non aver bisogno di altre prove?

CALLICLE [486e] A che scopo fai questa domanda, o Socrate?

SOCRATE Te lo dirò. Io penso che l'essermi imbattuto in te, quest'oggi, sia stato come imbattermi in un tesoro di questo genere.

CALLICLE E perché?

SOCRATE So bene che, se confermerai le cose che la mia anima pensa, queste saranno allora vere. Infatti penso [487a] che colui che si accinge a saggiare in modo efficace un'anima, per vedere se essa viva o no con rettitudine, deve avere tre requisiti, che tu possiedi senza eccezione, vale a dire conoscenza, affetto e schiettezza. E così mi capita di imbattermi in molti uomini che non sono in grado di saggiarmi, perché non sono sapienti come te; altri, invece, sono sapienti, ma non se la sentono di dirmi la verità, perché non si prendono a cuore il mio bene, come invece fai tu. E questi forestieri, poi, Gorgia e Polo, sono sapienti e [487b] amici miei, ma mancano di schiettezza e si fanno più scrupoli del dovuto. E come potrebbe non essere così? Sono arrivati a un tal punto di pudore che, proprio perché si fanno scrupolo, ciascuno dei due ha il coraggio di contraddirsi di fronte a molta gente, e su importantissime questioni. Tu, invece, possiedi tutti questi requisiti che gli altri non possiedono: hai avuto un'eccellente educazione, come molti Ateniesi potrebbero confermare, e sei benevolo nei miei confronti. [487c] E quale prova ne ho? Te lo dirò. So che voi quattro, Callicle, ossia tu, Tisandro di Afidna, Androne di Andozione e Nausicide di Colarge,[35] siete stati compagni di sapienza; e

ho sentito dire che una volta avete tenuto consiglio per stabilire fino a che punto la sapienza andasse coltivata, e so che prevalse fra voi questa opinione, vale a dire che non bisogna mettere troppo zelo nel praticare la filosofia con eccessivo rigore, e che anzi vi raccomandavate [487d] l'uno all'altro di stare attenti, che, diventando più sapienti del dovuto, non finiste per rovinarvi senza accorgervene. Ebbene, visto che ti sento farmi le stesse raccomandazioni che facevi ai tuoi migliori amici, questo è per me prova sufficiente che sei veramente benevolo nei miei confronti. che, poi, tu sia capace di parlare francamente e senza farti scrupolo, tu stesso lo dichiari, e il discorso che hai fatto poco fa conferma quello che dici. Dunque, è chiaro che, su questi punti, le cose stanno così: [487e] se, nel corso dei miei ragionamenti, ti riconoscerai d'accordo con me su qualche cosa, questa sarà da considerarsi ormai sufficientemente saggiata e da me e da te, e non ci sarà più bisogno di sottoporla ad altre prove. Infatti, non l'avresti mai approvata per difetto di sapienza o per eccesso di scrupolo, né mi daresti la tua approvazione allo scopo di ingannarmi, perché mi sei amico, come tu stesso professi. In effetti, dunque, l'assenso mio e tuo avrà forza di verità. E la ricerca più bella di tutte, callicle, è quella che riguarda le cose su cui tu mi hai rimproverato, ossia quale debba essere l'uomo, di cosa [488a] debba occuparsi e fino a che punto, sia quando è vecchio, sia quando è giovane. Se, infatti, faccio qualcosa in modo non giusto nella mia vita, sappi bene che non faccio questo sbaglio volontariamente, ma per mia ignoranza. Tu, dunque, non smettere di rimproverarmi come hai cominciato a fare, ma mostrami bene cosa sia ciò di cui dovrei occuparmi, e in che modo potrei entrarne in possesso; e, se mi troverai d'accordo con te ora, e in futuro, invece, mi sorprenderai a non fare le cose alle quali avevo acconsentito, considerami pure un indolente, e [488b] non rimproverarmi mai più,

pensando che io non ne valgo affatto la pena. Ma ripetimi da capo: qual è, a detta tua e di Pindaro, la condizione del giusto, il giusto secondo natura? Che il più forte si prenda con violenza ciò che appartiene ai più deboli, che il migliore comandi sui peggiori e che chi è più capace abbia più di chi è meno capace? Dici che il giusto non è altro che questo? Ricordo bene?

CALLICLE Lo dicevo allora, e anche ora te lo ripeto!

SOCRATE Ma tu chiami la stessa persona migliore e più potente? [488c] Perché neppure prima sono riuscito a capire che cosa tu intendessi dire! Per "più potenti" intendi dire "più forti", e affermi che i più deboli devono obbedire a chi è più forte, come mi pare che tu anche prima facevi intendere, sostenendo che le grandi città muovono contro le piccole per diritto di natura, perché sono più potenti e più forti, nella convinzione che il più potente, il più forte e il migliore siano la stessa cosa; oppure si può essere migliore, pur essendo meno potente e più debole, ed essere più potente, pur essendo più malvagio? o la definizione [488d] di "migliore" e di "più potente" è la stessa? Di questo devi darmi una chiara definizione: il più potente, il migliore e il più forte sono la stessa cosa o cose diverse?

CALLICLE Ma io ti dico chiaramente che sono la stessa cosa!

SOCRATE Ora, i molti non sono forse più potenti di uno solo, in natura? Senza dubbio, sono costoro ad imporre le leggi a quell'uno, come anche tu poco fa dicevi!

CALLICLE E come no?

SOCRATE Dunque, le leggi dei molti sono anche le leggi dei più potenti.

CALLICLE Certamente.

SOCRATE [488e] E non sono, allora, anche le leggi dei migliori? Infatti i più potenti sono anche migliori, secondo il

tuo discorso.

CALLICLE Sì.

SOCRATE E le leggi di costoro non sono allora belle secondo natura, visto che costoro sono i più potenti?

CALLICLE Lo affermo.

SOCRATE Non è forse vero, allora, che i più la pensano in questo modo, come del resto tu poco fa dicevi, vale a dire che è giusto che si abbia uguaglianza e che è più brutto commettere [489a] che subire ingiustizia? È così o no? E bada, a questo punto, di non farti sorprendere anche tu a prenderti riguardo. Ritengono o no, i più, che sia giusto avere uguaglianza, e non avere più degli altri, e che sia più brutto commettere ingiustizia che subirla? Non negarmi questa risposta, o callicle, perché io possa, nel caso in cui tu mi dia il tuo assenso, essere rassicurato da te, visto che la conferma mi verrebbe da un uomo che è all'altezza di giudicare.

CALLICLE Ma i più la pensano proprio così.

SOCRATE Allora, non solo per legge è più brutto commettere che subire ingiustizia, [489b] e neppure solo per legge è giusto avere uguaglianza, ma anche per natura; sicché c'è il rischio che tu non abbia detto la verità nei precedenti ragionamenti e non mi abbia accusato con giusta ragione, quando sostenevi che la legge e la natura sono tra loro opposte, e che io, consapevole di questo, tendo tranelli nei ragionamenti, portando il ragionamento sul piano della legge quando uno parli riferendosi alla natura, e portandolo sul piano della natura quando uno parli riferendosi alla legge.

CALLICLE Quest'uomo non la smetterà mai di dire insulsaggini! Dimmi, o Socrate, non ti vergogni, alla tua età, di andare a caccia di parole, e, [489c] quando uno si sbagli di una parola, di credere di aver trovato in questo una fortuna inaspettata? Pensi forse che io per "più potenti" intenda qualche altra cosa che non "migliori"? Non ti sto dicendo da

un pezzo che secondo me "migliore" e "più potente" sono la stessa cosa? O credi che io voglia dire che, qualora si riunisse un'accozzaglia di schiavi e di gente di ogni sorta, buona a nulla tranne forse che a sfruttare la propria forza fisica, e qualora costoro facessero delle affermazioni, queste affermazioni costituirebbero le leggi?

SOCRATE E sia, o sapientissimo Callicle! Dici così?

CALLICLE Certamente.

SOCRATE [489d] Ma anch'io, o divino, è da un pezzo che credo di indovinare che tu per "potente" intenda una cosa del genere, e torno tuttavia a domandartelo, perché desidero sapere con chiarezza che cosa tu voglia dire. Di certo, infatti, tu non pensi che due siano migliori di uno, né che i tuoi schiavi siano migliori di te, per il fatto che sono più forti di te. Ma torna a dirmi, daccapo: che cosa intendi dire per "migliori", visto che non intendi "i più forti"? E, carissimo, insegnami con un po' più di maniera, se non vuoi che smetta di venire alla tua scuola.

CALLICLE [489e] Fai dell'ironia, o Socrate.

SOCRATE No, Callicle, per Zeto, di cui poco fa ti sei servito per fare un bel po' d'ironia nei miei confronti! Ma dimmi: chi sostieni che siano i migliori?

CALLICLE Io dico che sono i più virtuosi.

SOCRATE Ma non vedi che anche tu dici solo parole e non dimostri nulla? Non vuoi dirmi se per "migliori" e "più potenti" tu intendi dire "i più assennati", o altri?

CALLICLE Ma sì, per Zeus! Proprio questi intendo dire, e anzi lo affermo con certezza!

SOCRATE [490a] Spesso, allora, uno solo che sia assennato, secondo il tuo ragionamento, è più potente di una moltitudine di uomini che non abbiano senno, e costui deve comandare e gli altri lasciarsi comandare, e chi comanda deve avere più di quelli che obbediscono al suo comando.

Questo mi pare tu voglia dire (e non vado a caccia di parole!), quando sostieni che uno solo è più potente di una moltitudine di uomini.

CALLICLE Ma è proprio questo quello che intendo dire! Infatti, io credo che in questo consista il giusto secondo natura: che chi è migliore e più assennato comandi ed abbia di più di quelli che sono meno capaci.

SOCRATE [490b] Fermati qui! Che cosa rispondi adesso? Supponiamo che ci trovassimo in molti, come ora, radunati nello stesso luogo, e che avessimo in comune cibi e bevande in abbondanza; che fossimo uomini di vario tipo, alcuni forti, altri deboli; e che uno di noi fosse più assennato degli altri in materia di cibi e bevande, essendo medico, ma fosse, com'è ragionevole supporre, più forte di alcuni e più debole di altri: costui, avendo più senno di noi, non sarà in queste cose anche migliore e più potente?

CALLICLE Certamente.

SOCRATE [490c] Forse allora, di questi cibi, costui deve averne più di noi, per il fatto di essere migliore? oppure, per il fatto di essere lui a comandare, bisogna che sia lui a distribuire tutto, ma non che sia privilegiato rispetto agli altri nel consumare e nell'adoperare questi cibi per il proprio corpo, se non vuole essere invidiato, ma bisogna che ne abbia di più rispetto ad alcuni e meno rispetto ad altri? Non è così, amico mio?

CALLICLE Tu parli di cibi, di bevande, di medici e di simili sciocchezze. [490d] Ma non sono queste le cose di cui parlo io!

SOCRATE Non chiami "migliore" chi è più sapiente? Affermalo oppure negalo!

CALLICLE Sì.

SOCRATE E non dici che il migliore deve avere più degli altri?

CALLICLE Non di cibi, almeno, né di bevande!

SOCRATE Capisco! Forse, allora, di vestiti: il tessitore più abile deve avere il mantello più grande e andare in giro con più vestiti degli altri e vestito dei più bei abiti?

CALLICLE Ma quali vestiti?

SOCRATE E, a proposito di scarpe, è ovvio che deve essere privilegiato chi in questo campo è più esperto [490e] e migliore. Così il calzolaio, forse, deve passeggiare calzato di scarpe più grandi e con più scarpe degli altri.

CALLICLE Ma quali scarpe? Continui a dire sciocchezze!

SOCRATE Ma se non sono queste le cose di cui parli, forse sono queste altre: il contadino, ad esempio, che si intende di terra, ed è in questo campo esperto e capace, forse deve avere più sementi degli altri, e deve adoperarne, per la sua terra, più che può.

CALLICLE Dici sempre le stesse cose, o Socrate!

SOCRATE Non solo, Callicle! Le dico anche sugli stessi argomenti!

CALLICLE [491a] Per gli dèi! Non la smetti proprio di parlare di calzolai, di cardatori, di cuochi e di medici, come se la nostra discussione riguardasse costoro!

SOCRATE Ma allora, a proposito di quali cose il più potente e il più assennato sarà giustamente privilegiato nell'avere più degli altri? Oppure non lascerai che sia io a suggerirlo, né lo dirai tu stesso?

CALLICLE Ma è un pezzo che te lo dico! Come prima cosa, con "più potenti" non mi riferisco né a calzolai né a cuochi, ma [491b] a coloro che, riguardo agli affari della città, siano assennati tanto da capire in che modo li si possa amministrare con successo, e non solo assennati, ma anche coraggiosi, che siano cioè capaci di mettere in atto le cose che pensano, e che non desistano per debolezza dell'anima.

SOCRATE Vedi, mio caro Callicle, che le cose di cui tu mi accusi non sono le stesse di cui io accuso te? Tu, infatti, sostieni che io dico sempre le stesse cose, e mi rimproveri; io, invece, ti accuso del contrario, sostenendo che non dici mai le stesse cose a proposito dei medesimi argomenti: prima definivi i migliori [491c] e i più potenti come i più forti, poi tornavi a definirli come i più assennati, e adesso, di nuovo, te ne vieni con un'altra definizione, e i più potenti e i migliori vengono da te definiti come uomini più coraggiosi di altri. Ma, amico mio, sbrigati a dire chi siano secondo te i migliori e i più potenti, e in che cosa lo siano!

CALLICLE Ma ti ho già detto che si tratta di coloro che sono assennati circa gli affari della città e coraggiosi. A costoro, infatti, [491d] spetta di diritto governare le città, e la giustizia consiste in questo: che costoro abbiano più degli altri, vale a dire quelli che comandano più di quelli che sono comandati.

SOCRATE E poi? Rispetto a se stessi, amico mio, in che posizione si trovano? Nella posizione di chi comanda, o in quella di chi è comandato?

CALLICLE Come dici?

SOCRATE Mi riferisco alla questione se ciascuno di essi comandi su se stesso. oppure non c'è alcun bisogno di questo, cioè che uno comandi su se stesso, e basta, invece, che uno comandi sugli altri?

CALLICLE In che senso dici «che comandi su se stesso»?

SOCRATE Non intendo dire nulla di complicato, bensì lo dico nel senso in cui lo intende la maggior parte della gente: che sia temperante e padrone di sé, e che sappia comandare i piaceri e i desideri [491e] che dimorano dentro di sé.

CALLICLE Come sei dolce! TU, allora, chiami temperanti gli stolti.

SOCRATE Come sarebbe? Non c'è nessuno che non

comprenda che non è questo quello che intendo dire io!

CALLICLE Non c'è dubbio che è proprio questo, o Socrate! Infatti, come potrebbe essere felice un uomo che fosse schiavo di qualcuno, non importa di chi? Invece, il bello e il giusto secondo natura consiste in questo che io ora, parlando con franchezza, ti dico: colui che intende vivere con rettitudine deve lasciare che i propri desideri si ingrandiscano il più possibile e non deve mettervi freno; [492a] e, quando abbiano raggiunto il massimo dello sviluppo, deve saperli servire con coraggio e accortezza, ed essere capace di appagare ogni desiderio che di volta in volta gli venga. Ma questo, credo, alla maggior parte della gente non è possibile. Perciò biasimano quelli che ne sono capaci per vergogna, per nascondere così la propria impotenza, e dicono che l'intemperanza è cosa abbietta, come ho detto prima, allo scopo di asservire gli uomini che per natura sono migliori; e, poiché essi non sono capaci di procurare soddisfazione ai propri piaceri, elogiano la temperanza [492b] e la giustizia per la propria mancanza di virilità. Infatti, per coloro ai quali fin da principio toccò in sorte di essere figli di re, o di essere per natura capaci di procurarsi un potere di qualche genere, tirannide o signoria che sia, che cosa potrebbe essere in verità più brutto e peggiore della temperanza e della giustizia per questi uomini? E costoro, pur avendo il potere di godere dei beni senza che nessuno li ostacoli, dovrebbero di propria iniziativa farsi un padrone nella legge della moltitudine degli uomini, nei loro discorsi e nel loro biasimo? E come potrebbero non essere resi [492c] infelici dalla bellezza della giustizia e della temperanza, non potendo distribuire ai loro amici nulla di più che ai loro nemici, e questo pur comandando nella propria città? Ma, Socrate, in nome di quella verità che tu dici di cercare, così stanno le cose: dissolutezza, intemperanza e libertà, quando abbiano un sostegno su cui poter contare, costituiscono la

virtù e la felicità, e tutte queste altre cose non sono che bella facciata, convenzioni contro natura fatte dagli uomini, sciocchezze e roba che non vale nulla.

SOCRATE [492d] Callicle, spieghi le tue ragioni davvero con coraggio e franchezza: tu, ora, dici chiaramente cose che gli altri pensano, ma non sono disposti a dire. Ti prego, dunque, di non desistere in alcun modo, perché diventi veramente chiaro in che modo si debba vivere. Dimmi: tu sostieni che non bisogna frenare i desideri, se si vuole essere come si deve, ma che bisogna, lasciandoli sviluppare il più possibile, procurare loro soddisfazione trovandola non importa dove, e [492e] che in questo consiste la virtù?

CALLICLE Questo è quello che affermo.

SOCRATE Allora, non è giusto dire che felici sono coloro che non hanno bisogno di nulla!

CALLICLE Già: se così fosse, le pietre e i cadaveri sarebbero i più felici.

SOCRATE Eppure, come anche tu sostieni, la vita è terribile. E non sarei sorpreso se Euripide dicesse il vero là dove dice: «Chi sa, se il vivere non sia morire, e il morire non sia vivere?».[36] [493a] Anche noi, in realtà, forse siamo morti. infatti, ho già sentito dire dai sapienti che noi, ora, siamo morti e che il corpo è per noi una tomba,[37] e che questa parte dell'anima in cui hanno sede i desideri è tale da lasciarsi sedurre e da mutare direzione in su e in giù. E un uomo arguto, un tale che si spiega per immagini, forse un siculo o un italico,[38] prendendo il nome dal suo carattere credulo e facile a persuadersi, chiamò questa parte dell'anima «orcio»,[39] e diede agli uomini privi di senno il nome di «non iniziati», e disse [493b] che quella parte dell'anima dei dissennati dove hanno sede i desideri, per il suo carattere sfrenato e la sua incapacità di ritegno, è come un orcio forato, paragonandola a questo per la sua insaziabilità. E, al contrario di te, o Callicle, costui fa vedere come, di coloro che

sono nell'Ade (e con questo si riferisce al mondo invisibile), i più infelici siano proprio costoro, vale a dire i non iniziati, e come essi debbano portare acqua nell'orcio forato con un crivello anch'esso pieno di buchi. E con il crivello, come disse chi [493c] me ne informò, egli intendeva riferirsi all'anima: paragonava l'anima dei dissennati ad un crivello pensando che essa è come forata, perché è incapace di ritenere nulla per incredulità e dimenticanza. Queste similitudini sono probabilmente un poco strane, ma chiariscono quello che io voglio dimostrarti, per persuaderti, purché ne sia in qualche modo capace, a fare il cambio e a prendere, al posto della vita insaziabile e sfrenata, la vita bene ordinata, che è soddisfatta e si accontenta di ciò che ha. Ma [493d] riesco a convincerti a mutare parere e a persuaderti che gli uomini ordinati sono più felici dei dissoluti, oppure posso ben raccontarti molti altri miti come questo, senza per questo farti cambiare idea?

CALLICLE Quest'ultima cosa che hai detto, o Socrate, è la più vera.

SOCRATE Allora voglio riportarti un'altra similitudine, che proviene dalla stessa scuola[40] da cui viene quella appena usata. Considera la vita dell'uno e dell'altro, la vita cioè dell'uomo temperante e quella dell'uomo senza freni, se si può dire che è come se, di due uomini, ciascuno di essi possedesse molti orci, e l'uno [493e] avesse i suoi sani e pieni, uno di vino, un altro di miele, un altro ancora di latte, e molti altri orci pieni di molti altri liquidi, e i liquidi contenuti in ciascuno di essi siano rari e ottenibili a prezzo di molte e dure fatiche: costui, dopo averli riempiti, non dovrebbe più portarvi altro liquido né darsene alcun pensiero, ma riguardo ai suoi orci potrebbe stare tranquillo. Anche per l'altro, come per il primo, è possibile procurarsi quei liquidi, sebbene siano difficili da ottenere, ma i suoi orci sono forati e logori: costui sarebbe costretto a riempirli continuamente, notte e [494a] giorno, perché, se così non facesse, patirebbe i dolori più

grandi. Ebbene, supponendo che sia tale la vita di ciascuno di costoro, puoi dire che la vita dell'uomo dissoluto è più felice di quella dell'uomo ben regolato? Con questo mio ragionamento ti persuado ad ammettere che la vita ben regolata è migliore di quella sfrenata, o non ti persuado?

CALLICLE Non mi persuadi, o Socrate. Infatti, per colui che ha ormai riempito i suoi orci non resta più alcun piacere, e proprio in questo consiste, come dicevo poco fa, il vivere come una pietra, senza più provare, una volta [494b] riempiti gli orci, né piacere né dolore. invece, in quest'altro consiste il vivere piacevolmente: nel versare negli orci quanto più liquido è possibile!

SOCRATE Ma non è allora necessario che, se molto vi si versa, sia molto anche quello che se ne va, e che piuttosto grandi siano i fori per lo scolo?

CALLICLE Certamente.

SOCRATE Ma la vita di cui parli tu è quella del caradrio,[41] e non quella di un morto o di una pietra! Ma dimmi: ti riferisci forse a una cosa del genere: aver fame, e quando si ha fame mangiare?

CALLICLE Sì.

SOCRATE [494c] E aver sete, e quando si ha sete bere?

CALLICLE Proprio di questo parlo! E dico che il vivere felici consiste nel provare tutte le altre voglie e, trovandosi nella possibilità di farlo, nell'appagarle traendone piacere.

SOCRATE Bene, carissimo! Continua come hai cominciato e bada di non farti scrupolo! E, a quanto pare, bisogna che neppure io me ne faccia. Come prima cosa, dimmi se vivere felicemente è anche passare la vita a grattarsi quando si ha la scabbia e la voglia di grattarsi, se ci si può grattare senza impedimenti.

CALLICLE [494d] Quanto sei assurdo, o Socrate! E che autentico oratore da piazza sei!

SOCRATE E infatti, o Callicle, ho sconvolto e messo soggezione a Polo e a Gorgia! Ma tu non farti sconvolgere né mettere soggezione, visto che sei coraggioso. Ma cerca solo di rispondermi.

CALLICLE Allora ti dico che anche colui che passa la vita a grattarsi dovrebbe vivere piacevolmente.

SOCRATE E se piacevolmente, allora anche felicemente?

CALLICLE Certamente.

SOCRATE [494e] E se ha voglia di grattarsi solo la testa, o c'è bisogno che ti faccia altre domande? Considera, o Callicle, che cosa risponderesti, se qualcuno ti facesse questa domanda a proposito di tutte le parti del corpo, una dopo l'altra. E, stando così le cose, in somma, la vita dei dissoluti non è forse terribile, brutta e infelice? o avrai il coraggio di dire che costoro sono felici, purché abbiano in abbondanza ciò di cui sentono il bisogno?

CALLICLE Non ti vergogni, o Socrate, di portare il ragionamento a tali conclusioni?

SOCRATE Sono forse io che lo porto a tali conclusioni, mio caro, o piuttosto chi sostiene senza ritegno che felici sono coloro che godono, [495a] in qualsiasi modo godano, e non distingue, fra i piaceri, quali siano buoni e quali siano cattivi? Ma dimmi ancora una volta se, secondo te, il piacere e il bene sono la stessa cosa, o se sostieni che fra i piaceri ve ne sia qualcuno che non sia buono.

CALLICLE Ebbene, affinché il mio ragionamento non risulti incoerente, nel caso in cui dicessi che si tratta di cose diverse, affermo che sono la stessa cosa.

SOCRATE Mandi in malora, o Callicle, i ragionamenti di prima, e, col dire cose contrarie alle tue opinioni, potresti finire per non poter più indagare con me la realtà in modo adeguato.

CALLICLE [495b] E tu pure, o Socrate.

SOCRATE E neppure io, allora, faccio bene, se è vero che faccio questo, come non fai bene tu! Ma, o beato, bada che il bene non consista in questo, ossia nel godere a tutti i costi, perché, se così fosse, ne deriverebbero quelle numerose, brutte conseguenze a cui si accennava poco fa, e molte altre ancora.

CALLICLE Questo è quello che credi tu, o Socrate.

SOCRATE Ma tu, o Callicle, veramente sostieni queste cose?

CALLICLE Sì.

SOCRATE [495c] Dovremo dunque metterci a discutere, assumendo che tu dica sul serio?

CALLICLE Certamente.

SOCRATE Su allora, visto che la pensi così, chiariscimi questo: c'è qualcosa che tu chiami conoscenza?

CALLICLE Sì.

SOCRATE E non dicevi poco fa che c'è anche una sorta di coraggio insieme alla conoscenza?

CALLICLE Lo dicevo infatti.

SOCRATE E non dicevi, poi, che di due cose si trattava, intendendo con questo che il coraggio è altra cosa dalla conoscenza?

CALLICLE Proprio così.

SOCRATE E che dire poi del piacere e della conoscenza? Sono la stessa cosa o cose diverse?

CALLICLE [495d] Senza dubbio cose diverse, o tu sapientissimo!

SOCRATE E anche il coraggio, allora, è altra cosa dal piacere?

CALLICLE E come potrebbe non esserlo?

SOCRATE Su, allora, vediamo di ricordarci queste cose: che Callicle del demo di Acarne sosteneva che il piacere e il

bene sono la stessa cosa, e che invece la conoscenza e il coraggio sono diversi tra loro e diversi dal bene.

CALLICLE E invece Socrate del demo di Alopece non mi dà per buona questa mia affermazione. Oppure me la dà per buona?

SOCRATE [495e] Non te la dà per buona. Credo, anzi, che neppure Callicle te la darebbe per buona, se solo sapesse esaminare se stesso come si conviene! infatti, dimmi: non ritieni che coloro che stanno bene si trovino in una condizione opposta rispetto a coloro che stanno male?

CALLICLE Sì.

SOCRATE E se queste condizioni sono fra loro opposte, non è allora necessario che fra esse vi sia la stessa relazione che esiste fra lo stato di salute e lo stato di malattia?Certo l'uomo non è sano e malato nello stesso tempo, né contemporaneamente perde la salute e si libera della malattia!

CALLICLE Che vuoi dire?

SOCRATE Prendi come esempio una parte qualsiasi del corpo, e [496a] rifletti. L'uomo può avere una malattia agli occhi a cui si dà il nome di oftalmia?

CALLICLE E come no?

SOCRATE E, di certo, al tempo stesso non può anche avere gli occhi sani!

CALLICLE No di certo, in nessuno caso!

SOCRATE E quando invece si libera dell'oftalmia? Forse in quel preciso istante perde anche la salute degli occhi, e finisce per liberarsi ad un tempo dell'una e dell'altra?

CALLICLE Niente affatto!

SOCRATE Infatti, credo, [496b] sarebbe un fenomeno strano e assurdo. Non è così?

CALLICLE Certamente.

SOCRATE Piuttosto, io credo, quando l'uomo prende l'una perde l'altra, e viceversa.

CALLICLE Lo affermo.

SOCRATE Non accade lo stesso anche con la forza e la debolezza?

CALLICLE Sì.

SOCRATE E con la velocità e la lentezza?

CALLICLE Certamente.

SOCRATE E a proposito dei beni e della felicità e dei loro opposti, i mali e l'infelicità, non accade forse che si acquistano gli uni e si perdono gli altri, e viceversa?

CALLICLE Certamente.

SOCRATE [496c] Allora, se scopriamo delle cose che l'uomo contemporaneamente perde e possiede, sarà chiaro che queste cose non potrebbero essere il bene e il male. Siamo d'accordo su questo? E rispondi dopo aver ben riflettuto!

CALLICLE Ma sono perfettamente d'accordo!

SOCRATE Torniamo, allora, alle cose che prima abbiamo stabilito di comune accordo. Dicevi che l'aver fame è una cosa piacevole o una cosa penosa? Intendo dire l'avere fame preso di per sé.

CALLICLE Io sostengo che è cosa penosa. Mentre invece sostengo che il mangiare quando si ha fame [496d] è cosa piacevole.

SOCRATE Capisco. Ma allora l'avere fame, preso di per sé, è cosa penosa. O no?

CALLICLE Lo affermo.

SOCRATE E non lo è, allora, anche l'avere sete?

CALLICLE Certamente.

SOCRATE Devo farti altre domande, oppure ammetti che ogni bisogno e ogni desiderio sono penosi?

CALLICLE Lo ammetto, e tu non farmi altre domande.

SOCRATE E sia! Eppure, non sostieni che il bere quando si ha sete è piacevole?

CALLICLE Sì.

SOCRATE Dunque, questo «quando si ha sete» di cui tu parli, non equivale forse a «quando si è in pena»?

CALLICLE [496e] Sì.

SOCRATE Mentre il bere è soddisfazione di un bisogno e piacere?

CALLICLE Sì.

SOCRATE Tu dici, allora, che nel bere si prova piacere?

CALLICLE Senza dubbio.

SOCRATE Purché si abbia sete, però.

CALLICLE Lo affermo.

SOCRATE Solo se si è in pena, allora?

CALLICLE Sì.

SOCRATE Ti rendi conto, allora, della conseguenza che ne deriva? Ti accorgi che quando dici «bere quando si ha sete», dici «provare piacere provando, contemporaneamente, dolore»? o non è questo che accade, contemporaneamente, nello stesso tempo e nello stesso luogo, vuoi dell'anima vuoi del corpo? Non credo, infatti, che ci sia alcuna differenza. È così o no?

CALLICLE È così.

SOCRATE Eppure tu affermi che è impossibile che chi sta bene stia, [497a] al tempo stesso, anche male.

CALLICLE Infatti, lo affermo.

SOCRATE Però hai ammesso che è possibile provare piacere mentre si prova dolore.

CALLICLE Pare.

SOCRATE Forse, allora, provare piacere non equivale a

stare bene, e provare dolore non equivale a stare male, sicché il piacere risulta essere altra cosa dal bene.

CALLICLE Io non capisco i sofismi che fai, o Socrate!

SOCRATE Li capisci eccome, Callicle, ma fai lo gnorri. Fa' ancora un passo avanti, perché tu sappia quanto sei [497b] saggio ad ammonirmi! Ciascuno di noi, nel bere, non cessa forse di aver sete e al tempo stesso di godere?

CALLICLE Non capisco quello che dici.

GORGIA Così non va affatto bene, o Callicle! Piuttosto, rispondi anche nel nostro interesse, perché il ragionamento approdi a una conclusione.

CALLICLE Ma Socrate è sempre il solito, o Gorgia! Egli domanda e confuta piccolezze e cose di poco conto.

GORGIA E che cosa te ne importa? In ogni caso, non è tua la colpa, o callicle. Lascia invece che Socrate confuti come vuole.

CALLICLE [497c] Ebbene, domandami pure queste tue piccolezze e queste tue meschinità, visto che a Gorgia piace così!

SOCRATE Sei stato fortunato, o Callicle, ad essere iniziato ai grandi misteri, prima che ai piccoli.[42] Non pensavo che fosse consentito. Rispondi, dunque, da dove ti sei interrotto, se è vero o no che ciascuno di noi cessa al tempo stesso di avere sete e di godere.

CALLICLE Lo affermo.

SOCRATE E non si smette allora, al tempo stesso, di avere fame e di sentire gli altri desideri e gli altri piaceri?

CALLICLE È così.

SOCRATE E non si smette, allora, [497d] nello stesso tempo, di provare dolore e piacere?

CALLICLE Sì.

SOCRATE Dai beni e dai mali, però, non si cessa

contemporaneamente, come tu hai ammesso. Ora non lo ammetti più?

CALLICLE Sì. E allora, che succede?

SOCRATE Succede, mio caro, che non risulta più che i beni siano la stessa cosa dei piaceri, né i mali la stessa cosa che i dolori. Gli uni, infatti, ossia piaceri e dolori, si smette di provarli contemporaneamente, gli altri invece, vale a dire beni e mali, no, appunto perché si tratta di cose diverse. Dunque, come potrebbero i piaceri essere la stessa cosa dei beni, e i dolori la stessa cosa dei mali? Ma, se vuoi, considera la cosa anche sotto quest'altro aspetto, anche se credo che neppure così [497e] ti troverai d'accordo con te stesso. Tuttavia, prova a riflettere: gli uomini buoni, non li chiami "buoni" per la presenza del bene, proprio come chiami "belli" coloro nei quali sia presente la bellezza?

CALLICLE Sì.

SOCRATE E poi? Chiami "buoni" coloro che sono stolti e vili? Poco fa, infatti, non li chiamavi buoni, e chiamavi buoni, invece, coloro che sono coraggiosi ed assennati. o non sono costoro quelli che tu chiami "buoni"?

CALLICLE Certamente.

SOCRATE E poi? Ti è già capitato di vedere un bambino, che è privo di senno, provare piacere?

CALLICLE Sì.

SOCRATE E non hai mai visto godere un uomo privo di senno?

CALLICLE Almeno, credo di averlo visto. Ma questo che significa?

SOCRATE [498a] Nulla. Ma tu rispondi.

CALLICLE L'ho visto.

SOCRATE E poi? Un uomo che avesse senno l'hai mai visto soffrire e godere?

CALLICLE Sì.

SOCRATE Godono e soffrono di più gli assennati o gli stolti?

CALLICLE Io penso che non vi sia grande differenza.

SOCRATE Ma basta anche di questo. Piuttosto, in guerra hai già visto un uomo vile?

CALLICLE Come no?

SOCRATE E quando i nemici battevano in ritirata, quali ti parevano provare maggiore piacere, i vili o i coraggiosi?

CALLICLE Gli uni come gli altri, mi pareva. [498b] O, perlomeno, in modo quasi uguale.

SOCRATE Non importa. Dunque, anche i vili provano piacere?

CALLICLE Certamente.

SOCRATE E gli stolti pure, a quanto pare.

CALLICLE Sì.

SOCRATE E all'avanzare dei nemici, invece, patiscono solo i vili o anche i coraggiosi?

CALLICLE Gli uni come gli altri.

SOCRATE In modo uguale, forse?

CALLICLE Forse di più i vili.

SOCRATE E al ritirarsi dei nemici, non provano forse maggiore piacere?

CALLICLE Forse.

SOCRATE Allora, come tu affermi, gli stolti e gli assennati, e i vili e i coraggiosi soffrono e godono in modo quasi uguale, e, anzi, [498c] i vili più dei coraggiosi?

CALLICLE Lo affermo.

SOCRATE Ma gli assennati e i coraggiosi sono buoni, e i vili e gli stolti sono, invece, cattivi?

CALLICLE Sì.

SOCRATE In modo quasi uguale, dunque, soffrono e godono i buoni e i cattivi?

CALLICLE Lo affermo.

SOCRATE Sono allora buoni e cattivi in modo quasi uguale i buoni e i cattivi? Oppure i cattivi sono ancora più buoni?

CALLICLE [498d] Ma per Zeus, non capisco quello che dici!

SOCRATE Non capisci che tu sostieni che i buoni sono buoni per la presenza di beni e che i cattivi sono cattivi per la presenza di mali? E che sostieni che i beni sono i piaceri e i mali i dolori?

CALLICLE Sì.

SOCRATE E in coloro che godono non sono allora presenti i beni, vale a dire i piaceri, se è vero che godono?

CALLICLE E come no?

SOCRATE E non è forse per la presenza di beni che sono buoni coloro che godono?

CALLICLE Sì.

SOCRATE E poi? In coloro che soffrono non sono forse presenti i mali, vale a dire i dolori?

CALLICLE Sono presenti.

SOCRATE [498e] Ed è per la presenza di mali, a tuo dire, che i cattivi sono cattivi; o non lo sostieni più?

CALLICLE Sì.

SOCRATE Buoni, allora, sono coloro che godono e cattivi coloro che soffrono?

CALLICLE Certamente.

SOCRATE E più godono e più soffrono, più sono buoni o cattivi, e meno godono e meno soffrono, meno sono buoni o cattivi, e coloro che soffrono in uguale misura sono buoni o cattivi in uguale misura?

CALLICLE Sì.

SOCRATE Non sostieni forse che godono e soffrono in modo uguale gli assennati e gli stolti, e i vili e i coraggiosi, anzi, i vili ancora più dei coraggiosi?

CALLICLE Sì.

SOCRATE Ebbene, deduci con me quale conseguenza scaturisce da quanto abbiamo appena stabilito. Si dice infatti che sia bello dire e considerare due e tre volte [499a] le cose belle. Noi affermiamo che è buono colui che è assennato e coraggioso. O no?

CALLICLE Sì.

SOCRATE E cattivo colui che è stolto e vile?

CALLICLE Certamente.

SOCRATE E, d'altra parte, affermiamo che è buono colui che gode?

CALLICLE Sì.

SOCRATE E cattivo colui che soffre?

CALLICLE Necessariamente.

SOCRATE E che il buono e il cattivo soffrono e godono nello stesso modo, anzi, forse il cattivo ancora più del buono?

CALLICLE Sì.

SOCRATE Ma, allora, il cattivo non risulta essere cattivo e buono in modo uguale al buono, o addirittura [499b] più buono di colui che è buono? Non sono queste le conseguenze che ne derivano, e con queste quelle di prima, se uno premette che piaceri e beni sono la stessa cosa? Non sono deduzioni necessarie, callicle?

CALLICLE È da un pezzo, o Socrate, che ti sto a sentire, dandoti il mio assenso, riflettendo che, quando uno anche per scherzo ti faccia una qualsiasi concessione, tu, contento di essa, te la terresti stretta come fanno i bambini. E così tu pensi che io o un altro qualsiasi degli uomini non

consideriamo alcuni piaceri migliori di altri, e alcuni piaceri peggiori di altri.

SOCRATE Ahi, ahi! O Callicle! Sei proprio un briccone e mi [499c] tratti come un bambino, talora dicendomi che le cose stanno in un certo modo, tal altra, invece, dicendomi che le stesse cose stanno in un modo diverso, ingannandomi. Eppure non pensavo, all'inizio, che sarei stato deliberatamente ingannato da te, credendo che tu mi fossi amico. ora, invece, mi è stato provato che avevo torto e, a quanto pare, bisogna che io, secondo l'antico detto, faccia buon viso a cattivo gioco e prenda quello che mi viene dato da te. Ebbene, quello che ora affermi, a quanto sembra, è che vi sono piaceri buoni e piaceri cattivi. o no?

CALLICLE [499d] Sì.

SOCRATE Non sono forse buoni quelli utili e cattivi quelli dannosi?

CALLICLE Certamente.

SOCRATE E sono utili quelli che fanno del bene, e dannosi quelli che fanno del male?

CALLICLE Lo affermo.

SOCRATE Parli di quel genere di piaceri che hanno a che vedere col corpo, di cui dicevamo poco fa, quei piaceri, cioè, che si trovano nel mangiare e nel bere? E di questi piaceri, sono buoni quelli che, nel corpo, portano salute, forza, o qualche altra virtù fisica, e cattivi, invece, [499e] quelli che provocano gli effetti opposti?

CALLICLE Certamente.

SOCRATE Anche i dolori, allora, non sono forse, allo stesso modo, alcuni benefici e altri malefici?

CALLICLE E come no?

SOCRATE Non bisogna, allora, preferire e coltivare quei piaceri e quei dolori che siano benefici?

CALLICLE Certamente.

SOCRATE E non quelli malefici?

CALLICLE È chiaro.

SOCRATE Infatti, se ben ricordi, già a Polo e a me parve che si dovesse fare tutto in vista dei beni. Sei forse anche tu di quest'opinione, vale a dire che il fine di tutte le azioni è il bene, e che bisogna fare tutto il resto in vista del bene, [500a] e non il bene in vista del resto? Anche tu, di noi tre, dai il nostro stesso voto?

CALLICLE Sì.

SOCRATE In vista del bene, dunque, bisogna fare le altre cose, e con queste anche le cose piacevoli, e non le cose buone in vista di quelle piacevoli.

CALLICLE Certamente.

SOCRATE È forse propria di ogni uomo la facoltà di scegliere quali delle cose piacevoli siano buone e quali cattive, oppure c'è bisogno di un esperto per ogni singolo caso?

CALLICLE C'è bisogno di un esperto.

SOCRATE Ebbene, cerchiamo di ricordare le cose che già dissi a Polo e a Gorgia. Se ben ricordi, [500b] dicevo che ci sono alcuni lavori che mirano al piacere e che procurano solo questo, ignorando il meglio e il peggio, e altri che conoscono che cosa sia bene e che cosa sia male. E fra i lavori che mirano ai piaceri mettevo la culinaria, dicendo che si tratta di una pratica empirica e non di un'arte, mentre fra i lavori che mirano al bene mettevo l'arte medica. E per Zeus dio dell'amicizia, o Callicle, non pensare che con me si debba scherzare, e non rispondere quello che ti viene in mente, contro le tue opinioni, e, [500c] a tua volta, non prendere quello che io dico come se io scherzassi. Infatti, vedi bene che stiamo ragionando di una questione, in confronto alla quale di che cosa ci si dovrebbe occupare con più serietà, anche da

parte di un uomo di poco senno, se non di questa? È la questione di come si debba vivere, se nel modo al quale tu mi inviti, vale a dire facendo le cose che ci si aspetta che un uomo faccia, cioè parlare nell'assemblea, coltivare la retorica e occuparsi di politica nel modo in cui voi ora ve ne occupate, oppure facendo quella vita che si fonda sulla filosofia, e in che cosa questo modo di vivere differisca da quello. Forse [500d] il metodo migliore consiste nel distinguerli, come io avevo cominciato a fare poco fa, e dopo averli distinti e avere stabilito di comune accordo che esistono questi due tipi di vita, ricercare in che cosa differiscano l'uno dall'altro e quale delle due vite debba essere vissuta. Ma forse non capisci ancora che cosa intendo dire.

CALLICLE No davvero.

SOCRATE Te lo dirò più chiaramente. Dal momento che tu ed io abbiamo convenuto che esiste un bene, che esiste un piacere, che il piacere è altra cosa dal bene, che per l'uno e per l'altro di questi due esiste una ricerca e un procedimento per entrarne in possesso, vale a dire l'andare a caccia del piacere, e l'andare a caccia del bene. Ma, innanzi tutto, [500e] conferma o smentisci questo. Lo confermi?

CALLICLE Così com'è, lo confermo.

SOCRATE Su, allora, dammi la conferma anche delle cose che dissi a costoro, se ti è parso che allora dicessi il vero. Dicevo, press'a poco, che non mi pare che la culinaria sia un'arte ma una pratica empirica, [501a] mentre la medicina è un'arte, spiegando che l'una, la medicina, ha indagato la natura di colui che è oggetto delle sue cure e la causa delle cose che fa, e quindi può rendere conto di ciascuna di queste; l'altra, invece, quella che mira al piacere, al quale ogni sua cura è rivolta, tende ad esso senza arte alcuna, senza avere indagato la natura del piacere né la causa di questo, e in modo del tutto irrazionale, senza aver calcolato per così dire nulla, e solamente conservando con la pratica e l'esperienza il

ricordo [501b] di ciò che di solito si verifica, e questo è il mezzo di cui si serve per procurare i piaceri. Innanzi tutto, dunque, considera se ti pare che queste cose siano state dette bene, e se ti pare che anche riguardo all'anima ci siano altre pratiche simili a queste, le une dotate dei requisiti dell'arte, che abbiano a cuore, cioè, ciò che è meglio per l'anima, le altre, invece, che di questo non si curano, e che a loro volta considerano, come nel caso precedente, solo il piacere dell'anima, ossia in che modo possa venire piacere [501c] all'anima, senza indagare quale dei piaceri sia meglio e quale sia peggio, e senza che per loro importi altro che il solo procurare piacere, meglio o peggio che sia. A me, Callicle, pare che ce ne siano, e affermo che una cosa di questo genere è lusinga, nei confronti del corpo, nei confronti dell'anima, o nei confronti di qualunque altra cosa del cui piacere ci si curi senza considerare ciò che è meglio e ciò che è peggio. Ma su questi punti sottoscrivi la nostra stessa opinione, o la vuoi contraddire?

CALLICLE Io no, ma te la do vinta, perché il tuo ragionamento arrivi a una conclusione e per fare un piacere a Gorgia.

SOCRATE [501d] E questa lusinga opera su di un'anima sola, e non su due o molte anime?

CALLICLE No, ma opera anche su due e su molte anime.

SOCRATE Non è allora possibile procurare piacere anche a una moltitudine di anime nello stesso tempo, senza considerazione per ciò che è meglio?

CALLICLE Sì, almeno credo.

SOCRATE Puoi dire, allora, quali sono le occupazioni che provocano quest'effetto? O piuttosto, se vuoi, facciamo che sia io a interrogarti, e tu di' di sì a quella che ti sembra rientrare fra queste, e di' di no a quella che non ti sembra. [501e] Innanzi tutto, esaminiamo l'arte di suonare il flauto.

Non ti sembra, o callicle, che essa sia tale da ricercare solo il nostro piacere, e da non preoccuparsi di niente altro?

CALLICLE Mi pare che sia così.

SOCRATE E questo non vale forse anche per tutte le arti di questo genere, come ad esempio l'arte di suonare la cetra che si esibisce nelle gare?

CALLICLE Sì.

SOCRATE E che dire dell'istruzione dei cori e della poesia ditirambica? Non ti sembrano rientrare in questo genere di arti? oppure pensi che cinesia figlio di Meleto[43] si preoccupasse di dire qualcosa che rendesse migliori gli uomini del suo pubblico, e non, invece, che il suo intento fosse quello [502a] di procurare piacere alla folla degli spettatori?

CALLICLE E chiaro che si tratta di questo, o Socrate, almeno per quanto riguarda cinesia.

SOCRATE E che dire di suo padre Meleto? Ti sembra che cantasse accompagnandosi con la cetra, mirando al bene supremo? o forse egli non mirava neppure al piacere supremo, visto che, quando cantava, era un tormento per gli spettatori? Ma rifletti: non ti sembra che l'arte di cantare accompagnandosi con la cetra, considerata nel suo insieme, e la poesia ditirambica siano state inventate in funzione del piacere?

CALLICLE Sì.

SOCRATE [502b] E qual è il fine che sta a cuore a quest'arte sublime e meravigliosa che è la poesia tragica? Secondo te, il suo sforzo e la sua premura sono solo quelli di procurare piacere al pubblico, o ti pare che essa si sforzi, quando accada che una cosa sia piacevole e gradita ma malefica, di non dirla, e quando invece accada che una cosa sia spiacevole ma utile, di dirla e di cantarla, sia che gli spettatori la gradiscano, sia che no? Quale di queste due

attitudini ti sembra che abbia la poesia tragica?

CALLICLE Ma è chiaro che è questa, o Socrate, cioè che essa mira più [502c] al piacere e a fare cosa gradita al pubblico.

SOCRATE E non dicevamo poco fa, o Callicle, che una cosa di questo genere è una lusinga?

CALLICLE Certamente.

SOCRATE Ebbene, se dalla poesia considerata nella sua interezza si togliesse la musica, il ritmo e il metro, che altro resterebbe se non le parole?

CALLICLE Necessariamente.

SOCRATE E non è a una numerosa folla e al popolo che questi discorsi sono rivolti?

CALLICLE Lo affermo.

SOCRATE Dunque, la poesia è una sorta di discorso al popolo.

CALLICLE [502d] Pare.

SOCRATE E un discorso al popolo non sarebbe retorico? Non ti pare che i poeti, nei teatri, usino la retorica nei loro discorsi?

CALLICLE Sì.

SOCRATE Ora, dunque, abbiamo trovato un genere di retorica che si rivolge ad un popolo tale da essere composto ad un tempo di fanciulli, di donne, di uomini, di schiavi e di uomini liberi: un genere di retorica per la quale non abbiamo affatto ammirazione, perché diciamo che essa è una lusinga.

CALLICLE Certamente.

SOCRATE E sia! Ma che cos'è per noi la retorica che si rivolge al popolo degli Ateniesi [502e] e agli altri popoli di uomini liberi nelle altre città? Ti pare che i retori, ogni volta che parlano, guardino sempre a ciò che è meglio, mirando a questo fine, ossia che i cittadini diventino quanto è possibile

migliori grazie ai loro discorsi, o ti pare, invece, che anche costoro, protesi a gratificare i cittadini e incuranti dell'interesse collettivo in favore del loro interesse privato, trattino i popoli come fanciulli, cercando solo di compiacerli e non preoccupandosi affatto se questo [503a] li renderà migliori o peggiori?

CALLICLE Ancora una volta, la tua domanda non è tale da poterle rispondere in modo univoco: infatti, ci sono alcuni che dicono le cose che dicono prendendosi a cuore il bene dei cittadini, e ci sono invece altri che sono come tu dici.

SOCRATE Basta così. Perché, se anche la retorica ha due aspetti, una parte di essa dovrebbe essere lusinga e retorica di bassa lega, e l'altra, invece, dovrebbe essere bella e consistere nel darsi da fare perché le anime dei cittadini diventino quanto è possibile migliori, e nello sforzarsi di dire le cose migliori, sia che queste riescano gradite, sia che scontentino gli uditori. [503b] Ma tu non hai mai visto questa specie di retorica! E se puoi farmi il nome di un retore che sia tale, perché non mi hai ancora detto chi sia?

CALLICLE Ma, per Zeus, non posso farti il nome di nessuno, almeno non fra i retori nostri contemporanei.

SOCRATE E fra quelli di un tempo, puoi farmi il nome di un retore, al quale gli Ateniesi riconoscano il merito di aver fatto sì che essi divenissero migliori dopo che cominciò ad arringare il popolo, mentre prima erano peggiori? Infatti, io non so chi sia costui!

CALLICLE [503c] Che dici? Non senti dire che Temistocle[44] è stato un uomo buono, e così Cimone, Milziade,[45] e questo Pericle[46] che è morto da poco e che anche tu hai avuto occasione di ascoltare?

SOCRATE Sarebbe vero, o Callicle, se la virtù fosse quella che prima tu dicevi, vale a dire la facoltà di soddisfare i desideri propri ed altrui. Ma se invece la virtù non consiste in

questo, bensì in quello che nel ragionamento successivo fummo costretti ad ammettere, vale a dire nella facoltà di soddisfare quei desideri che, [503d] una volta appagati, rendono l'uomo migliore, e di non soddisfare quelli che lo rendono peggiore, e se è vero che questa facoltà potrebbe essere un'arte, allora non ho modo di citare, fra i retori, un uomo che sia tale.

CALLICLE Ma se cerchi bene, lo troverai.

SOCRATE Ebbene, vediamo, allora, riflettendo con calma, se qualcuno di costoro sia stato tale. Dimmi: l'uomo buono, che parla in funzione di ciò che è meglio, non è forse vero che non parlerà a caso, ma [503e] avendo di mira qualche cosa? E così, del resto, anche tutti gli altri artefici mettono cose, ciascuno nella propria opera, scegliendole non a caso, ma stando attenti che ciò che viene realizzato possa avere una forma che gli sia propria. se vuoi, ad esempio, guarda i pittori, gli architetti, i costruttori di navi e tutti gli altri artefici, o chiunque tu voglia di questi: ciascuno mette in un dato ordine ogni cosa che mette, e costringe l'una ad adattarsi e ad armonizzarsi all'altra, finché il tutto [504a] non prenda consistenza in qualcosa di organizzato e ordinato. E come gli altri artefici, così anche coloro di cui si diceva poco fa, quelli cioè che si occupano del corpo, maestri di ginnastica e medici, portano ordine nel corpo e lo rendono armonico. siamo d'accordo che le cose stanno così o no?

CALLICLE E stiano pure così!

SOCRATE E una casa che abbia ordine e armonia sarebbe allora buona, e quella che abbia disordine, invece, cattiva?

CALLICLE Lo affermo.

SOCRATE E non è forse lo stesso anche per una nave?

CALLICLE [504b] Sì.

SOCRATE E potremmo dire lo stesso anche dei nostri corpi?

CALLICLE Certamente.

SOCRATE E che dire dell'anima? Sarà buona quando abbia disordine o quando abbia un certo ordine e una certa armonia?

CALLICLE Dal ragionamento precedente, è necessario ammettere anche questo.

SOCRATE E quale nome viene dato a ciò che nel corpo è effetto dell'ordine e dell'armonia?

CALLICLE Forse intendi dire "salute" e "forza".

SOCRATE [504c] Sì. E quale nome viene dato, invece, a ciò che nell'anima è effetto dell'ordine e dell'armonia? Cerca di trovare e di dire un nome, come hai fatto nel caso precedente.

CALLICLE Perché non lo dici tu, o Socrate?

SOCRATE Ebbene, se così preferisci, lo dirò io. Tu però, se ti pare che io parli bene, approvami; altrimenti, confutami pure e non darmela per buona. A me pare che il nome per l'ordine del corpo sia "sano", e che da questo derivi la salute nel corpo e ogni altra virtù fisica. È così o non è così?

CALLICLE È così.

SOCRATE [504d] E mi pare, d'altro canto, che il nome per l'ordine e l'armonia dell'anima sia "legale" e "legge", e che da qui derivino gli uomini che rispettano la legge e che conducono una vita ordinata. Approvi o no?

CALLICLE Sia pure.

SOCRATE E quel retore, allora, che sia esperto e buono, avendo questo di mira, rivolgerà alle anime tutti i discorsi che pronunci e tutte le sue azioni, e, se si troverà a fare qualche offerta, la farà, e, se si troverà a togliere qualche cosa, la toglierà, tenendo la sua mente sempre rivolta a questo fine: che nelle anime dei suoi concittadini [504e] nasca la giustizia e se ne vada l'ingiustizia, che la temperanza vi attecchisca e la dissolutezza se ne allontani, e che vi si

sviluppi ogni altra virtù e ogni altra malvagità si dilegui. Sei d'accordo o no?

CALLICLE Sono d'accordo.

SOCRATE Infatti, a che serve, o Callicle, dare ad un corpo malato e in cattive condizioni molti e gustosissimi cibi, bevande o qualsiasi altra cosa, che non lo faranno stare più bene di prima, o che anzi, al contrario, lo faranno stare anche peggio, com'è ragionevole supporre? È così?

CALLICLE [505a] Sia pure.

SOCRATE Infatti, io non credo che all'uomo convenga vivere con il corpo in cattive condizioni, poiché questo vorrebbe dire, necessariamente, vivere malamente. o non è così?

CALLICLE Sì.

SOCRATE E i medici, nella maggior parte dei casi, non permettono forse a chi è sano di appagare i propri desideri, come mangiare quanto si vuole quando si ha fame o bere quando si ha sete, mentre a chi è malato non permettono quasi mai di saziarsi di ciò che desidera? Sei d'accordo anche tu su questo?

CALLICLE Sì.

SOCRATE [505b] E a proposito dell'anima, o carissimo, non è lo stesso? Finche essa sia malvagia, essendo stolta, dissoluta, ingiusta ed empia, bisogna tenerla alla larga dalla soddisfazione dei desideri e non lasciarle fare altre cose da quelle che la rendano migliore. Approvi o no?

CALLICLE Lo approvo.

SOCRATE Forse perché così è meglio per l'anima stessa?

CALLICLE Certamente.

SOCRATE E il tenerla alla larga dalla soddisfazione dei desideri non equivale forse a castigarla?

CALLICLE Sì.

SOCRATE Ma, allora, l'essere castigata è per l'anima meglio che l'essere lasciata alla sua sfrenatezza, come tu poco fa pensavi.

CALLICLE [505c] Non so che dici, Socrate. Interroga pure un altro!

SOCRATE Quest'uomo non sopporta che gli si faccia del bene, e di subire ciò di cui si sta parlando, vale a dire di essere castigato.

CALLICLE Non m'importa nulla delle cose che dici, e ti ho dato queste risposte solo per fare un piacere a Gorgia.

SOCRATE E sia! Che cosa dovremo fare, allora? Vuoi che lasciamo il ragionamento a metà?

CALLICLE Dovresti saperlo tu!

SOCRATE Dicono, però, che non sia lecito lasciare a metà [505d] neppure i miti, ma solo dopo aver dato loro una testa, perché non vadano in giro senza testa. Rispondi dunque anche a ciò che rimane, perché il nostro ragionamento possa avere una testa.[47]

CALLICLE Quanto sei prepotente, o Socrate! Ma, se vuoi darmi retta, lascia perdere questo ragionamento, o dovrai trovarti qualcun altro con cui discutere!

SOCRATE Chi altri si offre, dunque? Non lasciamo che il ragionamento resti incompiuto!

CALLICLE Ma non potresti svolgere da solo il tuo ragionamento, parlando da solo o rispondendo a te stesso?

SOCRATE [505e] Certo! Perché mi accada quello che dice Epicarmo, vale a dire, ciò che prima in due uomini dicevano,[48] essere capace di dirlo da solo! Eppure, qui si rischia di dover fare proprio così. Anche se faremo così, però, io credo che noi tutti dovremo fare a gara per sapere che cosa sia il vero e che cosa sia il falso circa le cose di cui parliamo: sarà un bene per tutti, infatti, che questo sia chiarito. Sarò io, dunque, [506a] a spiegare come mi pare che stiano le cose.

Ma se a qualcuno di voi sembrerà che io convenga con me stesso cose che in realtà non sono, bisognerà che costui mi interrompa e mi confuti. infatti, neppure io dico le cose che dico avendone già conoscenza, ma le cerco insieme a voi, sicché, se il mio avversario risulterà dire qualcosa di vero, io sarò il primo ad ammetterlo. Ma io dico questo, nel caso in cui si decida che il ragionamento deve essere concluso. Se invece non volete, lasciamo stare e andiamocene.

GORGIA Ma a me non pare, Socrate, che sia il caso [506b] di andarsene; piuttosto, mi pare il caso che tu svolga fino in fondo il tuo ragionamento, e mi pare che anche gli altri siano di quest'opinione. Infatti, anch'io voglio sentirti esporre, da solo, ciò che rimane.

SOCRATE Ma, o Gorgia, ben volentieri avrei continuato a discutere con il nostro callicle, almeno finche non gli avessi restituito la parola di Anfione, in cambio di quella di Zeto![49] Ma dal momento che tu, o Callicle, non vuoi concludere insieme a me il ragionamento, allora ascoltami, almeno, e fa' obiezione quando ti sembri che io non parli [506c] bene. E se tu mi confuterai, io non me la prenderò con te, come tu hai fatto con me, ma ti registrerò come mio sommo benefattore.

CALLICLE Parla da solo, amico mio, e concludi.

SOCRATE Ebbene, ascoltami, allora, riepilogare il ragionamento dall'inizio. «Il piacere e il bene sono forse la stessa cosa?» «Non sono la stessa cosa, come io e Callicle abbiamo ammesso di comune accordo». «E bisogna fare ciò che è piacevole in vista di ciò che è bene, o ciò che è bene in vista di ciò che è piacevole?» «Il piacere in vista del bene». «E piacevole è ciò che, [506d] quando sopraggiunge, noi godiamo, mentre bene è ciò che, quand'è presente, noi siamo buoni?» «Certamente». «Ma è grazie alla presenza di una certa virtù che siamo buoni, noi e tutte le altre cose che sono buone?» «A me pare che sia necessario, o Callicle!». «Ma la virtù di ogni singola cosa, di un attrezzo, di un corpo, di

un'anima e di ogni animale, certamente non arriva a caso, bensì in virtù di un ordine, di una precisione e di un'arte, che a ciascuno di questi è stata assegnata. Non è così?» «Infatti, affermo che è così». [506e] «E la virtù di ogni singola cosa, allora, consiste nell'essere disposta con ordine e armonia?» «Direi di sì». «Allora, è un certo ordine, presente in ciascuna cosa e particolare di ciascuna cosa, a rendere buona ciascuna delle cose che sono?» «Almeno mi pare». «E un'anima che abbia un ordine suo particolare è allora migliore dell'anima disordinata?» «Necessariamente». «Ma l'anima che abbia ordine è ordinata?» «E come potrebbe non esserlo?» «E l'anima ordinata [507a] è temperante?» «È davvero necessario». «Allora l'anima temperante è buona». Io non ho nulla da obiettare contro queste affermazioni, caro Callicle. Ma se tu hai qualche obiezione, ammaestraci pure.

CALLICLE Di' pure, carissimo!

SOCRATE Ebbene, allora dico che, «se l'anima temperante è buona, quella che si trova nella condizione opposta alla temperante è cattiva. E questa era l'anima dissennata e dissoluta». «Certo». «E l'uomo temperante non dovrebbe fare, allora, ciò che conviene, nei confronti degli dèi e nei confronti degli uomini, perché, se non facesse ciò che conviene, non sarebbe temperante?» [507b] «È necessario che sia così». «E facendo ciò che conviene nei confronti degli uomini, dovrebbe fare cose giuste, mentre, facendo ciò che conviene nei confronti degli dèi, dovrebbe fare cose sante. E colui che fa cose giuste e sante è necessariamente, a sua volta, giusto e santo». «È così». «Ed è necessariamente anche coraggioso. Infatti, di certo non è caratteristica dell'uomo temperante né ricercare né fuggire ciò che non conviene ricercare o fuggire, bensì fuggire e ricercare ciò che si deve fuggire e ricercare, cose, uomini, piaceri e dolori, e, sopportando, resistere quando bisogna. Sicché è veramente [507c] necessario, Callicle, che l'uomo temperante, come ho

spiegato, essendo giusto, coraggioso e santo, sia uomo perfettamente buono, che l'uomo buono, poi, faccia bene e in bel modo le cose che fa, e che chi agisce bene sia beato e felice, mentre chi è malvagio e agisce in malo modo sia infelice. E costui sarebbe colui che si trova nella condizione opposta al temperante, vale a dire il dissoluto che tu elogiavi».

È così che io stabilisco queste cose, e sostengo che queste sono vere. E se sono vere, chi vuole essere [507d] felice deve, a quanto pare, ricercare e coltivare la temperanza, fuggire la dissolutezza con quanta forza ha nelle gambe, e, soprattutto, deve fare in modo di non avere alcun bisogno di essere castigato; se poi si trovi ad averne bisogno, o lui o qualcun altro dei suoi familiari, o un privato cittadino o una città, gli si deve imporre una pena e deve essere castigato, se si vuole che sia felice. Questo mi pare che sia il fine in vista del quale si deve vivere, tendendo tutte le proprie forze e quelle della città a questo scopo: che vi siano giustizia e temperanza [507e] in colui che vuole essere felice. E mi pare che così si debba agire, non lasciando che i propri desideri siano sfrenati e cercando poi di soddisfarli, il che sarebbe male senza fine, vivendo una vita da ladrone. Infatti, un tipo del genere non potrebbe essere amico né a un altro uomo né a un dio, perché è incapace di condividere, e non può esserci amicizia per chi non sa condividere con alcuno. E i sapienti[50] dicono, Callicle, che a tenere insieme cielo, [508a] terra, dèi e uomini sono la comunanza, l'amicizia, l'ordine, la temperanza e la giustizia; e proprio per questo, amico mio, essi danno a questo insieme il nome di "cosmo", ordine, e non quello di "disordine" né quello di "dissolutezza". Ma mi pare che tu non presti attenzione a queste cose, e questo benché tu sia sapiente, e non ti sei accorto che l'uguaglianza geometrica[51] ha grande potere fra gli dèi e fra gli uomini, e pensi invece che si debba coltivare l'eccesso: infatti tu trascuri la geometria. E sia! ora,

o dobbiamo confutare [508b] questo ragionamento, dimostrando che non è per il fatto di possedere giustizia e temperanza che sono felici coloro che sono felici, e che, d'altra parte, gli infelici non sono infelici per la malvagità che essi possiedono, oppure, se questo ragionamento è veritiero, bisogna considerare quali conseguenze ne derivino. Ne derivano tutte le conseguenze di cui si diceva prima, o Callicle, quelle a proposito delle quali mi chiedevi se io parlassi sul serio, quando sostenevo che bisogna accusare se stessi, il figlio e l'amico, qualora si commetta qualche ingiustizia, e che della retorica bisogna servirsi per questo scopo. E le cose che tu pensavi che Polo ammettesse solo per pudore, erano dunque vere, vale a dire che commettere ingiustizia è tanto peggio che subirla, [508c] quanto è più brutto; e che colui che ha intenzione di diventare un retore come si deve, deve essere giusto e intenditore del giusto, cosa che Gorgia, secondo Polo, a sua volta ammise solo per pudore.

E visto che le cose stanno così, esaminiamo che cos'è ciò di cui tu mi rimproveri, se hai ragione o no a dire che io non sono capace di aiutare me stesso, né alcuno di coloro che mi stanno a cuore e dei familiari, né di salvare alcuno dai più gravi pericoli, e che sono invece in balia di chiunque, come chi è privo di diritti civili, [508d] sia che voglia prendermi a schiaffi, per usare quella tua espressione un po' forte, sia che voglia spogliarmi dei miei averi, sia che voglia cacciarmi dalla città, sia che, in ultimo, voglia uccidermi; e trovarsi in tali condizioni, secondo il tuo ragionamento, sarebbe fra tutte la cosa più brutta. Quale sia, invece, il mio ragionamento, è già stato detto più di una volta, ma nulla impedisce di dirlo ancora una volta. Io sostengo, o Callicle, che la cosa più brutta non è l'essere preso a schiaffi ingiustamente, né il subire un torto [508e] sulla propria persona o il vedersi portare via la borsa, ma che è cosa più brutta e peggiore il

prendere a schiaffi ingiustamente e il fare torti a me e alle mie cose; e, insieme, sostengo che rubare, ridurre in schiavitù, scassinare, e, per farla breve, commettere qualsiasi ingiustizia contro me e contro le mie cose è cosa più brutta e peggiore per chi la commette che per me che ne sono vittima. Questi concetti, che là sopra, nel precedente ragionamento, ci sono risultati nel modo che dico io, sono tenuti e legati, anche [509a] se è un poco rozza l'espressione, con argomenti di ferro e di acciaio, o almeno così sembrerebbero; e, se tu non scioglierai o un altro più ardito di te non scioglierà questi argomenti, non si potrà dire bene dicendo diversamente da come dico ora io. Per me, infatti, vale sempre lo stesso discorso, vale a dire che io non so come stiano queste cose, e che tuttavia, fra la gente in cui mi sono imbattuto, come del resto accade anche ora, nessuno è in grado di dire diversamente senza rendersi ridicolo. Io, dunque, stabilisco [509b] che queste cose stanno così. E se è vero che le cose stanno così, e che il più grande dei mali è l'ingiustizia per chi la commette, e che male ancora più grande, se è possibile, di questo, che pure è già il male maggiore, è che chi commette ingiustizia non paghi per la sua colpa, qual è, allora, l'aiuto che, quando un uomo non è capace di recarlo a se stesso, costui si renderebbe realmente ridicolo? Non si tratta, forse, di quell'aiuto che allontanerà da noi il danno più grande? Ma è veramente necessario che sia questo il genere di aiuto che è più brutto non poter recare né a se stesso né ai propri amici e familiari, e che, poi, la seconda cosa brutta [509c] sia l'incapacità di salvare dal secondo dei mali, che terza cosa brutta sia l'incapacità di salvare dal terzo dei mali, e così via: è proporzionata alla naturale grandezza di ciascun male la bellezza del poter recare aiuto contro di esso e l'infamia del non poterlo fare. Le cose stanno forse in modo diverso da questo, o Callicle?

CALLICLE Non stanno diversamente.

SOCRATE Dunque, fra questi due mali, commettere e subire ingiustizia, affermiamo che commettere ingiustizia è male maggiore, e che subire ingiustizia è, invece, male minore. E allora, cosa dovrebbe procurarsi l'uomo per poter soccorrere se stesso, [509d] in modo da ottenere entrambi questi benefici: quello che deriva dal non commettere ingiustizia e quello che deriva dal non subirla? Quale delle due, forza o volontà? In quale dei due casi riuscirà a non subire ingiustizia: se non vorrà esserne vittima, o se si sarà procurato la forza necessaria per non caderne vittima?

CALLICLE È chiaro che di questo si tratta: qualora abbia forza!

SOCRATE E che dire riguardo al commettere ingiustizia? Perché uno non commetta ingiustizia, basterà che non voglia commetterla, oppure occorrerà, anche per questo scopo, [509e] che si sia procurato una certa forza e una certa arte, dato che, qualora non impari e non coltivi queste, finirà per commettere ingiustizia? Perché non rispondi a questa domanda, callicle, dicendo se ti pare o meno che io e Polo siamo stati costretti, nei precedenti ragionamenti, ad una giusta ammissione, quando abbiamo ammesso che nessuno commette ingiustizia deliberatamente, e che quanti la commettono lo fanno tutti involontariamente?

CALLICLE [510a] E sia pure così, o Socrate, purché tu concluda il tuo ragionamento!

SOCRATE Allora, anche per questo scopo, a quanto pare, vale a dire per non commettere ingiustizia, occorre procurarsi una certa forza e un'arte.

CALLICLE Certamente.

SOCRATE E qual è, dunque, l'arte che fa sì che non si subisca ingiustizia alcuna, o che se ne subisca il meno possibile? Rifletti se non ti pare che si tratti di quell'arte che pare a me. A me, infatti, pare che sia questa: uno deve

comandare o essere tiranno nella propria città, o parteggiare per il governo che si trova al potere.

CALLICLE Vedi, Socrate, che io sono pronto a lodarti, [510b] se dici bene qualcosa? Questo mi pare che tu l'abbia detto davvero bene!

SOCRATE Considera, allora, se ti pare che io dica bene anche quest'altro. A me pare che ogni uomo sia amico di un altro uomo, come anche gli antichi sapienti dicono,[52] soprattutto quando l'uno sia simile all'altro. Non pare anche a te?

CALLICLE Mi pare di sì.

SOCRATE Dunque, quando al potere vi sia un tiranno rozzo e senza educazione, se in città ci fosse uno migliore di lui, non accadrebbe forse che il tiranno avrebbe timore di costui [510c] e non potrebbe mai essergli amico di tutto cuore?

CALLICLE È così.

SOCRATE E se ci fosse uno molto inferiore rispetto a lui, neppure a uno così egli potrebbe essere amico. infatti il tiranno lo disprezzerebbe e non lo prenderebbe mai in seria considerazione come amico.

CALLICLE Anche questo è vero.

SOCRATE Resta, allora, come unico amico degno di considerazione per un uomo del genere, colui che, pur avendo la sua stessa indole e disprezzando e apprezzando le medesime cose, sia disposto a lasciarsi comandare e a sottomettersi a chi comanda. [5l0d] Costui avrà grande potere in quella città, e nessuno gli farà ingiustizia impunemente. Non è così?

CALLICLE Sì.

SOCRATE Se, allora, in questa città, uno dei giovani facesse questa considerazione: «In che modo potrei avere grande potere e nessuno mi potrebbe fare ingiustizia?»,

questa, a quanto pare, è la strada che fa per lui: abituarsi subito, fin da giovane, a provare gusto e sdegno per le stesse cose per cui prova gusto e sdegno colui che comanda, e fare in modo di assomigliargli il più possibile. Non è così?

CALLICLE Sì.

SOCRATE Con questo mezzo, dunque, in base al vostro ragionamento, otterrà di non subire ingiustizia e [510e] di avere grande potere nella città.

CALLICLE Certamente.

SOCRATE Forse otterrà anche di non commettere ingiustizia? O sarà ben lungi da questo, se assomiglierà a colui che comanda, il quale è ingiusto, e avrà grande potere presso costui? Io credo, invece, che, al contrario, in questo modo egli avrà i mezzi per poter commettere il maggior numero di ingiustizie, e, commettendole, di non pagare per le sue colpe. o no?

CALLICLE Pare.

SOCRATE [511a] Da questo, dunque, egli avrà il male più grande, vale a dire quello di essere malvagio e corrotto nell'anima, a causa dell'imitazione di chi comanda e del potere così ottenuto.

CALLICLE Non so come fai a girare ogni volta in su e in giù i ragionamenti, o Socrate. o forse non sai che costui che imita chi comanda ucciderà, se vorrà, colui che non lo imita, e lo spoglierà dei suoi averi.

SOCRATE [511b] Lo so, o carissimo Callicle, se è vero che non sono sordo, anche per averlo sentito poco fa da te e da Polo più di una volta, e da quasi tutti gli altri abitanti di questa città. Ma anche tu ascoltami, perché ti dico che, se vorrà, lo ucciderà, ma si tratterà di un uomo malvagio che uccide un uomo per bene.

CALLICLE E non sarà forse anche questo intollerabile?

SOCRATE Non per chi ha senno, almeno, come il nostro

ragionamento lascia intendere. O pensi che l'uomo debba provvedere a questo, a vivere, cioè, il più a lungo possibile e a praticare quelle arti che in ogni circostanza ci salvano [511c] dai pericoli, come, ad esempio, quell'arte che tu mi inviti a praticare, vale a dire la retorica, che ci salva nei tribunali?

CALLICLE Sì, per Zeus, e un buon consiglio ti do!

SOCRATE E allora, o carissimo? Ti pare forse che anche il saper nuotare sia un sapere degno di tutto rispetto?

CALLICLE No, per Zeus, almeno non a me!

SOCRATE Eppure anche quest'arte salva gli uomini dalla morte, quando s'imbattano in quelle circostanze in cui c'è bisogno di quest'arte. Ma se quest'arte ti pare che sia di poco conto, te ne [511d] nominerò un'altra più importante di questa, ossia l'arte del pilota, la quale salva non solo le anime, ma anche i corpi e gli averi dagli estremi pericoli, proprio come fa la retorica. Eppure è pudica e modesta, e non si vanta atteggiandosi come se compisse imprese straordinarie, ma, pur ottenendo gli stessi risultati della giurisprudenza, se portasse qualcuno in salvo da Egina[53] fin qui, gli farebbe pagare, credo, due oboli; se, invece, dall'Egitto o dal Ponto,[54] [511e] o da molto più lontano, in cambio di questo grande beneficio, dopo aver tratto in salvo, come prima dicevo, lui e i suoi figli e i suoi averi e le sue donne, dopo averli sbarcati nel porto, si farebbe pagare due dracme.[55] E colui che possiede quest'arte e che ha fatto ciò, sceso a terra, passeggia lungo il mare, accanto alla sua nave, tenendo un contegno modesto. Penso, infatti, che egli sappia riflettere che non è chiaro a quali passeggeri egli abbia fatto del bene, non lasciando che finissero in mare, e quali invece abbia danneggiato, sapendo [512a] di non averli sbarcati in nulla migliori di com'erano quando s'imbarcarono, né nel corpo né nell'anima. E allora riflette che, se uno, che era afflitto nel corpo da gravi e incurabili malattie, non è annegato, per costui il non essere morto è stata una sciagura, e non ha

ricevuto da lui alcun beneficio. E se poi uno ha molte e incurabili malattie in ciò che è più prezioso del corpo, ossia l'anima, egli riflette che per costui non vale la pena vivere e che non gli si farà del bene, sia che lo si salvi dal mare, dal tribunale [512b] o da qualsiasi altro frangente; e sa che per l'uomo malvagio non è meglio vivere, perché vive necessariamente male.

Per questo non è costume che il pilota si vanti, benché ci salvi, e neppure che si vanti il costruttore di macchine da guerra, che pure, in certe circostanze, è in grado di salvare non meno dello stratega, per non dire del pilota di nave, o di chiunque altro: ci sono casi in cui egli salva intere città. Non ti pare che regga il confronto con l'avvocato? Eppure, se volesse parlare, Callicle, come fate voi, vantando [512c] la sua professione, potrebbe seppellirci con le sue argomentazioni, sostenendo che si deve diventare costruttori di macchine da guerra e invitandoci a diventarlo, dicendo che il resto non vale nulla. Nondimeno, tu disprezzi lui e la sua arte, e come per scherno lo chiameresti "costruttore di macchine da guerra", e a suo figlio non vorresti dare tua figlia in sposa, né vorresti che tuo figlio prendesse in sposa la figlia di lui. Eppure, considerando le ragioni che porti per lodare la tua professione, con che diritto disprezzi il costruttore di macchine da guerra e [512d] gli altri di cui poco fa parlavo? So bene che puoi rispondere che sei migliore e discendi da migliori progenitori. Ma se il meglio non consiste in ciò che io dico, e se la virtù consiste invece proprio in questo, cioè nel salvare se stessi e le proprie cose, a prescindere da che sorta di persona uno sia, allora diventa ridicolo il tuo disprezzo per il costruttore di macchine da guerra, per il medico e per tutte le altre arti che sono state create allo scopo di salvarci. Ma, o beato, bada che la nobiltà e il bene non siano altra cosa che il salvare e l'essere salvati. E sta' attento che chi è uomo per davvero deve abbandonare

la considerazione di vivere per un tempo [512e] più o meno lungo e non deve essere attaccato alla vita, ma circa queste questioni deve mettersi nelle mani del dio e prestare fede alle donne, quando dicono che nessuno può sfuggire al proprio destino;[56] e la sua considerazione successiva dev'essere come possa vivere nel migliore dei modi quel tempo che egli è destinato a vivere: se, cioè, il modo migliore sia quello di conformarsi al governo della città in cui abita, nel qual caso devi cercare di assomigliare [513a] il più possibile al popolo di Atene, se vuoi essergli amico e avere grande potere in città. Considera se questo giova a te e a me, perché non ci capiti quello che, si dice, capita alle maghe della Tessaglia che hanno il potere di far scendere la luna,[57] di pagare cioè con quanto abbiamo di più caro la scelta di questo potere nella città. Ma se pensi che qualcuno ti trasmetterà un'arte tale [513b] da far sì che tu abbia grande potere in questa città pur restando differente dalla sua forma di governo, sia in meglio sia in peggio, allora, secondo me, Callicle, non pensi bene. Infatti, non basta che tu imiti costoro: devi essere per natura simile a costoro, se vuoi stringere una sincera amicizia col popolo di Atene e, per Zeus, con Demo figlio di Pirilampo, per giunta! Dunque, chi ti renderà più degli altri simile a costoro, costui farà di te, visto che desideri essere un politico, proprio un politico e un retore. Ognuno, infatti, prova piacere a sentir fare discorsi [513c] consoni alla propria indole, e si sdegna, invece, a sentir fare discorsi estranei ad essa. A meno che tu non abbia da dire una cosa diversa, amico caro. Abbiamo qualcosa da obiettare contro queste affermazioni, Callicle?

CALLICLE Non so come, ma mi sembra che tu dica bene, o Socrate, e tuttavia provo lo stesso sentimento della maggior parte della gente: non sono del tutto persuaso di quello che dici!

SOCRATE È l'amore per il popolo, o Callicle, che risiede

nella tua anima, a farmi opposizione. Ma se esaminassimo [513d] meglio, più di una volta, queste stesse cose, finiresti per persuadertene. Cerca, dunque, di ricordare come dicevamo che esistono due mezzi per curare l'uno e l'altra, ossia il corpo e l'anima, e che uno si occupa di essi mirando al loro piacere, mentre l'altro se ne occupa mirando a ciò che è meglio per essi, non assecondando i loro desideri ma contrastandoli. Non erano queste le cose che allora definimmo?

CALLICLE Certamente.

SOCRATE L'uno, dunque, quello che mira al piacere, è ignobile e accade che non sia altro che lusinga. Non è così?

CALLICLE [513e] E sia pure così, se vuoi.

SOCRATE E l'altra, invece, mira allo scopo che la cosa che noi curiamo, si tratti del corpo o dell'anima, diventi quanto è possibile migliore?

CALLICLE Certamente.

SOCRATE E se è così, non dovremo cercare di prenderci cura della città e dei cittadini, con l'intenzione di rendere i cittadini quanto è possibile migliori? Senza questo, infatti, come abbiamo scoperto nei precedenti ragionamenti, non è di alcuna utilità [514a] recare altri benefici, se non è buona e onesta l'intenzione di coloro che stanno per mettere le mani su grandi ricchezze, sul comando di certe cose o su qualsiasi altra forma di potere. Possiamo affermare che le cose stanno così?

CALLICLE Certamente, se lo preferisci!

SOCRATE Ebbene, se noi ci incoraggiassimo l'un l'altro, o Callicle, ad eseguire, per conto della città, la costruzione di opere pubbliche, vale a dire le grandi costruzioni di mura, di arsenali o di templi, non dovremmo prima esaminare noi stessi e [514b] verificare se conosciamo o no l'arte del costruire e da chi l'abbiamo imparata? Dovremmo farlo o no?

CALLICLE Certamente.

SOCRATE E la seconda cosa che dovremmo considerare non sarebbe allora questa: se abbiamo mai costruito un edificio privato, o per qualche amico o per noi stessi, e se questo edificio sia bello o brutto? E se, facendo questa considerazione, scoprissimo che i nostri maestri [514c] furono bravi e stimati, e che molti e begli edifici furono costruiti da noi insieme ai nostri maestri, e che molti furono anche quelli costruiti da noi, quando ci eravamo già staccati dai nostri maestri, allora, a queste condizioni, sarebbe da uomini assennati dedicarsi alle opere pubbliche. Se, invece, non avessimo alcun maestro da citare e nessuna costruzione, oppure molte ma di nessun pregio, allora, se le cose stessero così, sarebbe certamente impresa dissennata dedicarsi alle opere pubbliche e incoraggiarci l'un l'altro a farlo. Possiamo dire che queste cose sono dette a ragione [514d] o no?

CALLICLE Certamente.

SOCRATE E non è forse così in tutti i casi? Per quanto riguarda le altre professioni, se, ad esempio, avendo intenzione di esercitare la pubblica professione di medici, ci incoraggiassimo l'un l'altro pensando di essere medici capaci, senza dubbio faremmo, io su di te e tu su di me, questa considerazione: «Suvvia, per gli dèi, come sta Socrate stesso di salute, nel corpo? C'è forse qualcuno, schiavo o libero, che sia già guarito da malattia per mano di Socrate?». E penso che anch'io farei su di te altre considerazioni di questo genere. E se non trovassimo nessuno [514e] che grazie a noi fosse migliorato nel corpo, né fra i forestieri né fra i nostri concittadini, né uomo né donna, per Zeus, o Callicle, non sarebbe allora ridicolo che noi uomini arrivassimo a un punto tale di stoltezza che, prima di aver molte volte esercitato la professione in privato come ci capitava, prima di essere riusciti bene in molte occasioni e di aver fatto sufficiente esercizio nell'arte, ci mettessimo, come dice il proverbio, ad

imparare l'arte del vasaio cominciando dall'orcio,[58] e ci mettessimo a esercitare pubblicamente la professione di medici e a incoraggiare altri come noi a farlo? Non ti pare che sia stolto agire così?

CALLICLE Mi pare che lo sia.

SOCRATE [515a] E ora, carissimo uomo, dato che tu stesso hai cominciato da poco ad occuparti degli affari della città, e incoraggi anche me e mi rimproveri perché non me ne occupo, non faremo, l'uno sull'altro, questa considerazione: «Suvvia, Callicle ha già reso migliore qualche cittadino? C'è qualcuno che, mentre prima era malvagio, ingiusto, dissoluto e stolto, grazie a Callicle sia diventato un uomo per bene, forestiero o cittadino, schiavo o uomo libero che fosse?»? Dimmi, [515b] Callicle, se qualcuno ti facesse queste domande, che cosa risponderesti? Chi dirai di aver reso migliore con la tua compagnia? Esiti forse a rispondere, se esiste qualche tua opera di quando esercitavi la professione ancora in privato, prima che ti mettessi a esercitarla pubblicamente?

CALLICLE Sei un attaccabrighe, o Socrate.

SOCRATE Non è per amore di contesa che ti interrogo, ma perché voglio veramente sapere in quale modo pensi che ci si debba occupare di politica nella nostra città. O ti preoccuperai, una volta ottenuto l'accesso agli affari della città, di qualche altra cosa, nel nostro interesse, [515c] che non sia il modo in cui noi cittadini possiamo essere quanto è possibile migliori? O non abbiamo ormai più di una volta ammesso che di questo si deve occupare l'uomo politico? Lo abbiamo ammesso o no? Rispondi! Lo abbiamo ammesso, risponderò io al posto tuo. Se, dunque, è questo ciò a cui l'uomo buono deve provvedere nell'interesse della propria città, allora, adesso, cerca di ricordare e dimmi, a proposito di quegli uomini di cui parlavi poco fa, se ti pare ancora che siano stati buoni cittadini; mi riferisco [515d] a Pericle,

Cimone, Milziade e Temistocle.

CALLICLE A me pare di sì!

SOCRATE Allora, se è vero che sono stati buoni, è chiaro che ciascuno di loro rese migliori i cittadini, da peggiori che erano. Li rese o non li rese migliori?

CALLICLE Sì.

SOCRATE Dunque, quando Pericle cominciò a parlare dinanzi al popolo, gli Ateniesi erano peggiori di quando egli pronunciò i suoi ultimi discorsi?

CALLICLE Forse.

SOCRATE Non "forse", o carissimo, ma "necessariamente", in base a quanto abbiamo concordemente ammesso, almeno se davvero egli fu un buon cittadino!

CALLICLE [515e] E allora?

SOCRATE Nulla. Ma rispondi, oltre a quella domanda, a quest'altra: se si dice che gli Ateniesi siano diventati migliori grazie a Pericle, o se, al contrario, si dice che siano stati da lui corrotti. in effetti, quello che io sento dire è questo: che Pericle rese gli Ateniesi oziosi, vili, chiacchieroni e avidi, avendo per primo istituito uno stipendio per i pubblici incarichi.

CALLICLE Questo è quello che senti dire, o Socrate, da quelli che hanno le orecchie rotte![59]

SOCRATE Queste altre, invece, non le ho ancora sentite dire, ma le so con chiarezza, e anche tu le sai: che, all'inizio, Pericle godeva di una buona reputazione, e che gli Ateniesi non emisero contro di lui nessuna condanna per alcun turpe crimine, quando erano peggiori; ma dopo essere diventati gente per bene [516a] sotto la sua influenza, verso la fine della vita di Pericle, lo condannarono per furto, e poco mancò che non lo condannassero a morte, evidentemente nella convinzione che egli fosse malvagio.

CALLICLE E allora? Per questa ragione Pericle fu un malvagio?

SOCRATE Ebbene, anche un allevatore di asini, di cavalli e di buoi, che fosse tale quale Pericle fu, avrebbe la fama di essere un cattivo allevatore, se, avendoli presi che non calcitravano, non davano di corna e non mordevano, li avesse resi così selvatici da fare tutte queste cose. O non ti pare [516b] che sia un cattivo allevatore, chiunque egli sia e qualunque animale egli allevi, colui che, dopo averli presi più docili, li restituisca più selvatici di com'erano quando li prese con sé? Ti pare o no?

CALLICLE Certamente; lo dico per farti un piacere!

SOCRATE Allora, fammi il piacere di rispondere a quest'altra domanda: è anche l'uomo un animale, oppure no?

CALLICLE E come no?

SOCRATE E Pericle non si prendeva forse cura di uomini?

CALLICLE Sì.

SOCRATE E allora? Non avrebbero dovuto questi uomini, come abbiamo convenuto poco fa, diventare, sotto la sue cure, più giusti, da più ingiusti che erano, se davvero [516c] egli si fosse preso cura di loro da buon politico?

CALLICLE Certamente.

SOCRATE Ma coloro che sono giusti, sono docili, come dice Omero.[60] E tu che dici? Non è così?

CALLICLE Sì.

SOCRATE Eppure, egli li rese più selvatici di com'erano quando li prese sotto le sue cure, e, questo, contro se stesso, che era l'ultima cosa che avrebbe voluto!

CALLICLE Vuoi che mi dica d'accordo con te?

SOCRATE Solo se ti pare che io dica il vero.

CALLICLE Allora, sia pure così!

SOCRATE E se davvero li rese più selvatici, non li rese

forse più ingiusti e peggiori?

CALLICLE [516d] E sia.

SOCRATE Allora, Pericle non fu un buon politico, secondo questo ragionamento.

CALLICLE Che non lo fosse lo dici tu!

SOCRATE Ma, per Zeus, anche tu lo dici, secondo quanto hai ammesso! Ma torna a parlarmi di cimone: non lo ostracizzarono coloro di cui egli si prendeva cura,[61] per non sentire più, per dieci anni, la sua voce? E non fecero lo stesso con Temistocle,[62] e non lo punirono con l'esilio? E Milziade,[63] poi, l'eroe di Maratona, non decretarono [516e] di gettarlo nel baratro, e, se non fosse stato per il pritano,[64] non ve l'avrebbero gettato? Eppure costoro, se, come tu sostieni, fossero stati uomini buoni, non sarebbero mai stati trattati così! E non accade che i buoni cocchieri all'inizio non cadano dal carro, e poi, invece, dopo aver addestrato i cavalli ed esser diventati essi stessi cocchieri più abili, allora cadano! Questo non accade né nell'arte di condurre carri né in nessun altra professione. O ti pare di sì?

CALLICLE Non mi pare.

SOCRATE Allora, a quanto pare, erano veri i ragionamenti di prima, vale a dire [517a] che noi non conosciamo nessun uomo che sia stato buon politico in questa città. Tu ammettevi di non conoscerne nessuno fra gli uomini del nostro tempo, ma sostenevi di conoscerne fra gli uomini del passato, e citavi questi uomini. Ma costoro si rivelarono essere nelle stesse condizioni di quelli di adesso; sicché, se costoro furono retori, non si servirono della retorica sincera, perché in tal caso non sarebbero caduti in disgrazia, né della retorica lusingatrice.

CALLICLE Eppure, Socrate, ce ne vuole a che uno dei politici di adesso compia opere quali realizzò [517b] uno qualsiasi di questi!

SOCRATE Ma carissimo, neppure io biasimo costoro perché sono stati servitori della città, e mi sembra, anzi, che siano stati servitori più devoti di quelli di adesso e più capaci di procurare alla città ciò che essa desiderava. Ma, quanto a far mutare i desideri e a non assecondarli, persuadendo e costringendo con la forza a fare ciò da cui i cittadini sarebbero usciti migliori, ebbene, quanto a questo, quelli non differiscono [517c] per così dire in nulla da questi. E solo in questo consiste l'opera del buon politico. Quanto, poi, a procurare navi, mura, arsenali e molte altre cose di questo genere, anch'io concordo con te che quelli fossero più capaci di questi. Io e te, dunque, facciamo una cosa ridicola nei nostri discorsi: per tutto il tempo che stiamo a dialogare, non smettiamo mai di girare intorno allo stesso punto, ignorando, l'uno dell'altro, il senso di quello che diciamo! Ebbene, io credo che tu abbia più volte ammesso e riconosciuto che esistono [517d] due pratiche, sia riguardo al corpo sia riguardo all'anima, e che una di queste è servile, e grazie ad essa è possibile procurare cibi quando il corpo abbia fame, bevande quando abbia sete, vesti coperte e scarpe quando abbia freddo, e altre cose che il corpo venga a desiderare. E apposta ti parlo usando le stesse immagini, perché tu possa capirmi più facilmente. infatti, uno che sia capace di procurare queste cose, per essere bottegaio o mercante, o che sia produttore di qualcuna [517e] di queste cose, essendo panettiere, cuoco, tessitore, calzolaio, o conciapelli, non c'è da stupirsi che, essendo tale, egli consideri se stesso, e che gli altri considerino lui, come uno che cura il corpo; a considerarlo tale, almeno, sarà chiunque non sappia che, oltre a tutte queste arti, esistono le arti della medicina e della ginnastica, le quali costituiscono la vera cura del corpo e alle quali spetta il comandare su tutte queste arti e il servirsi delle loro opere, per il fatto che esse sanno, dei cibi e delle bevande, quale è buono e quale nuoce alla virtù [518a] del

corpo, mentre tutte queste altre arti lo ignorano. Per questa ragione, dunque, queste, vale a dire le altre arti che curano il corpo, sono occupazioni degne di schiavi, servili e disdicevoli per un uomo libero, mentre la ginnastica e la medicina sono, a buon diritto, loro padrone. Dunque, quando io dico che queste stesse cose valgono anche per l'anima, a volte mi dai l'impressione di capire quello che intendo dire, e approvi come se capissi ciò di cui sto parlando; ma, poco dopo, vieni a dire che uomini per bene [518b] sono stati cittadini di questa città, e, quando io ti chiedo chi siano costoro, mi pare che tu mi metti davanti uomini tali che, riguardo alla politica, è proprio come se, alla mia domanda di chi siano quelli che sono stati o sono, riguardo alla ginnastica, buoni curatori del corpo, tu, serio, mi facessi i nomi di Tearione il panettiere, di quel Miteco che scrisse di cucina siciliana e di Sarambo l'oste,[65] dicendo che costoro sono stati mirabili curatori del corpo, l'uno procurandogli [518c] pani meravigliosi, l'altro pietanze, e l'altro vino. E forse, allora, te la prenderesti, se ti dicessi: «Buon uomo, non capisci nulla di ginnastica: mi stai nominando dei servi, uomini che provvedono ad appagare i desideri, senza intendere che cosa sia buono e che cosa sia bello riguardo ad essi, i quali, se ne hanno occasione, dopo aver saziato e ingrassato i corpi degli uomini, coperti di elogi da costoro, rovinano anche le loro carni di prima. E quegli altri, dal canto loro, [518d] a causa della loro ignoranza, non accuseranno quelli che imbandirono loro la tavola di essere causa delle loro malattie e della perdita delle loro carni di un tempo; ma quando, dopo qualche tempo, arrivi a portare loro malattie la sazietà, che non ha alcun riguardo per la salute, accuseranno coloro che si troveranno lì ad assisterli e a dare loro consigli, li copriranno di biasimo e faranno loro del male, se ne saranno capaci, e loderanno, invece, quegli altri di prima [518e] che sono i veri colpevoli dei loro mali. E anche tu, ora, o Callicle, fai qualcosa di molto simile a questo:

elogi quegli uomini che imbandirono loro la tavola pascendoli di ciò che desideravano. E si dice che costoro hanno reso grande la città: non ci si accorge che essa è gonfia e purulenta [519a] proprio a causa di quegli antichi. Infatti, senza temperanza e senza giustizia hanno riempito la città di porti, di mura, di tributi e di simili sciocchezze; così, quando poi verrà quell'attacco di debolezza, incolperanno quelli che si troveranno lì a consigliarli, e loderanno, invece, Temistocle, Cimone e Pericle, che sono i veri colpevoli dei loro mali. E, se non stai attento, forse prenderanno anche te alla sprovvista, e così il mio amico Alcibiade, quando perderanno anche i loro beni di prima [519b] oltre a quelli che hanno acquisito, benché voi non siate colpevoli dei mali, ma, forse, solo complici. Eppure, io vedo accadere, ora, un fatto insensato, e sento dire che accadeva anche fra gli antichi. Mi accorgo, infatti, che, quando la città tratti qualcuno dei politici come un malfattore, costui si sdegna e si lamenta, convinto di essere trattato in modo intollerabile: dopo aver reso molti servigi alla città, vengono da essa ingiustamente rovinati, stando a quel che dicono loro! Ma tutto questo è una menzogna: nessun governante di città [519c] potrebbe mai perire ingiustamente per mano della stessa città che egli governa. Infatti, sembra che la stessa cosa accada a coloro che si danno l'aria di essere politici e a coloro che si danno l'aria di essere sofisti. Anche i sofisti, benché sapienti nel resto, fanno questa cosa assurda: mentre proclamano di essere maestri di virtù, spesso accusano i loro discepoli di commettere ingiustizia nei loro confronti, defraudandoli del loro compenso e non ripagando altri favori, [519d] pur avendo ricevuto del bene da loro. Ma cosa potrebbe essere più assurdo di questo discorso, di dire cioè che uomini divenuti buoni e giusti, una volta liberati dall'ingiustizia per opera del maestro e ormai in possesso della giustizia, commettano ingiustizia per mezzo di ciò che

non hanno più? Non ti pare che quest'affermazione sia assurda, amico mio? Mi hai davvero costretto ad arringarti, o Callicle, non accettando di rispondermi!

CALLICLE Ma tu non saresti capace di parlare, a meno che qualcuno non ti rispondesse?

SOCRATE [519e] Almeno, pare che sia così. E così, ora, tiro per le lunghe i miei ragionamenti, perché non vuoi rispondermi. Ma, o carissimo, dimmi, per Zeus dio dell'amicizia: non ti pare che sia assurdo, mentre si afferma di aver reso qualcuno buono, rimproverarlo, poi, quando costui sia divenuto buono e sia ormai tale grazie a noi, di essere malvagio?

CALLICLE A me pare di sì.

SOCRATE E non senti forse fare affermazioni di questo genere da parte di coloro che professano di educare gli uomini alla virtù?

CALLICLE [520a] Sì. Ma perché devi parlare proprio di uomini che non valgono nulla?

SOCRATE Ma che diresti, allora, di coloro i quali, mentre dicono di governare la città e di prendersi cura che essa diventi quanto è possibile migliore, poi l'accusano di essere in sommo grado malvagia? Pensi che ci sia qualche differenza fra costoro e quelli di prima? La stessa cosa, o caro, sono il sofista e il retore, o qualcosa di vicino e di quasi uguale, come dicevo a Polo. Tu, invece, per ignoranza, [520b] credi che l'una, cioè la retorica, sia una cosa bellissima, mentre disprezzi l'altra. In realtà, la sofistica è più bella della retorica nella stessa misura in cui l'arte di legiferare è più bella dell'arte di amministrare la giustizia, e la ginnastica è più bella della medicina. Piuttosto, io penserei che solo agli oratori popolari e ai sofisti non sia permesso rimproverare il destinatario dell'educazione da essi impartita di essere malvagio nei propri confronti, senza accusare, così dicendo,

contemporaneamente anche se stessi di non aver recato alcun giovamento a coloro ai quali essi sostengono di recarne. Non è così?

CALLICLE [520c] Certamente.

SOCRATE E certamente solo a costoro, com'è ragionevole pensare, sarebbe possibile prodigare i propri benefici senza riscuotere un compenso, se fosse vero quello che essi dicono. Infatti, se uno ha ricevuto un beneficio di altro genere, ad esempio, quello di essere diventato veloce nella corsa grazie al maestro di ginnastica, forse potrebbe frodarlo del compenso che gli deve, se il maestro di ginnastica si fidasse di lui e, dopo aver pattuito con lui il compenso, non riscuotesse il denaro di volta in volta che gli insegnasse [520d] a correre veloce. Non è con la lentezza, credo, che gli uomini commettono ingiustizia, ma con l'ingiustizia. Non è così?

CALLICLE Sì.

SOCRATE E allora, se uno toglie proprio questo, vale a dire l'ingiustizia, non dovrebbe più temere di subire ingiustizia alcuna, e costui è il solo che potrebbe in tutta sicurezza prodigare la propria opera benefica, ammesso che sia vero che uno possa rendere altri buoni. Non è così?

CALLICLE Lo affermo.

SOCRATE Per queste ragioni, dunque, a quanto pare, dare consigli facendosi pagare su altre cose, come ad esempio sull'arte di costruire o sulle altre arti, non è una cosa turpe.

CALLICLE [520e] Almeno così sembra.

SOCRATE Ma riguardo a questa faccenda, vale a dire il modo in cui uno possa diventare quanto è possibile migliore e possa amministrare al meglio la propria casa o la propria città, è considerata cosa turpe che uno si rifiuti di dare consigli, a meno che non lo si paghi per questo. Non è così?

CALLICLE Sì.

SOCRATE Infatti, è chiaro che questa ne è la ragione, cioè che questo è il solo beneficio che fa sì che colui che lo riceve desideri ricambiarlo, di modo che è considerato buon segno, se colui che ha prodigato questo beneficio ne venga a sua volta ricambiato. Altrimenti, non lo è. È così che stanno le cose?

CALLICLE [521a] È così.

SOCRATE Chiariscimi, dunque, a quale dei due modi di prendersi cura della città tu mi esorti: a quello che consiste nel contrastare gli Ateniesi, affinché diventino quanto è possibile migliori, come farebbe un medico, oppure mi inviti a mettermi al loro servizio e a frequentarli al fine di compiacerli? Dimmi la verità, o Callicle! Infatti è giusto che tu, visto che hai cominciato a parlarmi con franchezza, continui fino in fondo a dirmi quello che pensi. Anche ora, dunque, parla bene e coraggiosamente.

CALLICLE Ebbene, io ti dico che il mio invito è a metterti al loro servizio.

SOCRATE [521b] A lusingarli, dunque, tu mi inviti, o nobilissimo!

CALLICLE Anzi, se lo preferisci, di' pure che io ti invito «a fare come uno schiavo di Misia»,[66] o Socrate, perché se tu non farai questo.

SOCRATE Non dirmi quello che mi hai già detto più volte, cioè che «chiunque vorrà mi ucciderà», perché anch'io, a mia volta, non torni a risponderti: «Sarà allora un malvagio che ucciderà un uomo per bene»; e non dirmi che «mi spoglierà di tutti i miei averi», perché io non ti risponda di nuovo: «Ma una volta che me li abbia sottratti, non saprà cavarne niente di buono, e come ingiustamente mi ha spogliato di essi, così ingiustamente [521c] se ne servirà quando li abbia nelle sue mani, e se ingiustamente, anche in modo turpe, e se in modo turpe, anche malamente».

CALLICLE Quanto mi sembri fiducioso, Socrate, che non ti potrebbe mai capitare nulla di tutto ciò, come se tu abitassi fuori dal mondo e non avessi nessuna probabilità di essere trascinato in tribunale da un uomo completamente malvagio e volgare!

SOCRATE Sarei davvero uno sciocco, o Callicle, se non pensassi che in questa città a chiunque potrebbe capitare una cosa del genere. Eppure so bene questo: che se dovessi mettere piede in tribunale, [521d] correndo qualcuno di questi pericoli di cui tu parli, sarà un uomo malvagio a trascinarmi lì, perché nessun uomo buono trascinerebbe in tribunale chi non abbia commesso alcuna ingiustizia, e che non ci sarebbe nulla di strano se io dovessi morire. E vuoi che ti dica per che motivo mi aspetto questo?

CALLICLE Certamente.

SOCRATE Credo di essere uno dei pochi Ateniesi, per non dire il solo, che tenti la vera arte politica, e l'unico fra i contemporanei che la eserciti. E poiché non per compiacere la gente faccio i ragionamenti che di volta in volta faccio, ma mirando al meglio e non a ciò che è più piacevole, [521e] e poiché non sono disposto a fare le cose che mi esorti a fare, cioè queste astuzie di cui parli, non saprò che dire in tribunale. Mi sovviene lo stesso ragionamento che feci a Polo: sarò giudicato come potrebbe essere giudicato un medico davanti a una giuria di fanciulli, se ad accusarlo fosse un cuoco. Considera cosa potrebbe dire in sua difesa un uomo del genere processato davanti a costoro, se uno lo accusasse dicendo: «Ragazzi, quest'uomo ha fatto molti mali proprio a voi, e rovina i più giovani di voi praticando tagli e cauterizzando, e [522a] vi debilita facendovi dimagrire e togliendovi il fiato, somministrandovi pozioni amarissime e costringendovi a patire la fame e la sete, non come me, che vi imbandivo, invece, cibi abbondanti, squisiti e di ogni genere». Cosa credi che il medico potrebbe rispondere, trovandosi in

tale frangente? E se dicesse la verità, cioè: «Ho fatto tutto questo, ragazzi, per la vostra salute!», che razza di grida credi che leverebbero giudici di quel genere? Non credi che sarebbero ben alte?

CALLICLE Forse; almeno così bisogna pensare.

SOCRATE Non pensi, allora, che egli si troverebbe in completa difficoltà su quello che dovrebbe [522b] dire?

CALLICLE Certamente.

SOCRATE Ebbene, so che anch'io, se dovessi mettere piede in tribunale, mi troverei in una situazione del genere. Infatti, non potrò citare loro piaceri che io abbia procurato, quel genere di piaceri che essi reputano benefici e giovamenti, mentre io non invidio né coloro che li procurano, né coloro ai quali sono procurati. E se uno dicesse, di me, o che corrompo i giovani mettendoli in difficoltà, o che parlo male dei vecchi facendo aspri discorsi, sia in privato sia in pubblico, non saprò dire nemmeno la verità, vale a dire questo: «Per amore di giustizia [522c] dico tutte queste cose, e lo faccio nel vostro interesse, o giudici, e non per altro scopo». Sicché, probabilmente, subirò quello che mi toccherà subire.

CALLICLE Ti pare, dunque, o Socrate, che sia bello, per un uomo, trovarsi in questa situazione nella propria città, ed essere incapace di aiutare se stesso?

SOCRATE A condizione, però, che possieda quel solo requisito che anche tu hai più volte ammesso, vale a dire che egli abbia aiutato se stesso, senza aver né detto né fatto nulla di ingiusto né di fronte agli uomini [522d] né di fronte agli dèi. Infatti, abbiamo più volte convenuto che è questo il migliore aiuto che si possa recare a se stessi. se, dunque, uno mi confutasse, provandomi che sono incapace di recare questo aiuto a me stesso e ad altri, mi vergognerei, sia che mi si confutasse di fronte a molti, sia di fronte a pochi, sia da solo a solo; e, se dovessi morire per questa mia impotenza, mi

sdegnerei. Se, invece, dovessi morire per difetto di retorica lusingatrice, so bene che mi vedresti sopportare con facilità [522e] la morte. Infatti, il morire in sé non lo teme nessuno che non sia del tutto irragionevole e codardo, mentre si teme il commettere ingiustizia. infatti, che l'anima giunga all'Ade carica di molte ingiustizie, è l'estremo di tutti i mali. Ma, se vuoi, posso narrarti qualcosa che dimostra che le cose stanno proprio così.

CALLICLE Bene, visto che hai fatto il resto, fai pure anche questa.

SOCRATE [523a] E allora, ascolta, come si dice, un gran bel racconto, che tu considererai un mito, credo, e che io, invece, considero un ragionamento. infatti, ti narrerò ciò che sto per narrarti come se fossero cose vere. come racconta Omero, Zeus, Posidone e Plutone[67] si spartirono il potere, dopo che l'ebbero ereditato dal padre. All'epoca di Crono, dunque, vigeva, e vige tuttora fra gli dèi, questa legge circa gli uomini: che chi fra gli uomini abbia vissuto in modo giusto e [523b] santo, una volta morto, vada ad abitare nelle isole dei Beati, in completa felicità e al di fuori dei mali, e che chi, invece, abbia vissuto in modo ingiusto e senza dio, vada nel carcere dell'espiazione e del castigo, che chiamano Tartaro.[68] Giudici di costoro, all'epoca di Crono e anche all'inizio del regno di Zeus, erano uomini vivi, giudici di uomini a loro volta vivi, poiché li giudicavano nel giorno stesso in cui dovevano morire. i giudizi, dunque, erano dati male. Allora Plutone e i guardiani delle Isole dei Beati andarono da Zeus a dire che arrivavano da loro, nell'uno e nell'altro luogo, [523c] uomini che non meritavano di esser mandati lì. Zeus, dunque, disse: «Farò in modo che questo non accada più. ora i giudizi sono dati male, perché coloro che vengono giudicati, sono giudicati vestiti: vengono infatti giudicati da vivi. Molti, dunque, pur avendo anime malvagie, indossano bei corpi, nobiltà e ricchezze, e, quando si tiene il

giudizio, vengono molti testimoni a deporre, in loro favore, che essi hanno vissuto nel rispetto della giustizia. [523d] I giudici, allora, si lasciano impressionare da queste cose, e giudicano a loro volta vestiti, avendo l'anima coperta dagli occhi, dalle orecchie e dal resto del corpo. E tutte queste cose sono loro d'intralcio, sia i loro abiti sia quelli di coloro che vengono giudicati. Come prima cosa, dunque, bisogna fare in modo che d'ora in poi non prevedano la propria morte, perché ora la prevedono. Ed è già stato dato ordine a Prometeo[69] [523e] di far cessare questa loro preveggenza. Poi, devono essere giudicati nudi di tutte queste cose: bisogna che siano giudicati dopo che siano morti. Anche il giudice deve essere nudo, morto, e la sua anima deve contemplare l'anima di ognuno subito dopo la morte, da sola senza tutta la sua parentela, e dopo che abbia lasciato sulla terra tutta quell'ornamentazione, perché la sentenza sia giusta. E io, avendo saputo queste cose prima di voi, ho nominato giudici i miei figli, due dall'Asia, Minosse e Radamante, [524a] e uno dall'Europa, Eaco.[70] E costoro, appena gli uomini saranno morti, li giudicheranno sul prato, nel trivio da cui partono le due strade, l'una che porta alle Isole dei Beati, l'altra che porta al Tartaro. Radamante giudicherà gli uomini dell'Asia ed Eaco quelli dell'Europa; a Minosse, invece, assegnerò il privilegio di giudicare come arbitro aggiunto, quando un caso sia insolubile per gli altri due, perché sia più giusta possibile la sentenza sulla destinazione degli uomini.

Questo, o Callicle, è ciò che ho sentito dire, e credo [524b] che sia vero. E da questo ragionamento io deduco la seguente conseguenza. La morte, come mi sembra, altro non è che la separazione di due cose, l'anima e il corpo, l'una dall'altra. Una volta che si siano staccate l'una dall'altra, ciascuna di esse conserva, tuttavia, la condizione che le è propria, quella che aveva, cioè, quando l'uomo era ancora in vita: il corpo mantiene la sua particolare natura, e conserva visibili i segni

delle cure che gli siano state prodigate e delle vicissitudini [524c] attraverso cui sia passato. Ad esempio, se il corpo di un uomo, quando questi era in vita, era grande per natura o per alimentazione o per entrambe le cose, anche il suo cadavere, allorché egli muoia, sarà grande; e se era robusto, sarà robusto anche dopo morto, e così via. E, ancora, se uno si lasciava crescere i capelli, anche il suo cadavere avrà i capelli lunghi. E se uno da vivo era un uomo da frusta, e portava sul corpo, a ricordo delle percosse ricevute, le cicatrici lasciate dalla frusta o da altre ferite, anche sul corpo del morto le si potrà vedere. Oppure, se le membra di uno, quand'era vivo, erano rotte o distorte, [524d] questo si potrà vedere anche sul suo cadavere. In una parola, quelle caratteristiche che uno, da vivo, ha procurato al proprio corpo, queste saranno visibili, tutte o la maggior parte, per qualche tempo, anche una volta che egli sia morto. Ebbene, mi pare che accada la stessa cosa anche per l'anima, Callicle: nell'anima, quando essa si sia spogliata del corpo, tutto è visibile, le sue naturali caratteristiche e le impressioni che l'uomo riceveva nell'anima da ogni faccenda di cui si prendeva cura. Dunque, una volta giunti al cospetto del giudice, quelli dell'Asia [524e] al cospetto di Radamante, Radamante, dopo averla fermata, osserva l'anima di ognuno, senza sapere a chi appartenga; e spesso, incontrata l'anima del Gran Re, o l'anima di un qualsiasi altro re o signore, non scorse nulla di sano in quell'anima, ma la vide frustata e piena delle cicatrici lasciate dagli spergiuri [525a] e dalle ingiustizie, segni che ogni sua azione impresse sull'anima, e vide tutte le storture lasciate dalla menzogna e dalla millanteria, e non vide nulla di dritto, perché essa è cresciuta senza verità. E vide l'anima piena di sproporzione e bruttezza per colpa della licenza, della lussuria, della tracotanza e dell'intemperanza delle sue azioni. Ebbene, dopo averla vista, la spedì con disonore dritta al carcere, dove, una volta giunta,

deve subire le pene che le spettano. [525b] Ebbene, a ogni uomo che sconti una pena, se questa gli sia stata giustamente inflitta, accade o di diventare migliore e di riceverne giovamento, o di diventare un esempio per gli altri, affinché gli altri, vedendolo patire le pene che gli tocca patire, per paura diventino migliori. E coloro che traggono giovamento e che scontano la pena inflitta loro dagli dèi e dagli uomini, sono coloro che abbiano peccato di colpe sanabili. Tuttavia, il giovamento viene loro a prezzo di dolori e sofferenze, sia qui sia nell'Ade, perché non è possibile liberarsi dell'ingiustizia in altro modo. [525c] Coloro che invece commisero le peggiori ingiustizie e che a causa di tali ingiustizie sono diventati insanabili, vengono usati come esempi; e mentre essi personalmente non possono più trarne alcun giovamento, dato che sono insanabili, ne traggono giovamento altri che li vedano patire, a causa delle loro colpe, i tormenti più grandi, più dolorosi e più terribili per l'eternità, sospesi lì nel carcere dell'Ade come veri esempi, spettacolo e monito per gli ingiusti che continuamente vi giungono. [525d] E sostengo che uno di questi sarà anche Archelao, se è vero ciò che dice Polo, e chiunque altro sia un tiranno pari a lui. E credo che la maggior parte di costoro che saranno usati come esempio per gli altri, venga proprio dai tiranni, dai re, dai signori e da coloro che hanno curato gli affari della città. Costoro, infatti, a causa dell'arbitrio garantito dal potere che hanno, si macchiano delle ingiustizie più gravi e più empie. E di questo anche Omero è testimone:[71] infatti re e signori li ha messi nell'Ade [525e] a pagare in eterno per le loro colpe, Tantalo,[72] Sisifo[73] e Tizio.[74] Tersite,[75] invece, e qualunque altro malvagio che fosse privato cittadino, nessuno lo ha mai rappresentato oppresso da grandi punizioni perché insanabile: infatti, credo, non gli era nemmeno possibile commettere ingiustizie tali da renderlo insanabile, e per questo era più fortunato di coloro che invece

avevano il potere di commetterle. Ma, Callicle, proprio dai potenti [526a] vengono gli uomini più malvagi. Tuttavia, nulla impedisce che anche fra costoro vi siano uomini buoni, e merita davvero provare ammirazione per quelli che lo siano; infatti è difficile, Callicle, e degno di grande lode, pur trovandosi in pieno potere di commettere ingiustizia, vivere secondo giustizia. Pochi sono gli uomini di questa specie; ma poiché ce ne sono stati, qui e altrove, penso che anche in futuro ci saranno uomini perbene, buoni di questa virtù che consiste nell'amministrare secondo giustizia [526b] ciò che sia stato loro affidato. Uno di questi fu molto famoso anche presso gli altri Greci: Aristide figlio di Lisimaco.[76] Ma i potenti, carissimo, sono per la maggior parte malvagi. Dunque, come dicevo, quando Radamante trova uno di costoro, su di lui non sa niente altro, né chi sia né di chi sia figlio, tranne che è malvagio; e, visto questo, lo manda al Tartaro, indicando con un contrassegno se egli sia, a suo giudizio, sanabile o insanabile. E quello, giunto lì, [526c] patisce ciò che gli tocca patire. Talora, invece, vedendo un'altra anima che abbia vissuto con santità e verità, sia essa l'anima di un privato cittadino o di chiunque altro, ma soprattutto, io ti dico, Callicle, l'anima di un filosofo che nella vita abbia fatto ciò che gli competeva fare e non si sia intromesso in troppe faccende, prova per essa ammirazione e la manda alle Isole dei Beati. Lo stesso fa Eaco, ed entrambi giudicano tenendo in mano una verga. Minosse, invece, siede sovrintendendo, ed è il solo a tenere in mano uno scettro d'oro, [526d] come l'Odisseo di Omero dice di averlo visto con uno scettro d'oro fare giustizia ai morti.[77] Io dunque, Callicle, mi sono lasciato persuadere da questo racconti, e cerco di poter mostrare al giudice la mia anima quanto è possibile sana. E così, lasciati perdere gli onori, quelli che la maggior parte della gente considera tali, coltivando la verità cercherò di vivere e di morire, quando giunga l'ora di morire,

al meglio di me stesso, [526e] per quanto mi sia possibile. Ed invito anche tutti gli altri uomini, per quanto è in mio potere, e a mia volta ricambio anche te con un altro invito a questa vita e a questa lotta, che secondo me vale più di tutte le lotte di questo mondo, e ti rimprovero che non sarai capace di soccorrere te stesso, quando si terrà per te quel processo e quel giudizio di cui parlavo poco fa. Ma tu, giunto al cospetto del giudice, [527a] il figlio di Egina,[78] quando egli, afferrandoti, ti trascinerà, resterai a bocca aperta e ti sentirai smarrito, non meno di quanto lo sarei io qui; e forse qualcuno ti prenderà anche a schiaffi con disonore, e ti coprirà di insulti di ogni sorta.

Probabilmente, questo che ti è stato narrato ti sembrerà una favola, come ne raccontano le vecchie, e ne proverai disprezzo; e non farebbe nessuna meraviglia il disprezzare queste cose, se, cercando, da qualche parte ne potessimo trovare di migliori e di più vere. Ma ora vedi che voi, che siete in tre, e siete i più sapienti dei Greci del nostro tempo, tu, Polo e [527b] Gorgia, non sapete dimostrare come si debba vivere una vita diversa da questa, una vita che si riveli vantaggiosa anche laggiù. E fra tanti ragionamenti, mentre gli altri sono stati confutati, questo è l'unico che resti saldo, ossia che bisogna guardarsi dal commettere ingiustizia più che dal subirla, e che, più di ogni altra cosa, l'uomo deve cercare non di apparire ma di essere buono,[79] sia in privato sia in pubblico; e se uno fa qualcosa di male, deve essere punito, e questo è il secondo bene dopo l'essere giusto, vale a dire il diventarlo e [527c] scontare la propria colpa subendo il castigo. E ogni lusinga, verso se stesso verso gli altri, verso pochi verso molti, deve essere evitata; e della retorica bisogna servirsi sempre in funzione della giustizia, e così di ogni altra pratica. Dammi retta, dunque e seguimi là dove, una volta giunto, sarai felice, sia mentre vivi sia dopo morto, come il racconto lascia intendere. E lascia pure che qualcuno

ti disprezzi, convinto che tu sia fuori di senno, e che ti insulti, se vuole, e, per Zeus, con coraggio, lasciati pure colpire con quello schiaffo disonorevole, [527d] perché non ti accadrà nulla di cui avere paura, se sarai davvero un uomo per bene, che coltiva la virtù. E poi, quando avremo in questo modo fatto pratica di virtù insieme, allora, se ci sembrerà utile, ci dedicheremo alle faccende politiche; o qualunque cosa ci parrà opportuna, allora prenderemo decisioni, perché saremo più capaci di prendere decisioni di quanto non lo siamo ora. Infatti è brutto che, nelle condizioni in cui è evidente che noi ora ci troviamo, ci comportiamo con baldanza, convinti di valere qualcosa, noi che non abbiamo mai la medesima opinione sulle medesime questioni, e questo proprio sulle questioni più importanti: [527e] a tal punto di ignoranza siamo giunti! E così, allora, prendiamo come guida il ragionamento che ora ci si è rivelato, il quale ci fa vedere che questo è il modo migliore di vivere, vale a dire vivere e morire coltivando la giustizia e ogni altra virtù. Seguiamo, dunque, questo modo di vivere, e invitiamo anche gli altri a seguirlo, e non quello a cui tu, fidandoti di esso, mi inviti, perché, o Callicle, non vale nulla.

1. Callicle è un personaggio sconosciuto da altre fonti. C'è chi sostiene si tratti di una pura invenzione di Platone, che ha voluto personificare il prototipo dell'Ateniese privo di ogni scrupolo morale, che si vanta della propria franchezza e che grazie ad essa può affermare il diritto del più forte e del più intelligente di dominare sugli altri, cosa che a suo giudizio tutti pensano, ma nessuno osa dire per puro ritegno (cfr. 482c-d); considera la legge un'invenzione dei deboli per asservire gli uomini forti (cfr. 483c-e); ritiene che la filosofia sia utile alla paideia finché si è giovani, ma che bisognerebbe prendere a schiaffi chi continua ad occuparsi di essa in età matura (cfr. 485d-e); invita Socrate a lasciare che altri si trastullino con le confutazioni, e a coltivare un'altra Musa, quella delle cose pratiche, che è la sola a rendere capaci di cavarsela nella vita (cfr. 486c).

2. Gorgia nacque a Leontini in Sicilia intorno al 485-480 a.C. È tradizionalmente

considerato “padre della retorica”, definita come strumento di persuasione per avere successo nelle varie circostanze della vita sociale (cfr. 452e). Un saggio di arte retorica e una dimostrazione della forza persuasiva della parola è il suo celebre *Elogio di Elena.*

3. Cherefonte è citato come amico di ocrate anche in Platone, *Apologia Socratis* 20e-21a, dove si dice che Cherefonte fu amico del partito popolare, che nell’ultimo esilio andò in esilio con i popolari (dopo la restaurazione dell’oligarchia ad Atene nel 404 a.C.) e che con essi tornò ad Atene (dopo la caduta del governo dei Trenta tiranni nel 403 a.C.). Socrate racconta l’aneddoto di Cherefonte che si reca a Delfi e domanda alla Pizia se ci sia qualcuno più sapiente di Socrate, e della risposta enigmatica della Pizia, che «più sapiente di Socrate non c’è nessuno», chiamando a testimone il fratello di Cherefonte, perché Cherefonte, all’epoca dell’*Apologia*, nella primavera del 399 a.C., era già morto.

4. Polo fu discepolo di Gorgia. Insieme a Gorgia di Leontini e a Prodico di Ceo è citato in Platone, *Theages* 127e, a proposito di coloro che professano di essere capaci di educare i giovani e che sanno convincerli, nelle città in cui giungono, a frequentare la loro compagnia pagando per questo molto denaro. In Platone, *Phaedrus* 267b-c, vengono citati i titoli di due trattati di retorica, i *Templi delle Muse dei discorsi*, di cui pare che Polo avesse parlato, e i *Templi delle Muse delle parole,* scritto da Licinnio di Chio, altro discepolo di Gorgia, e da costui donato a Polo «per la composizione del bello stile». Platone menziona un libro, verosimilmente un trattato di retorica, scritto da costui (cfr. più avanti: 462c) e lo chiama esperto delle dottrine di Anassagora (cfr. 465d).

5. Questo Erodico fratello di Gorgia, medico, non è il celebre medico Erodico di Selimbria, citato da Platone in *Protagoras* 316e e in *Respublica* III 406a-b.

6. Il fratello di Aristofonte figlio di Aglaofonte è il celebre Poiignoto di Taso, attivo alla metà del V secolo. Anche il padre Aglaofonte era pittore. Aristotele lo lodava per la sua abilità di etografo, cioè di ‘pittore che sa rappresentare i caratteri delle figure’ (cfr. *Poetica* 1450a 27).

7. Questa formula ricorre in Omero, *Ilias* VI 211; *Odyssea* I 180. Nel primo caso è Glauco, figlio di Ippoloco, che rende conto della sua stirpe a Diomede: «Ecco la stirpe e il sangue di cui mi vanto di essere» (trad. di Rosa Calzecchi Onesti); nel secondo caso Telemaco chiede ad Atena, giunta ad Itaca travestita da ospite, chi e donde egli fosse, dove fosse la sua città e chi fossero i suoi genitori, su quale nave fosse giunto (vv. 170-77) e chi quei marinai «si vantavano d’essere…», ed essa risponde: «Mi vanto di essere Mente, figlio d’Anchilao saggio». Era la formula usata nel rivelare, o certificare, la propria identità.

8. La formula: «Per il resto è come…» veniva usata nella stesura dei documenti, per introdurre aggiunte o emendamenti, e, come si dice qui, quando venivano registrati i pareri nell’assemblea, per evitare ripetizioni (cfr. Aristotele, Ἀθηναίων πολιτεία 29).

9. Lo scolio era un carme conviviale, composto sui temi tipici del simposio aristocratico. Probabilmente era detto scolio, ‘obliquo’, dal fatto che i convitati si

passavano di mano in mano, obliquamente, secondo alcuni la lira, secondo altri un ramoscello, succedendosi, senza un ordine prestabilito, nel canto di queste strofe. Lo scolio che Platone cita viene attribuito sia a Simonide che ad Epicarmo.

10. Il Consiglio (Βουλή), il più importante organo politico di Atene, erano composto di cinquecento membri, cinquanta per ognuna delle dieci tribù, ed era presieduto, a turno, dai cinquanta membri di una delle tribù per un periodo di 35/36 giorni. Durante questo periodo, tali consiglieri prendevano il nome di pritani.

11. All'Assemblea (Ἐκκλησία) partecipavano tutti i cittadini di Atene che avevano diritto di voto, e vi discutevano le leggi già approvate dal Consiglio.

12. Zeusi, nativo di Eraclea, è il celebre pittore del V secolo a.C., citato come Zeusippo di Eraclea da Platone *(Protagoras* 318b-c). Ne parla Aristotele, *Poetica* 1461b 13.

13. Temistocle fu uno dei più celebri uomini politici della prima metà del V secolo. Eletto arconte nel 493/2 a.C., fece costruire il porto fortificato del Pireo. Nel 482 convinse gli Ateniesi a costruire una forte flotta, e dopo la vittoria sui Persiani di Serse a Salamina nel 480, ricostruì le mura di Atene. Venne ostracizzato nel 471 e morì in esilio intorno al 462.

14. Pericle, della famiglia degli Alcmeonidi, è legato all'apogeo della polis ateniese. Era imparentato con Clinia, padre di Alcibiade, e divenne tutore di questi alla morte del padre nel 446 a.C. Platone, in *Alcibiades* 118de, dice che Pericle non seppe trasmettere la propria sapienza ai figli Paralo e Santippo, che dovevano essere considerati, nella *communis opinio,* due sciocchi. Morì nella peste del 429 a.C.

15. Le mura che univano Atene al Pireo.

16. Erodico (cfr. la nota 5).

17. Il pancrazio combinava lotta e pugilato. Pugilato, pancrazio e lotta sono citati insieme anche in Platone, *Leges* VII 795b. In *Euthydemus* 271c-d due sofisti sono paragonati, per la loro abilità, a campioni di pancrazio, e giocando sull'etimo di pancrazio (πᾶν 'tutto' e κρατεῖν 'vincere'), Socrate dice che «sono tali da poter vincere tutti». La stessa similitudine e lo stesso gioco verbale si può rintracciare qui (cfr. 457a: «Anche il retore, infatti, sa parlare contro tutti e di tutto»).

18. Il detto di Anassagora cui Platone si riferisce era divenuto proverbiale per esprimere l'idea di una mescolanza di cose indistinguibili. Viene citato con lo stesso scopo nel *Fedone* (72c). Anassagora di Clazomene sosteneva che all'origine le cose esistevano sotto forma di omeomerie ('parti uguali') o "semi", mescolate insieme e infinite in quantità e piccolezza, e che fu l'Intelligenza a ordinare e causare le cose. Nel *Fedone* (97b sgg.) Socrate racconta che alla lettura di un libro di Anassagora egli si era dapprima illuso di avere trovato il maestro che gli avrebbe insegnato la «causa delle cose che sono», ma poi, letti i suoi libri, rimase deluso a vedere come egli attribuiva il ruolo di causa ad altre cose (l'aria, l'etere, l'acqua) estranee all'Intelligenza. Nelle *Nuvole* di Aristofane, Anassagora è l'ispiratore delle stramberie meteorologiche di Socrate.

19. Archelao salì al potere nel 413 e morì assassinato da una congiura nel 399 a.C.

20. Il modo abituale, per i Greci, di indicare il re dei Persiani.

21. Il figlio di una schiava apparteneva per legge al padrone della schiava, chiunque fosse il padre (cfr. Platone, *Leges* XI 930d).

22. Nicia figlio di Nicerato, di famiglia aristocratica, alla morte di Pericle (nel 429 a.C.) divenne capo del partito oligarchico, opponendosi alla corrente democratica capeggiata da Cleone. Fu fautore della pace del 421 a.C. fra Atene e Sparta (Pace di Nicia). Si oppose alla spedizione in Sicilia contro Siracusa, ma vi fu posto a capo con Lamaco e Alcibiade. In seguito alla disfatta ateniese venne giustiziato dai Siracusani nel 413 a.C. Compare come uno degli interlocutori nel *Lachete.*

23. Questo Aristocrate figlio di Scellio può essere l'Aristocrate che Tucidide nomina tra gli Ateniesi che firmarono la pace di Nicia (V 19 e 24), oppure quello citato da Aristotele, Ἀθηναίων πολιτεία 33.

24. L'episodio a cui Socrate fa riferimento è lo stesso menzionato in Platone, *Apologia Socratis* 32b-c. Fu l'unica volta, per esplicita ammissione di Socrate (ivi, 32a) che egli esercitò un pubblico ufficio, e fu in occasione del processo in cui vennero giudicati i dieci strateghi che dopo la battaglia delle Arginuse del 406 a.C. non raccolsero i morti e i naufraghi. Socrate fu il solo dei Pritani che si oppose a chi voleva giudicarli in massa e non singolarmente come la legge prescriveva. Il riferimento a questo fatto fa pensare al 405 a.C. come probabile data in cui collocare l'azione del dialogo.

25. Alcibiade visse fra il 450 e il 404 a.C. Fu figlio di Clinia, discendente della ricca e potente famiglia degli Eupatridi, e di Dinomache, appartenente anch'essa ad una stirpe illustre, quella degli Alcmeonidi. Imparentato con Pericle, nel 406 a.C. venne affidato alla sua tutela (cfr. *Alcibiades* 118 C). Il tema dei suoi rapporti con Socrate è dettagliatamente sviluppato nel *Simposio* (215a219e), dove, sotto l'effetto del vino, Alcibiade racconta agli altri convitati del suo corteggiamento a Socrate e del fallimento dei suoi tentativi di conquistarlo fidando nella propria bellezza, e della scoperta che Socrate, benché frequentasse sempre la compagnia dei belli e benché desse a vedere di struggersi d'amore per essi, in realtà disprezzava la loro avvenenza. Compare come uno degli interlocutori nel *Protagora,* dove prende le parti di Socrate contro Protagora (336b-d).

26. Pirilampo aveva sposato in seconde nozze Perictione, madre di Platone. Nel *Carmide* (158a), viene nominato come zio materno di Carmide, e si dice che si recò più volte come ambasciatore presso il Re di Persia e presso altri stati del continente. Era soprannominato "allevatore d'uccelli" per i pavoni che aveva portato dalla Persia.

27. Si tratta del dio Anubi, che aveva testa di cane.

28. Serse, figlio di Dario, fu re di Persia dal 486 a.C. La guerra a cui qui si allude è la spedizione di Serse contro la Grecia nel 481 a.C. Dopo aver invaso l'Attica, saccheggiato e bruciato Atene, la flotta persiana venne sconfitta a Salamina nel 480 a.C.

29. Dario regnò sulla Persia dal 522 al 486 a.C. La spedizione contro gli Sciti a cui Platone qui si riferisce avvenne intorno al 513 a.C.

30. Frammento di un carme perduto di Pindaro (fr. 169 Snell-Maehler).

31. Gerione, figlio di Crisaor e di Calliroe, figlia di Oceano. In Esiodo, *Theogonia* 287-94, si racconta di come Gerione «dalle tre teste» venne trucidato da Eracle nell'isola di Eritia presso i suoi buoi, quel giorno in cui Eracle gli rubò i buoi, dopo aver ucciso il cane Orto e il pastore Euritione nella stalla dove li teneva, e li portò a Tirinto. Questa versione del mito è confermata ai versi 981-83, dove Esiodo dice che Calliroe generò Gerione, «il più forte di tutti i mortali», che Eracle uccise ad Eritia per i suoi buoi.

32. Frammento (185 Nauck) dell'*Antiope,* perduto dramma di Euripide, che pare trattasse del conflitto fra i figli di Antiope: Anfione, che aspirava alla «vita contemplativa» (il θεωρετικὸς βίος del frammento 910 Nauck, in cui si rintraccia l'influenza sul teatro euripideo del pensiero di Anassagora), e Zeto, che impersonava invece l'attitudine alla vita pratica e attiva.

33. Omero, *Ilias* IX 441. Degno di nota è il contesto omerico: Fenice, per convincere Achille a non starsene in disparte dalla guerra a covare la sua ira, gli ricorda quel tempo in cui il padre di Achille Peleo mandò Fenice perché insegnasse al figlio ancora fanciullo, che ancora non conosceva la guerra e le piazze, dove gli uomini si affermano, ad essere buon parlatore (ῥητωρ) e buon artefice di opere.

34. Sono richiami *all'Antiope* di Euripide (cfr. la nota 32).

35. Questi personaggi non sono noti da altre fonti, tranne Androne figlio di Andozione, nominato nel *Protagora* (315c), come uno dei sapienti accorsi in casa di Callia in occasione del soggiorno ateniese di Protagora. Di lui si sa che prese parte alla rivolta oligarchica del 411 a.C.

36. Frammento attribuito alla perduta tragedia *Polido,* nonché alla pure perduta tragedia Frisso (frr. 639 e 833 Nauck).

37. Nel testo greco si coglie il gioco di parole tra 'corpo' (σῶμα) e 'tomba' (σῆμα). Nel *Cratilo* (400c), Socrate spiega le diverse etimologie di σῶμα, dicendo che alcuni lo chiamano σῆμα dell'anima, intendendo che essa vi si trova sepolta nella vita presente; che, d'altra parte, poiché l'anima si serve del corpo per esprimere ciò che intende esprimere (in greco σημαίνειν), anche per questo è corretto denominare il corpo σῆμα ('segno'); e che, tuttavia, l'interpretazione più probabile è quella che siano stati i seguaci di Orfeo a chiamare il corpo σῶμα, considerandolo l'involucro, immagine di una prigione, in cui l'anima sconta la pena delle colpe che deve espiare, affinché si salvi (σώζηται). Il corpo, secondo questa etimologia, sarebbe la custodia, o prigione, dell'anima, finché questa non abbia pagato per le sue colpe. Quest'ultima spiegazione è probabile che risalga al pitagorico Filolao, citato dallo stesso Platone *(Phaedo* 61d-62c), dove Socrate, per spiegare la ragione per cui, a detta di Filolao e di altri, non è lecito uccidere se stessi, ripete quello che a questo proposito si dice nei misteri (orfico-pitagorici): noi uomini siamo come rinchiusi in un carcere, e non dobbiamo liberarcene e fuggire, perché gli dèi sono i nostri custodi e noi siamo un possesso degli dèi.

38. Platone potrebbe riferirsi al pitagorico Filolao oppure ad Empedocle di Agrigento, di cui pare che Gorgia fosse stato discepolo (cfr. *Meno* 76c).

39. Nella traduzione si perde il gioco dei suoni fra i termini dell'allegoria e quelli dei concetti che si intendono esprimere: le corrispondenze sono fra πίθος ('orcio'), πιθανός ('credulo'), πειστικός ('facile a persuadersi'); fra ἀνόητος ('privo di senno') e ἀμύητος, sul quale si innesta un ulteriore doppio senso: significa infatti 'non iniziato ai misteri', ma anche 'che non trattiene in sé', 'che non stagna', 'aperto'; e fra Ἅιδης ('Ade') e ἀιδής ('invisibile').

40. Dalla scuola dei Pitagorici.

41. Χαράδριος si suole tradurre con 'uccello di torrente', 'piviere'. Pare che si trattasse di un uccello che espelleva mentre mangiava, divenuto quindi proverbiale per la sua voracità.

42. I grandi misteri a cui si allude sono i misteri eleusini in onore della dèa Demetra, che venivano celebrati ad Atene nel mese di Boedromione (dal 15 settembre al 15 ottobre); per accedere ad essi bisognava prima essere iniziati ai piccoli misteri, in onore della dea Persefone, che venivano celebrati nel mese di Antesterione (mese che comprendeva parte di febbraio e parte di marzo).

43. Cinesia fu poeta di ditirambi, vissuto a cavallo fra il V e il IV secolo a.C. Accusato di aver corrotto il ditirambo, fu preso di mira dalla satira di Aristofane che lo cita più volte (cfr. *Aves* 1377; *Ranae* 153 e 1437; *Ecclesiazusae* 330).

44. Su Temistocle cfr. la nota 13.

45. Cimone, figlio di Milziade, fu uno dei protagonisti della politica ateniese nella prima metà del V secolo a.C. Capo del partito aristocratico, come generale aveva condotto numerose spedizioni contro i Persiani; pare che grazie alla propria ricchezza si fosse creato una vasta clientela politica (cfr. Aristotele, Ἀθεναίων πολιτεία 27). Venne ostracizzato nel 461 a.C. Milziade, figlio di Cimone, fu un celebre politico ateniese. Nato intorno al 540 a.C., nel 490 a.C., in qualità di stratega, sconfisse i Persiani a Maratona. In seguito fu accusato di essersi venduto al re di Persia e condannato a pagare una multa di 50 talenti, ma morì prima di pagare. La multa venne poi pagata dal figlio Cimone.

46. Su Pericle cfr. la nota 14.

47. «Dare una testa al discorso» e «non lasciare il discorso senza testa» sono espressioni proverbiali che ricorrono, ad esempio, nel *Filebo* (66d) e nelle *Leggi* (VI 752).

48. Epicarmo fu un commediografo attivo in Sicilia tra il VI e il V secolo. Platone ne parla nel *Teeteto* (152e), dicendo di Epicarmo che egli fu il più grande poeta nel genere della commedia. Dai frammenti rimasti, pare che le sue commedie fossero di carattere moraleggiante. Da esse si ricavarono raccolte di massime. Il verso di Epicarmo qui menzionato (23 B, fr. 16 Diels-Kranz = 253 Kaibel) nell'originale suona: «ciò che prima in due uomini dicevano, basto io solo (a dirlo)».

49. Cfr. *supra* 485e, e la nota 32.

50. Platone qui potrebbe riferirsi ai pitagorici Archita di Taranto e Filolao, oppure a Empedocle di Agrigento.

51. L'uguaglianza geometrica era il fondamento del "giusto" aristocratico, come l'uguaglianza aritmetica lo era del "giusto" democratico. Suo era il principio della

"giusta proporzione" e della "giusta misura", ed era considerata la via di accesso alla dialettica: secondo la tradizione, Platone avrebbe posto sulla porta dell'Accademia la scritta «Non entri chi non è geometra».

52. Questo concetto doveva essere un luogo comune piuttosto diffuso (più o meno come il nostro «Dio li fa e poi li accoppia»), espresso anche da Omero, *Odyssea* XVII 218: «perché sempre il dio appaia il simile con il simile» (è il pastore di capre Melanzio che offende il porcaio Eumeo e Odisseo vestito da straccione). E questo verso di Omero è citato da Platone nel *Liside* (214a), a proposito dell'amicizia, aggiungendo poi che anche negli scritti dei sapienti si dice che necessariamente il simile stringe amicizia con il simile. Con sapienti qui si allude a una tesi specifica, probabilmente quella di Empedocle, che spiegava con le forze cosmiche dell'amicizia e dell'odio l'attrazione e la repulsione tra simili e dissimili.

53. Egina è un'isola che sta proprio di fronte ad Atene.

54. Il Mar Nero.

55. La dracma era una moneta d'argento del valore di sei oboli. Nell'*Apologia di Socrate* (20b) Socrate viene a sapere che il sofista Eveno di Paro chiedeva per i suoi insegnamenti un compenso di cinque mine, vale a dire cinquecento dracme.

56. Forse si riferisce al celebre «ma la Moira, ti dico, non c'è uomo che possa evitarla», di Ettore ad Andromaca, *nell'Iliade* (VI 488).

57. Si diceva che le maghe della Tessaglia avessero il potere di far scendere la luna, e che pagassero questo potere con la perdita di un organo o di un figlio.

58. «Iniziare a praticare l'arte del vasaio dalla costruzione di un orcio» doveva essere un proverbio molto diffuso. Compare anche nel *Lachete* (187b), sempre a proposito del mestiere di educatore. Il proverbio significa cominciare ad imparare un mestiere mettendo subito mano alle cose più difficili, com'era appunto la fabbricazione dell'orcio o della giara nel mestiere del vasaio.

59. Era un modo di dire per alludere a quegli Ateniesi di simpatie filospartane, e che, a quanto pare, facevano propaganda antidemocratica. Fanatici nell'imitare i costumi spartani, praticavano anche l'arte del pugilato, pestandosi le orecchie, cingendosi i pugni con cinghie di cuoio, frequentando assiduamente le palestre e indossando sportivi mantelli corti (cfr. Platone, *Protagoras* 342b).

60. Cfr. Omero, *Odyssea* VI 120, dove Odisseo, al suo risveglio nella terra dei Feaci, si chiede fra quali uomini sia giunto, se «violenti, selvaggi e ingiusti, oppure ospitali e pii verso gli dèi»; l'associazione di questi aggettivi torna in *Odyssea* VIII 575, in bocca ad Alcinoo che chiede ad Odisseo fra quali uomini sia stato, quanti fossero «feroci, selvaggi e ingiusti, e quanti ospitali e pii verso gli dèi»; in *Odyssea* IX 175, ed è Odisseo, davanti all'isola dei Ciclopi, che annuncia ai compagni di voler andare con la sua nave e la sua ciurma ad esplorare quelle genti, «se sono violenti, selvaggi, ingiusti, oppure…»; e in *Odyssea* XIII 201, quando Odisseo si risveglia in patria, senza riconoscerla, e si chiede fra quali uomini sia giunto, «se violenti selvaggi e ingiusti, oppure.». L'affermazione che Platone attribuisce ad Omero è in realtà una deduzione da quanto dice Omero: se Omero chiama selvaggi gli ingiusti, allora chiamerà docili (addomesticati) i giusti.

61. A proposito dell'ostracismo di Cimone, cfr. la nota 45.

62. Sull'ostracismo di Temistocle, cfr. la nota 13.

63. Su Milziade, cfr. la nota 45.

64. Sul pritano cfr. la nota 10.

65. Tearione era un celebre panettiere ateniese, citato anche da Aristofane. Lo scritto di Miteco a cui Platone allude doveva essere un'arte *culinaria.* Della cucina siciliana e in particolare siracusana (Miteco era di Siracusa), Platone parla nella *Repubblica* (iii 404d), come di una cucina sofisticata, che faceva largo uso di pentole e di condimenti (contro l'austera cucina degli eroi omerici, che cuocevano i loro cibi alla brace, senza condimenti, e degli atleti che li imitavano). La Sicilia aveva fama di paese dissoluto e dedito ai piaceri della gola e della carne; della sua "dolce vita" e dei suoi banchetti Platone ne parla nella *Lettera* VII 326b-d, come di una vita «passata ad ingozzarsi». Sarambo doveva essere l'oste di qualche commedia.

66. La Misia era una regione dell'Asia Minore. Nel *Teeteto* compare l'espressione «l'ultimo dei Misii», nel chiaro senso di «l'uomo più spregevole» (209b). Gli schiavi di Misia dovevano essere considerati gentaglia senza dignità, dediti alla più bassa adulazione.

67. Cfr. Omero, *Ilias* XV 187 sgg., sulla spartizione del regno di Crono fra i suoi tre figli Zeus, Posidone e Plutone (Ade).

68. Il Tartaro in Omero è il tenebroso regno dei morti. *Nell'Iliade* (VIII 13) Zeus minaccia di gettare nel Tartaro chi fra gli dèi disobbedisca ai suoi ordini.

69. Il gigante, figlio di Giapeto e dell'oceanina Olimene, è implicato nel mito dell'acquisizione umana delle "arti" civilizzatrici. In Esiodo, *Theogonia* 507 sgg., Prometeo è definito «dai vari espedienti» e «dai contorti pensieri», e la sua caratteristica è quella di «contendere contro i disegni di Zeus» (cfr. v. 534). Nelle *Opere e i giorni* (vv. 42-57) Esiodo dice che se Prometeo non avesse disobbedito al divieto di Zeus e non avesse rubato il fuoco per restituirlo ai mortali, l'uomo non sarebbe stato condannato al lavoro, e in un solo giorno avrebbe potuto raccogliere di che vivere un anno senza fatica. Il nome Prometeo significa 'colui che pensa prima', 'il previdente'. Qui, il Preveggente viene incaricato di togliere agli uomini la preveggenza.

70. Secondo la mitologia, Minosse e Radamante erano figli di Zeus e di Europa; Eaco era invece figlio di Zeus e di Egina.

71. Il giudizio di Minosse è rappresentato in Omero, *Ilias* XI 568. Vengono descritti i supplizi di Tizio (vv. 576-81: disteso a terra, due avvoltoi, annidati ai suoi fianchi, gli rodevano il fegato), di Tantalo (vv. 582-92: immerso in uno stagno e assetato, quando si piegava per bere l'acqua spariva, e sopra il suo capo pendevano rami carichi di frutti, che il vento levava in alto quando Tantalo si protendeva a toccarli) e di Sisifo (vv. 593-600: cercava di spingere un masso sulla cima di una rupe, e quando stava per raggiungere la sommità, lo travolgeva una forza violenta e precipitava al piano).

72. Tantalo ottenne da Zeus la facoltà di chiedere qualsiasi cosa desiderasse, e, insaziabile com'era di piaceri, fece richiesta di questi e di vivere come vivevano gli

dèi. Zeus si sdegnò, e, non potendo mancare alla promessa, fece in modo che Tantalo vivesse in eterno turbamento, appendendo sopra il suo capo una pietra, che gli impediva di raggiungere le cose piacevoli che erano lì vicine.

73. Sisifo in Omero, *Ilias* VI 152-54, è detto «il più astuto degli uomini». *Nell'Odissea* (XI 593-600) viene descritto il suo supplizio (cfr. la nota 72), del quale non si conosce la ragione.

74. Tizio figlio di Gaia, secondo Omero, *Odyssea* VII 324, abitava nell'Eubea. Il suo supplizio viene descritto *nell'Odissea* (XI 576-81; cfr. la nota 72); è punito nell'Ade per aver usato violenza a Leto.

75. Tersite è il personaggio descritto da Omero, Ilias II 216-21, come deforme e detestabile. Platone lo menziona anche nel mito di Er (Respublica X 620c), dove l'anima di Tersite «il buffone», sorteggiata fra le ultime a compiere una scelta, sceglie la vita di una scimmia.

76. Su Aristide figlio di Lisimaco, cfr. Erodoto, VIII 79-82; Tucidide, I 91 e soprattutto la *Vita di Aristide* di Plutarco.

77. Cfr. Omero, *Odyssea* XI569.

78. Si riferisce ad Eaco (cfr. la nota 70).

79. Benché non pare che qui si tratti di una citazione, questo concetto, nella *Repubblica* (II 361b) è espresso con le parole di Eschilo, *Septem* 592-94: «l'uomo giusto [...] non vuole sembrare buono, ma esserlo davvero».

Μένων / Menone

Il tema centrale del dialogo, l'insegnabilità della virtù, è introdotto senza alcun preambolo narrativo o descrittivo, raccordandosi direttamente con una questione posta già nel Protagora *e non risolta. A porre la domanda a Socrate è Menone, giovane tessalo di stirpe nobile e facoltosa. L'inchiesta procede in una prima fase sul binario della ricerca di una definizione unificante e generale della virtù. Menone giunge a una prima conclusione: la virtù è la capacità di comandare gli uomini. Ma Socrate rileva immediatamente la necessità di specificare questa definizione, e così si ritorna a una articolazione differenziata dell'idea di virtù. La seconda definizione proposta da Menone, virtù come «desiderio delle cose belle e insieme il potere di procurarsele» è ugualmente respinta da Socrate, perché le cose belle sono anche buone, e questo comporta un nuovo ritorno alla problematica di una specificazione all'interno della varietà delle cose buone e della capacità di procurarsele, e quindi ancora* all'impasse *della molteplicità delle virtù, che ostacola la possibilità di raccordare e unificare la definizione. La professione di ignoranza di Socrate sul concetto di virtù nella sua interezza, e la sua richiesta a Menone di una definizione porta alla ribalta una difficoltà fondamentale: come si può cercare ciò di cui si ignora cosa sia? Socrate dichiara che la risposta l'hanno già data «uomini e donne sapienti di cose divine», sacerdoti e sacerdotesse, «ma anche Pindaro e molti altri poeti, tutti quelli che sono divini», perché nella loro teoria dell'immortalità e della rinascita delle anime è compresa l'idea della possibilità di*

rievocare conoscenze acquisite in vite passate, ossia della scienza ricavabile per reminiscenza. Un esempio pratico viene fornito sul momento: un qualunque schiavo di Menone, sollecitato dalle domande di Socrate, riesce ad affrontare e risolvere un complesso problema di geometria, pur non avendo mai studiato questa disciplina. Si può tornare così al punto di partenza: a prescindere dal possesso della nozione propria di virtù, è possibile insegnarla? Si deve innanzitutto ammettere per ipotesi che, per essere insegnabile, la virtù debba essere una scienza. Ma il problema più grande sembra essere rappresentato dall'individuazione dei veri maestri di questa scienza. È a questo punto che si inserisce un celebre e allusivo dibattito tra Socrate e il suo futuro principale accusatore, Anito figlio di Antimione. Un dibattito che si concentra dapprima sul ruolo effettivo – maestri o "guastatori"? – dei sofisti, e poi si sposta – pericolosamente – sul tema della tradizione rappresentata dai grandi protagonisti della democrazia ateniese di V secolo: tutti indistintamente incapaci, a parere di Socrate, di trasmettere l'insegnamento della virtù ai propri figli. Alla reazione dura e minacciosa di Anito, Socrate risponde riannodando il filo della ricerca con l'interlocutore principale: sa Menone indicare qualcuno che si possa definire maestro di virtù? In realtà, sul tema dell'insegnabilità della virtù, tanto un poeta come Teognide quanto i sofisti mostrano di non avere una posizione chiara, e la conclusione aporetica non può essere che quella dell'inesistenza di maestri e perciò di discepoli della virtù, la quale quindi non può essere insegnata. A dirigere le azioni degli uomini verso il bene può comunque concorrere, accanto alla scienza, anche la "retta opinione", che si configura come qualcosa di meno stabile – a meno del passaggio "stabilizzante" della reminiscenza, della "connessione" realizzata dall'anamnesi – rispetto alla scienza vera e propria, tuttavia altrettanto utile nel guidare il comportamento umano. Dunque, il problema della definizione della virtù resta insoluto, mentre

alla "retta opinione" come molla comportamentale in sintonia con la virtù non resta che applicare l'idea di un'ispirazione divina, di un'origine per divina assegnazione o sorte (θείᾳ μοίρᾳ). *Questa forma di esercizio della virtù determinata dal possesso della "retta opinione", ma non della scienza, è in particolare quanto si deve riconoscere agli uomini politici che Socrate ha menzionato in modo che è apparso irriverente ad Anito, tanto da suscitare in lui irritazione. L'auspicio con cui il dialogo si chiude ha dunque il duplice carattere di sviluppo logico della situazione che il dialogo stesso ha evocato, e insieme di allusione, sul piano emozionale, alla prospettiva fallimentare dell'opera di persuasione che Menone dovrebbe esercitare su Anito, opera che potrebbe essere «un servigio reso agli Ateniesi».*

In margine al complesso problema della cronologia della composizione del dialogo, oggetto di particolare discussione è stato il rapporto tematico e cronologico del Menone *col* Gorgia. *Senza dubbio la teoria della "retta opinione", con le implicazioni che ne derivano sul piano dello sviluppo del pensiero platonico, fanno apparire il* Menone *una sorta di complemento e fase perfezionata del livello teorico testimoniato nel* Gorgia. *Rispetto a quest'ultimo sembra suggerire uno stadio più avanzato della speculazione platonica l'accenno, che troviamo appunto nel* Menone, *alla teoria delta conoscenza acquisita dall'anima nelle precedenti esistenze postulate dalla dottrina pitagorica, evocata qui attraverso un richiamo a versi di Pindaro; l'identificazione della "retta opinione" – di cui si specifica l'origine* Bela molpa *– con la reminiscenza, e il suggerimento relativo alla scienza come sistema di opinioni vere collegate e stabilizzate col ragionamento, nell'insieme costituiscono con ogni probabilità un primo passo verso la teoria platonica delle idee.*

Circa la cronologia assoluta del dialogo, la menzione del tebano Ismenia (90a), da identificare con ogni probabilità con

l'antispartano giustiziato dopo la presa spartana della Cadmea (382 a.C.: Senofonte, Historia Graeca *V 2,25-36), indirizza verso una data successiva al primo viaggio di Platone in Sicilia; ma si potrebbe pensare a una data ancora più bassa nell'arco cronologico tra il primo e il secondo viaggio (367/6 a.C.).*

*Per quel che concerne invece la data drammatica o fittizia del dialogo, in generale sono in questione le ultime fasi della guerra del Peloponneso, e in particolare gli anni successivi ai soggiorni di Gorgia in Tessaglia e alla morte di Protagora (415 a.C.). Si è pensato anche a una data assai vicina al processo di Socrate, in concomitanza con una visita ad Atene del giovane Menone, nobile tessalo originario di Larissa, da collocare intorno al 402 a.C., alla vigilia della sua partecipazione alla spedizione asiatica in aiuto di Ciro (401 a.C.). Nell'*Anabasi, *Senofonte ritrae Menone come un individuo malvagio, corrotto, un traditore per vocazione che farà una fine orribile; tuttavia, più che un'attitudine al paradosso, il motivo per cui la scelta platonica cade proprio su un personaggio, la cui vicenda biografica successiva al momento "storico" del dialogo appariva tutt'altro che armonizzabile con la figura di un appassionato ricercatore di una definizione della virtù, è da individuare nell'interesse a un ancoraggio cronologico, comunque plausibile, giocato sulla presenza in Atene di un personaggio la cui esistenza era ben impressa nella mente dei Greci.*

Numerosi e vari gli elementi di interesse offerti dal Menone. *Vanno senza dubbio menzionate le indicazioni sul rapporto con i grandi rappresentanti della sofistica, Gorgia e Protagora, cui Socrate riserva, accanto a un generale atteggiamento di rispetto, una dichiarata consapevolezza in merito al carattere imperfetto del loro insegnamento. Altrettanto memorabile appare la metafora della torpedine marina applicata da Menone all'effetto dei discorsi di Socrate sui suoi discepoli (79e-80b), interessante* pendant *del famoso ritratto socratico schizzato da Alcibiade nel* Simposio.

Ma lo spunto più interessante, anche perché motivo di riflessione rilevante nell'ambito di un problema generale, quello dell'allusività storica dei dialoghi platonici, è offerto dalla particolare trattazione del personaggio di Anito, il futuro grande accusatore di Socrate. Il riferimento alle strategie di Anito del 409/8 e del 403 (90b) vale innanzitutto a delineare, al di là della veridicità generale del dialogo, un contorno realistico e un orientamento cronologico generale, e il tutto concorre a far immaginare comunque anni abbastanza vicini alla condanna di Socrate. Si può vedere in questo una conferma dell'opportunità di adottare con maggior coerenza, per quei personaggi che nei dialoghi costituiscono il "contorno" di Socrate, le categorie del realismo e del biografismo come chiavi di lettura. Nella mescolanza di realtà e finzione che si deve postulare nei dialoghi, i dati più propriamente realistici vanno con ogni probabilità individuati in personaggi di ruolo minore (rispetto al Socrate protagonista, e all'interlocutore principale, il deuteragonista di turno), che sembrano spesso introdotti da Platone con la specifica funzione di creare un ancoraggio con elementi storici di immediata percezione.

Anito, il ricco imprenditore nel ramo della conceria (come Cleone) è rappresentato da Platone come un personaggio duro e intransigente nel rifiuto di qualsiasi critica alle idées reçues, *il simbolo un po' sinistro di un integralismo cieco e prevenuto; qualche ragione per riconoscere in ciò la vendetta postuma del discepolo socratico indubbiamente sussiste. Il grado di rappresentatività del personaggio è sicuramente più ampio di quello connesso alla plausibilità dell'ambientazione e della cronologia fittizia. Anito agita nel dialogo l'opinione dell'uomo medio, secondo cui i maestri di virtù sono da identificare con i* καλοί κἀγαθοί *ateniesi, in particolare coloro che sono stati nei tempi passati alla testa del popolo.*

Nella disputa tra Anito e Socrate sul problema dell'insegnabilità della virtù, e più specificamente sulla

reperibilità di autentici maestri di virtù, si configura in sostanza una dura contrapposizione tra una visione propriamente politica (quella rappresentata da Anito) e la visione filosofica giocata sul registro dell'ironia (rappresentata da Socrate). È un gioco pericoloso, come indicano con chiarezza sottili indicazioni offerte nel dialogo, che ci aiutano a mettere a fuoco il senso reale della reazione, della risposta *data nel 399 a.C. a Socrate da parte di un certo ambiente politico etichettabile come democratico.*

La ἀρετή *di cui si discute appare connotata, in passaggi significativi dell'infruttoso impegno propositivo profuso da Menone, in senso politico, familiare, sociale (71e-72a; 91a), e non attestata su un generico livello etico. Questo ci indica un criterio valutativo appropriato in merito al tema del διαφθείρειν ('guastare', più e oltre che 'corrompere'), l'accusa di fondo lanciata qui dall'intransigente Anito all'intera categoria dei sofisti: un'accusa che prefigura un nodo centrale del processo del 400/399 a.C., ma ne delinea anche in modo chiaro l'aspetto non limitato al campo dei costumi sessuali, ed esteso invece all'ampio ventaglio politico-familiare-sociale che qui compete all'area di esercizio della virtù. Ed è il piano politico a condurre nel Menone l'ἀγών Socrate-Anito su un terreno minato: quello del patrimonio tradizionale di idee collegabili a tutta una galleria di personaggi ormai assurti – a livello di un conformismo ideologico pienamente incarnato da Anito – al rango di mostri sacri del regime democratico ateniese. Una ambientazione cronologica tra il 410 e il 400/399 a.C. rinvia in sostanza a un momento e a un clima di bilancio sui risultati concreti ottenuti da un regime, che vantava ormai varie generazioni sulle spalle, proprio sul campo politico, familiare e sociale dell'ἀρετή. In realtà la posizione di Socrate non è affatto critica, almeno in sede di principi e in una fase iniziale, quella dell'introduzione del personaggio-Anito e del suo inquadramento sociologico. I riconoscimenti riservati ad*

Antimione, padre di Anito, vero e proprio self-made man, valgono infatti come accettazione da parte di Socrate dei nuovi valori e delle virtù sociali emergenti: virtù promosse dal sistema democratico teorizzato e attuato da Pericle, in linea con un'etica del lavoro e dell'occupazione che aveva rotto con la tradizionale visione aristocratica della ricchezza come bene di prestigio (D. Musti, Demokratia. Origini di un'idea, Roma-Bari 1997², p. 118). Non si può quindi accettare, a proposito di Socrate, la definizione statica ed astratta di aristocratismo intellettuale; ma è pur vero che la potente spinta evoluzionistica che caratterizza la sua riflessione lo ha fatto attestare su posizioni che determinano una contrasto insanabile con la concezione democratica media rappresentata e difesa da Anito. Socrate ha percorso fino in fondo tutte le possibilità culturali ed ideologiche del clima democratico in cui ha vissuto ed operato, varcando spesso, con la sua ansia di ricerca e l'evoluzione della sua riflessione, il limite di questo campo ideologico (D. Musti, Storia greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana, Roma-Bari 1994⁵, pp. 495 sgg.). È il caso della dissoluzione del concetto di tradizione, che Socrate applica proprio a una galleria di mostri sacri della democrazia ateniese, incapaci a suo parere di trasmettere l'insegnamento della virtù ai propri figli. Nel rifiuto di Anito di indicare un nome singolo di maestro di virtù, e nel suo appello a un'idea generale di capacità generalizzata in tutti i καλοί κἀγαθοί ateniesi di assolvere al compito (92e), si rivela un orizzonte intellettuale che non può prescindere dalla polis considerata nella sua evoluzione democratica. È il mondo dei valori della tradizione democratica ormai acquisiti e radicati a livello di forme mentali del cittadino medio. Qui Socrate deve fare i conti da un lato con un rappresentante dell'ala moderata che perseguiva l'ideale della πάτριος πολιτεία, e che ne incarnava il versante democratico in senso tradizionalista; dall'altro con il conformismo ideologico operante ormai, dopo il 410 a.C., a

livello dell'uomo comune: quest'ultimo non poteva fare a meno di fremere, quando sentiva parlar male di personaggi come Temistocle, Aristide o Pericle. Ed è proprio su questo terreno che la domanda capziosa – un trabocchetto inaggirabile – di Anito («Essi, io penso, hanno imparato dai predecessori, che erano dei galantuomini: o forse tu non pensi che in questa città ci siano stati molti uomini perbene?»: 93a) costringe Socrate ad addentrarsi e a toccare il tema compromettente della virtù dei grandi uomini della democrazia ateniese. La fine ironia di Socrate non è pane per i denti di Anito, che non mostra dubbi nel considerare le osservazioni socratiche come un attacco all'ideologia democratica sotto il punto di vista della tradizione.

Se confrontata con la posizione radicalmente ostile nei confronti dei "padri della democrazia" del Gorgia, *i dubbi socratici sulle capacità educative in ambito familiare dei Temistocle, degli Aristide, dei Pericle, individua in realtà un livello critico meno forte e diretto: nel* Gorgia, *come è noto, sono in questione i rapporti* pubblici *dei santoni della democrazia, le loro scarse prove nel compito di educare i cittadini. Questo da un lato allarga ulteriormente il problema dei rapporti tra i due dialoghi, dall'altro sembra fornire un'indicazione utile alla valorizzazione della testimonianza fornita nel* Menone, *che potrebbe rappresentare la trascrizione puntuale di una tappa del percorso euristico di Socrate e riprodurne fedelmente le posizioni; nel* Gorgia, *cronologicamente anteriore, la voce che dà corpo a un rifiuto complessivo dell'esperienza democratica di Vsecolo sarebbe quella di Platone.*

Umberto Bultrighini

MENONE[1] [70a] Puoi dirmi, Socrate, se la virtù è insegnabile? O non è insegnabile, ma può essere acquisita con l'esercizio?[2] Oppure, se non può essere acquisita con l'esercizio né con l'istruzione, è presente negli uomini per natura o in qualche altro modo?

SOCRATE O Menone, prima d'ora i Tessali godevano di buona reputazione tra i Greci ed erano ammirati per la loro abilità nel cavalcare[3] e per la loro ricchezza;[4] [70b] oggi, invece, a quel che mi sembra, lo sono anche per la loro sapienza e soprattutto i concittadini del tuo amico Aristippo,[5] i Larisei. La causa di ciò è per voi Gorgia;[6] giunto infatti in città, fece innamorare per via della sua sapienza i più illustri degli Alevadi, tra i quali c'è il tuo amante Aristippo, e degli altri Tessali. E in particolare vi ha dato questa abitudine, di rispondere senza paura e generosamente se qualcuno pone qualche domanda, come è naturale che facciano quelle persone che sanno, [70c] dal momento che egli stesso si mette a disposizione delle domande di chi tra i Greci voglia interrogarlo, su qualsiasi argomento desideri, e non c'è nessuno al quale non dia una risposta.[7] Qui,[8] invece, caro Menone, è avvenuto il contrario: c'è stata una specie di inaridimento della sapienza e c'è il rischio [71a] che da questi luoghi la sapienza si trasferisca da voi.[9] Se invero desideri interrogare qualcuno di qui in questo senso, non ce ne sarà uno che non scoppierà a ridere e dirà: «Straniero, è probabile che io appaia ai tuoi occhi un beato – che appunto io sappia se la virtù possa essere insegnata o se sopraggiunga in qualsiasi altro modo –, ma io sono tanto lontano dal sapere se sia insegnabile o se non sia insegnabile che mi trovo a non sapere neppure la cosa in sé, che cosa mai sia la virtù». [71b] Ebbene, anch'io, o Menone, mi trovo in questa condizione:

condivido con i miei concittadini la mancanza di questa cosa, e rimprovero me stesso per il fatto che non so proprio nulla della virtù; e di una cosa della quale non so cosa sia, come potrei in qualche modo conoscerne la natura? O forse credi sia possibile se uno non conosce affatto chi sia Menone, che costui possa sapere se è bello, se è ricco, se è nobile o se è il contrario di tutto ciò? Pensi che sia possibile?

MENONE No, non credo. Ma tu, o Socrate, è vero [71c] che ignori cosa sia la virtù e che questo dovremo riferire su di te anche in patria?

SOCRATE Non solo, amico mio, ma anche che non ho mai incontrato nessun altro, a quel che credo, che lo sapesse.

MENONE Cosa? Non incontrasti Gorgia quando si trovava qui?[10]

SOCRATE Sì.

MENONE E allora, non ti sembrava che lo sapesse?

SOCRATE Non ho buona memoria, o Menone, per cui non so dire, in questo momento, come la pensassi allora. Ma forse egli lo sapeva, e tu sai ciò che egli diceva; ricordami dunque [71d] come si esprimeva. Ma se vuoi, dillo tu stesso: perché sicuramente pensi ciò che appunto pensava lui.

MENONE Sì.

SOCRATE Lasciamolo andare, dunque, dal momento che per di più è assente; tu, per parte tua, in nome degli dèi, o Menone, cosa dici che sia la virtù? Parla e non rifiutarti, affinché il mio errore sia il più felice degli errori, se mi mostri che tu e Gorgia sapete, mentre io ho detto che non ho mai incontrato nessuno che lo sapesse.

MENONE [71e] Ma non è difficile, o Socrate, dirlo. Per prima cosa, se vuoi considerare la virtù dell'uomo, è facile dire che questa è la virtù dell'uomo: essere capaci di amministrare gli affari della città,[11] e nel far questo beneficare gli amici e danneggiare i nemici[12] e stare attenti a non subire

nulla del genere. Se invece vuoi parlare della virtù della donna, non è difficile spiegare che ella deve amministrare bene la casa, mantenendo in buono stato le proprietà che si trovano all'interno e mostrandosi obbediente al marito. Diversa poi è la virtù del fanciullo, femmina e maschio, e dell'uomo anziano, libero, se vuoi, e se vuoi [72a] schiavo. E ci sono moltissime altre virtù, sicché non c'è difficoltà a dire della virtù che cosa sia; infatti, in base a ogni attività e a ogni età, per ogni occupazione per ciascuno di noi c'è la virtù, così come credo, o Socrate, ci sia anche il vizio.[13]

SOCRATE Sembra che io abbia avuto una gran bella fortuna, o Menone, se, cercando una sola virtù, ho trovato in te uno sciame di virtù. Tuttavia, o Menone, per continuare questa immagine degli sciami, [72b] supponiamo che tu alla mia domanda, a proposito dell'essenza[14] dell'ape, quale sia questa essenza, mi rispondessi che esse sono molte e di varie specie, che cosa mi risponderesti se ti chiedessi: «Tu con questo vuoi dire che sono molte e di varie specie e differenti tra loro perché sono api? oppure che non sono affatto differenti in questo, ma in qualcos'altro, come per esempio nella bellezza o nella grandezza oppure in qualche altra cosa del genere?». Dimmi, cosa risponderesti, se ti venisse posta una simile domanda?

MENONE Io risponderei questo, che non differiscono affatto l'una dall'altra, in quanto api.

SOCRATE [72c] Se dunque poi io dicessi: «Dimmi allora questo, Menone: ciò per cui non sono affatto differenti, ma sono tutte la stessa cosa, cosa dici che sia?», ebbene, avresti qualcosa da rispondermi?

MENONE Sì.

SOCRATE Dunque la cosa va così anche riguardo alle virtù: anche se sono molte e di varie specie, pure esse hanno tutte una stessa forma, grazie alla quale sono virtù, guardando alla quale è in una posizione favorevole colui che

sta rispondendo a chi gli abbia chiesto di mostrare che cosa si trovi [72d] a essere la virtù; o non comprendi ciò che dico?

MENONE Credo di capire; tuttavia non afferro ancora la domanda come vorrei.

SOCRATE Solo a proposito della virtù, Menone, la pensi così, che una è la virtù dell'uomo, una quella della donna e degli altri, oppure hai la stessa opinione anche circa la salute, la grandezza e la forza? Tu pensi che una cosa sia la salute dell'uomo, un'altra quella della donna? Oppure è in ogni caso la medesima forma, se è [72e] salute, che sia in un uomo o che sia in chiunque altro?

MENONE Io credo che la salute sia la stessa, sia dell'uomo sia della donna.

SOCRATE Quindi anche la grandezza e la forza? Se una donna è forte, sarà forte per la stessa forma e la stessa forza? Con «la stessa» voglio dire questo: che la forza non differisce in relazione al fatto di essere forza, sia che si trovi in un uomo sia che si trovi in una donna. Oppure pensi che ci sia qualche differenza?

MENONE No, a me non sembra.

SOCRATE [73a] La virtù differirà in qualcosa , quanto al fatto che è virtù, se si trova in un bambino o se sia in un vecchio, in una donna o in un uomo?

MENONE In qualche modo mi sembra, o Socrate, che questo esempio non sia del tutto simile agli altri.

SOCRATE Che cosa? Non dicevi[15] che la virtù di un uomo è amministrare bene una città, mentre la virtù di una donna amministrare bene una casa?

MENONE Sì.

SOCRATE Dunque, è possibile amministrare bene una città o una casa o qualsiasi altra cosa sia, se non la si amministra in modo moderato e con giustizia?

MENONE No davvero.

SOCRATE [73b] E se amministrano giustamente e assennatamente non amministreranno con giustizia e assennatezza?

MENONE È inevitabile.

SOCRATE Dunque entrambi, se vogliono essere virtuosi, hanno bisogno, sia la donna sia l'uomo, delle stesse cose, di giustizia e assennatezza.

MENONE È evidente.

SOCRATE E il fanciullo e il vecchio? Se sono sregolati e ingiusti, potrebbero mai diventare virtuosi?

MENONE No davvero.

SOCRATE Ma se sono saggi e [73c] giusti?

MENONE Sì.

SOCRATE Quindi tutti gli uomini sono virtuosi allo stesso modo: infatti diventano buoni quando hanno acquisito le stesse qualità.

MENONE Così sembra.

SOCRATE Certo non sarebbero virtuosi allo stesso modo, se non avessero la stessa virtù.

MENONE No sicuramente.

SOCRATE Dunque, dal momento che la virtù è la stessa in tutti, cerca di dire e di ricordare che cosa Gorgia dice che essa sia e tu insieme a lui.

MENONE Che altro è se non essere capaci di comandare gli uomini?[16] [73d] se appunto cerchi una sola cosa per tutti i casi.

SOCRATE Ma certo che la cerco. E tu pensi, o Menone, che anche la virtù del ragazzo e dello schiavo sia essere capaci di comandare il padrone, e, a tuo parere, sarebbe ancora uno schiavo colui che comanda?

MENONE No, non lo credo affatto, o Socrate.

SOCRATE In effetti non è verosimile, carissimo. Considera inoltre anche questo: tu dici «essere capaci di comandare», non aggiungeremo qua l'espressione «giustamente, non ingiustamente»?

MENONE Io credo di sì, la giustizia infatti, o Socrate, è virtù.

SOCRATE [73e] La virtù, o Menone, o una virtù?

MENONE Cosa vuoi dire con questo?

SOCRATE Come per qualsiasi altra cosa. Per esempio, se vuoi, a proposito della circolarità io potrei dire che è una figura, ma non così semplicemente che è la figura. Direi così perché ci sono anche altre figure.

MENONE E il tuo discorso è corretto, dal momento che anch'io dico che non esiste solo la giustizia, ma anche altre virtù.

SOCRATE [74a] Quali sono queste virtù? Dimmelo: come anch'io ti potrei indicare altre figure, se tu me lo chiedessi, così anche tu menzionami dunque altre virtù.

MENONE Ebbene, il coraggio mi sembra che sia una virtù, e così la temperanza, la sapienza, la magnificenza[17] e innumerevoli altre.

SOCRATE Ci è capitata di nuovo la stessa cosa, o Menone: cercando una sola virtù ne abbiamo trovate molte, in una maniera diversa rispetto a poco fa; ma quest'unica virtù che si trova in tutte queste altre, non riusciamo a trovarla.

MENONE E infatti, o Socrate, non riesco proprio, nel modo in cui tu la cerchi, [74b] a comprendere quest'unica virtù presente in tutte, così come avveniva negli altri casi.

SOCRATE È naturale; ma io farò ogni sforzo, se mi è possibile, perché possiamo andare avanti. Comprendi infatti che le cose stanno così in ogni caso: se qualcuno ti ponesse la domanda alla quale facevo riferimento poco fa:[18] «Che cos'è una figura, o Menone?», se gli rispondessi che è la circolarità,

se ti chiedesse ciò che appunto ti ho chiesto io: «La circolarità è la figura o una figura?», sicuramente diresti che è una figura.

MENONE Certamente.

SOCRATE [74c] Forse perché esistono anche altre figure?

MENONE Sì.

SOCRATE E se inoltre ti chiedesse quali, le diresti?

MENONE Sì.

SOCRATE E ancora, se ti si chiedesse allo stesso modo riguardo al colore, che cos'è, se tu rispondessi che è il bianco e di rimando il tuo interlocutore chiedesse: «Il bianco è il colore o un colore?», diresti che è un colore, perché ce ne sono anche altri?

MENONE Sì.

SOCRATE E se ti pregasse di dire altri colori, ne indicheresti [74d] altri che sono colori non meno del bianco?

MENONE Sì.

SOCRATE E se dunque continuasse il discorso, come facevo io, e dicesse: «Arriviamo sempre a una pluralità di cose, ma per me non va così; tuttavia dal momento che tu chiami questa pluralità con un solo nome e dici che non ce n'è nessuna tra esse che non sia una figura, anzi, essendo queste il contrario l'una dell'altra, cos'è quella cosa che comprende la circolarità non meno della retta, che tu chiami appunto figura [74e],dicendo che ciò che è circolare è una figura per nulla meno di quanto lo sia ciò che è retto?». O non dici così?

MENONE Sì.

SOCRATE Ebbene, quando tu parli così, non dici forse che ciò che è circolare non è più circolare di ciò che è retto, e ciò che è retto non è più retto di ciò che è circolare?

MENONE No davvero, o Socrate.

SOCRATE Eppure tu affermi che ciò che è circolare non è una figura più di quanto lo sia ciò che è retto, né il secondo più del primo.

MENONE Dici il vero.

SOCRATE Che cosa è mai dunque questa cosa che ha questo nome, la figura? [75a] Cerca di spiegarlo. Se dunque a chi ti ponesse una domanda del genere a proposito della figura o del colore, tu rispondessi: «Ma io non capisco proprio cosa vuoi, uomo, e non so cosa dici», forse si meraviglierebbe e direbbe: «Non capisci che cerco ciò che in tutte queste cose è identico?», e neppure in riferimento a questo, o Menone, sapresti rispondere, se uno ti chiedesse: «Che cosa c'è nel circolare, nel dritto e nelle altre cose che tu chiami appunto figure che sia identico in tutte?». Cerca di rispondere, per essere preparato alla risposta sulla virtù.

MENONE [75b] No, dillo tu, o Socrate.

SOCRATE Desideri che ti faccia un favore?

MENONE Certo.

SOCRATE E vorrai quindi anche tu rispondermi sulla virtù?

MENONE Sì .

SOCRATE Bisogna essere allora bene animati, perché ne vale la pena.

MENONE Sicuramente.

SOCRATE Suvvia, cerchiamo di spiegarti che cos'è la figura. Considera dunque se accetti questa definizione: per noi la figura sia ciò che sola, tra le cose esistenti, accompagna sempre il colore. Lo ritieni sufficiente o cerchi in qualche altro modo? Io infatti [75c] sarei soddisfatto se mi rispondessi così sulla virtù.

MENONE Ma questa definizione è ingenua, o Socrate.

SOCRATE Come dici?

MENONE Voglio dire che la figura, in base al tuo discorso, è ciò che segue sempre il colore. E sia: se però qualcuno dicesse di non conoscere il colore, ma si trova in difficoltà allo stesso modo come per la figura, quale risposta pensi di aver dato?

SOCRATE La verità, per parte mia; e se fosse un saggio, uno degli eristici[19] e degli amanti delle dispute ad interrogare, gli [75d] direi: «Ho dato la mia risposta; se quel che dico non è giusto, è compito tuo prendere la parola e contestarlo ». Ma se, come me e te adesso, essendo amici, volessero discutere tra loro, bisogna rispondere con un tono più mite e con maggiore argomentazione. Forse il modo più argomentativo implica non solo rispondere la verità, ma anche rispondere attraverso quei passaggi che l'interrogato ammetta di sapere. Cercherò di parlarti anch'io in questo modo. [75e] Dimmi: c'è qualcosa che tu chiami fine? Con questo voglio dire termine, limite ultimo – con tutte queste parole dico un'identica cosa; forse Prodico[20] sarebbe di parere diverso dal nostro, ma tu, ne sono sicuro, dici che qualcosa è terminato e finito – voglio dire qualcosa di tal genere, niente di complicato.

MENONE Sì, uso questi nomi, e credo di capire ciò che stai dicendo.

SOCRATE [76a] Cosa? Tu chiami qualcosa piano e qualcos'altro solido, come i termini che si impiegano nelle geometrie?[21]

MENONE Io almeno li chiamo così.

SOCRATE Ormai quindi potresti capire da tutto ciò che cosa intendo con figura. Infatti per ogni figura io dico questo: che la figura è il limite in cui finisce il solido; concludendo potrei dire che la figura è il limite del solido.[22]

MENONE E del colore, Socrate, cosa dici?

SOCRATE Sei senza misura, Menone: tormenti un uomo anziano con l'ordine di rispondere, mentre tu stesso non vuoi

[76b] ricordare e dire che cosa mai Gorgia dice che sia la virtù.

MENONE Ma te lo dirò, Socrate, quando tu mi avrai detto questo.

SOCRATE Anche velati si potrebbe riconoscere, Menone, mentre parli, che sei bello e che hai ancora degli amanti.

MENONE Perché mai?

SOCRATE Perché non fai che impartire ordini nei tuoi discorsi, come fanno quanti vivono nel lusso, dato che sono tiranni finché sono nel fiore della giovinezza, [76c] e contemporaneamente forse ti sei accorto che io mi lascio sopraffare dai belli. Dunque ti farò cosa gradita e risponderò.

MENONE Fammi questo grande favore.

SOCRATE Ebbene, tu vuoi che io ti risponda alla maniera di Gorgia, in quanto potresti seguire decisamente meglio?

MENONE Lo voglio, come no?

SOCRATE Non dite che ci sono degli effluvi delle cose esistenti, secondo Empedocle?[23]

MENONE Certamente.

SOCRATE E che ci sono dei pori nei quali e attraverso i quali gli effluvi vengono fuori?

MENONE Certo.

SOCRATE E degli effluvi alcuni si adattano ad alcuni pori, [76d] mentre altri sono o più piccoli o più grandi?

MENONE È così.

SOCRATE E non c'è inoltre qualcosa che chiami vista?

MENONE Sì.

SOCRATE Da queste cose «comprendi ciò che dico», afferma Pindaro.[24] Infatti il colore è un effluvio delle figure corrispondente alla vista e percettibile.[25]

MENONE Mi sembra, o Socrate, che questa risposta che mi

hai dato sia eccellente.

SOCRATE E infatti forse ho parlato conformemente alla tua abitudine; e contemporaneamente, credo, ti rendi conto che potresti dire, partendo da questa risposta, anche cosa sia la voce [76e] e l'odorato e molte altre cose di tal genere.

MENONE Sicuramente.

SOCRATE Infatti è tragica, o Menone, la risposta, sicché ti piace di più di quella che riguarda la figura.[26]

MENONE Sì.

SOCRATE Non è questa la risposta migliore, figlio di Alexidemo, la migliore è quella, ne sono sicuro; credo anzi che neppure a te parrebbe migliore, se tu non fossi obbligato, come dicevi ieri, a partire prima dei Misteri, ma potessi restare ed essere iniziato.[27]

MENONE [77a] Ma io potrei restare, o Socrate, se mi dicessi molte cose di questo genere.

SOCRATE Non mi mancherà davvero la buona volontà, sia per il tuo sia per il mio interesse, nel dire cose di questo genere; tuttavia temo che non sarò capace di dirne molte simili; suvvia, cerca anche tu di mantenere la promessa, dicendo in generale, a proposito della virtù, cosa sia, e smetti di fare molte cose di una sola, come dicono coloro che si fanno beffe di chi ogni volta riduce a pezzi qualcosa; ma lasciala intatta e sana e dimmi poi che cos'è la virtù. Gli esempi [77b] li hai avuti da me.

MENONE Ebbene, mi sembra, o Socrate, che la virtù sia, come dice il poeta, «godere di cose belle e avere potere»;[28] anch'io dico che questo è virtù, desiderare le cose belle e insieme avere il potere di procurarsele.

SOCRATE Allora tu dici che colui che desidera le cose belle è desideroso di cose buone?

MENONE Precisamente.

SOCRATE Forse perché ci sono alcuni che desiderano le cose cattive e altri che desiderano le cose buone? [77c] Non credi, carissimo, che tutti desiderano le cose buone?

MENONE Non credo.

SOCRATE Allora alcuni desiderano le cose cattive?

MENONE Sì.

SOCRATE Perché pensano che le cose cattive siano buone, vuoi dire, oppure, nonostante sappiano che sono cattive, tuttavia le desiderano?

MENONE Io credo entrambe le cose.

SOCRATE Dunque, Menone, tu pensi che uno, pur sapendo che le cose cattive sono cattive, ciò nonostante le desidera?

MENONE Precisamente.

SOCRATE Che cosa intendi con desiderare? Intendi forse che quelle cose capitino?

MENONE Che capitino; in effetti che [77d] cos'altro?

SOCRATE Nella convinzione che le cose cattive siano vantaggiose per colui al quale capitano, oppure nella consapevolezza che i mali danneggiano colui presso il quale sono presenti?

MENONE Ci sono alcuni che credono che i mali siano vantaggiosi, ma ci sono anche altri che sanno che sono dannosi.

SOCRATE O forse pensi che sappiano che i mali sono mali coloro che ritengono che siano utili?

MENONE No, questo non lo penso sicuramente.

SOCRATE Non è dunque evidente che non desiderano i mali [77e] coloro che li ignorano, desiderano semmai quelle cose che pensano siano dei beni, e che sono invece mali; sicché, coloro che li ignorano e pensano che siano dei beni, è evidente che desiderano i beni. o no?

MENONE È probabile per costoro almeno.

SOCRATE E allora? Coloro che desiderano i mali, come dici tu, pur pensando che i mali danneggiano colui al quale capitano, evidentemente sanno che da quei mali saranno danneggiati?

MENONE È inevitabile.

SOCRATE [78a] Ma costoro non pensano che coloro che vengono danneggiati sono dei miserabili proporzionalmente al danno che subiscono?

MENONE Anche questo è inevitabile.

SOCRATE E i miserabili non sono degli sventurati?

MENONE Credo di sì.

SOCRATE C'è dunque qualcuno che vuole essere miserabile e sventurato?

MENONE Non mi sembra, o Socrate.

SOCRATE Dunque, Menone, nessuno vuole i mali, se davvero non vuole essere tale. Che cos'altro è infatti essere misero, se non desiderare i mali e ottenerli?^

MENONE È possibile [78b] che tu dica la verità, o Socrate, e che nessuno voglia i mali.

SOCRATE Non dicevi poco fa[29] che la virtù è volere le cose buone e avere il potere di procurarsele?

MENONE In effetti lo dissi.

SOCRATE Un dato di ciò che è stato detto, il volere, non è forse di tutti, e in questo senso nessuno è affatto migliore di un altro?

MENONE È evidente.

SOCRATE Ma è chiaro che se uno è migliore di un altro, sarebbe migliore per il potere.

MENONE Certo.

SOCRATE E questo dunque, com'è naturale, in base al tuo

discorso, è la virtù, [78c] il potere di procurarsi i beni.

MENONE Mi sembra, o Socrate, che la cosa stia esattamente così come tu ora supponi.

SOCRATE Vediamo se anche su questo dici la verità: infatti potresti forse avere ragione. Tu sostieni che la virtù è essere capaci di procurarsi dei beni?

MENONE Sì.

SOCRATE E per beni tu non intendi per esempio la salute e la ricchezza?

MENONE Intendo anche procurarsi oro e argento e onori e cariche in città.

SOCRATE Non c'è altro che tu classifichi come beni se non cose di tal genere?

MENONE No, ma [78d] intendo tutti questi.

SOCRATE E sia: dunque la virtù consiste nel procurarsi oro e argento, come afferma Menone, l'ospite ereditario del Gran Re.[30] Ma a questa via di acquisizione, o Menone, tu aggiungi l'espressione «in modo giusto e santo», oppure per te non fa nessuna differenza e anche se uno si procurasse le stesse cose in modo ingiusto, tu parli ugualmente di virtù?

MENONE No davvero, o Socrate.

SOCRATE La chiami piuttosto malvagità?

MENONE Senza alcun dubbio.

SOCRATE Bisogna allora, com'è naturale, che questa via di acquisizione sia accompagnata dalla giustizia o dalla temperanza o [78e] dal rispetto della legge divina o da un altro elemento essenziale della virtù; altrimenti non sarà virtù, nonostante che fornisca i beni.

MENONE In effetti senza queste cose come potrebbe essere virtù?

SOCRATE Ma il non procurare oro e argento, quando non sia giusto, né a sé né ad altri, non è virtù anche questa

rinuncia?

MENONE È evidente.

SOCRATE La via di acquisizione di questo tipo di beni non sarebbe affatto una virtù più di quanto lo sia la rinuncia, ma, com'è ovvio, ciò che è accompagnato dalla giustizia sarà virtù, mentre ciò che [79a] non è accompagnato da tutte queste cose, sarà malvagità.

MENONE Mi sembra che sia necessariamente come dici.

SOCRATE Non dicemmo[31] che ognuna di queste cose, la giustizia, la temperanza e così via, è una parte della virtù?

MENONE Sì.

SOCRATE E allora, ti prendi gioco di me, o Menone?

MENONE Perché, Socrate?

SOCRATE Perché poco fa[32] ti avevo pregato di non suddividere e di non fare a pezzi la virtù, e pur avendoti dato i modelli in base ai quali dovevi rispondere, senza curarti di questo, mi dici che la virtù [79b] consiste nell'essere capaci di procurarsi i beni con giustizia e d'altra parte dici che questo è una parte della virtù?

MENONE Sì.

SOCRATE Risulta quindi, da ciò che ammetti, che la virtù è compiere delle azioni con una parte della virtù: infatti affermi che la giustizia è una parte della virtù, come ciascuna delle altre cose. Che cosa intendo dire? Che, avendoti pregato di definire la virtù nella sua interezza, sei molto lontano dal dirmi che cosa sia, mentre affermi d'altra parte che ogni azione è una virtù, se viene compiuta con una parte [78c] della virtù, come se tu avessi detto che cos'è la virtù nella sua interezza e io potessi ormai riconoscerla, anche se la sminuzzi in frammenti.[33] Ebbene, bisogna porsi di nuovo da capo, credo, caro Menone, la stessa domanda, che cos'è la virtù, se ogni azione accompagnata da una parte di virtù sarebbe virtù? Questo infatti si vuol affermare dicendo che

ogni azione accompagnata da giustizia è virtù. O non sei ancora del parere che occorra la stessa domanda, e pensi invece si possa conoscere una parte della virtù, cosa sia, senza conoscere la virtù stessa?

MENONE No, non lo penso.

SOCRATE [79d] Se ti ricordi infatti, quando io poco fa[34] ti risposi a proposito della figura, respingemmo una risposta di questo tipo, che cercava di rispondere attraverso punti ancora in esame e sui quali non c'è ancora un accordo.

MENONE E li rifiutammo a ragione, o Socrate.

SOCRATE E allora, carissimo, non devi, mentre si sta ancora cercando che cosa sia la virtù nella sua interezza, pensare di chiarirla a chiunque, rispondendo attraverso le sue parti, o dicendo qualsiasi altra cosa in questo stesso modo, [79e] ma occorrerà di nuovo porre la stessa domanda, che cos'è la virtù della quale dici ciò che dici: o ti sembra che le mie parole non abbiano senso?

MENONE A me pare che dici cose giuste.

SOCRATE E allora rispondi di nuovo da capo: cosa dite che sia la virtù, tu e il tuo amico?

MENONE O Socrate, prima di incontrarti avevo sentito dire [80a] che tu non fai altro che sollevare difficoltà, tu stesso, e farne sorgere agli altri: e adesso, a quel che mi sembra almeno, mi affascini, mi ammalii, realmente mi incanti, al punto che sono pieno di dubbi. E mi sembri, se è opportuno scherzare anche un po', in tutto assolutamente simile per l'aspetto e per il resto a questa piatta torpedine di mare. Essa infatti fa intorpidire chi di volta in volta le si avvicina e la tocca e anche tu mi sembra che abbia fatto ora con me qualcosa di simile, [intorpidire]; e infatti veramente io sono intorpidito [80b] nell'anima e nella bocca e non so cosa risponderti. Eppure ho fatto diecimila volte innumerevoli discorsi sulla virtù e davanti a molte persone,

anche molto bene, a quel che mi sembrava almeno; adesso invece non so neppure dire cosa sia. E mi sembra che tu abbia preso una giusta decisione a non navigare fuori da qui e a non allontanarti dalla patria: se infatti, straniero in un'altra città, facessi cose del genere, saresti arrestato immediatamente come un incantatore.[35]

SOCRATE Sei capace di tutto, Menone, e per poco non m'ingannavi.

MENONE Precisamente perché, o Socrate?

SOCRATE [80c] Conosco la ragione per cui hai fatto su di me questa assimilazione.

MENONE Per quale ragione secondo te?

SOCRATE Affinché ti paragoni a mia volta. Dei belli io so questo, che godono a essere paragonati – per loro infatti è un vantaggio, perché, penso, dei belli sono belle anche le immagini – tuttavia non ti paragonerò. Io, per parte mia, se la torpedine, intorpidita essa stessa, fa così intorpidire anche gli altri, le assomiglio; altrimenti no. Infatti io non faccio dubitare gli altri essendo però io esente da dubbi, al contrario, essendo io stesso in difficoltà più di chiunque, faccio così trovare in difficoltà anche [80d] gli altri. Anche adesso, riguardo alla virtù, io non so cosa sia, mentre tu forse lo sapevi prima di toccarmi[36] e invece adesso sei simile a uno che non lo sa. Tuttavia voglio riflettere con te e indagare che cosa mai sia.

MENONE E in che modo cercherai, o Socrate, ciò che non sai assolutamente cosa sia? Quale tra le cose che non sai proporrai come oggetto della tua ricerca? E se poi, nel migliore dei casi, ti imbattessi in essa, in che modo capirai che questa cosa è ciò che tu non sapevi?

SOCRATE [80e] Capisco cosa vuoi dire, Menone. Vedi come svolgi un discorso eristico[37] per il quale all'uomo non è dato cercare né ciò che sa né ciò che non sa? Infatti ciò che sa

non lo cercherebbe – perché lo sa e non ha nessun bisogno di cercarlo – né cercherebbe ciò che non sa – e infatti non sa neppure cosa cercare.

MENONE [81a] Non pensi che questo discorso sia condotto bene, o Socrate?

SOCRATE No, non mi sembra.

MENONE Puoi dire come?

SOCRATE Sì: infatti ho sentito dire da uomini e donne sapienti di cose divine.

MENONE Quale ragionamento facevano?

SOCRATE Un ragionamento vero, a mio parere, e bello.

MENONE Qual è questo ragionamento e chi sono coloro che parlano?

SOCRATE A parlare sono i sacerdoti e le sacerdotesse, ai quali sta a cuore essere in grado di discutere di ciò di cui hanno il ministero; [81b] ma parla anche Pindaro e molti altri poeti, tutti quelli che sono divini. Ed ecco cosa dicono: esamina dunque se ti sembra che dicano il vero. Affermano infatti che l'anima dell'uomo è immortale, e che talora finisce – e questo lo chiamano morire – talora invece nasce di nuovo, ma non perisce mai; per questo dunque bisogna vivere il più possibile una vita pia; infatti a coloro dai quali «avrà ricevuto espiazione per l'antico dolore Persefone su in alto verso il sole nel nono anno manda ancora una volta le anime [81c] e da esse crescono re illustri uomini impetuosi per forza e potenti per sapienza; per il tempo che resta eroi senza macchia tra gli uomini sono chiamati».[38] Dunque, dal momento che l'anima è immortale e nasce più volte, ed ha contemplato tutte le cose, sia qua sia nell'Ade, non c'è niente che essa non abbia imparato; sicché non desta meraviglia il fatto che essa sia capace di ricordare, sulla virtù e sul resto, ciò che sapeva anche prima. Infatti poiché la natura [81d] tutta è congenere e l'anima ha appreso tutto quanto, nulla

impedisce che, ricordando una sola cosa – e questo gli uomini lo chiamano appunto apprendimento – uno trovi da sé anche tutto il resto, se è coraggioso e non si stanca di cercare: cercare e apprendere infatti sono in generale reminiscenza. Non bisogna dunque credere a questo ragionamento eristico:[39] esso infatti ci renderebbe pigri ed è dolce da ascoltare per gli uomini privi di nerbo, mentre l'altro [81e] rende operosi e atti alla ricerca; poiché io credo che dica il vero, voglio cercare assieme a te cosa sia la virtù.

MENONE Sì, Socrate, ma in che senso dici che non apprendiamo e che ciò che chiamiamo apprendimento è reminiscenza? Puoi insegnarmi che la cosa sta così?

SOCRATE Lo dissi anche poco fa,[40] o Menone, che sei capace di tutto, e [82a] ora mi chiedi se posso insegnarti, io che affermo che non c'è insegnamento ma reminiscenza, per farmi risultare immediatamente in contraddizione con me stesso.

MENONE No, per Zeus, o Socrate, non parlai affatto con questa intenzione, ma per abitudine; tuttavia, se in qualche modo puoi mostrarmi che la cosa sta così, mostramelo.

SOCRATE Non è facile, ma, per amor tuo, voglio metterci impegno. Via, chiamami uno di questi [82b] tuoi numerosi servitori, quello che desideri, affinché io possa mostrartelo in lui.

MENONE Certo. Vieni qua.

SOCRATE È greco e parla greco?

MENONE Perfettamente: è nato in casa.

SOCRATE Fa' attenzione se ti pare che ricordi o che impari da me.

MENONE D'accordo, farò attenzione.

SOCRATE Dimmi dunque, ragazzo, sai che un'area quadrata è fatta così?

SCHIAVO Sì.

SOCRATE È un'area [82c] quadrangolare che ha uguali tutte queste linee, che sono quattro?[41]

SCHIAVO Certo.

SOCRATE E non ha uguali anche queste linee che passano per il centro?[42]

SCHIAVO Sì.

SOCRATE E un'area di questo tipo non potrebbe essere anche maggiore e minore?

SCHIAVO Certamente.

SOCRATE Se dunque questo lato fosse di due piedi e di due piedi questo, di quanti piedi sarebbe il tutto? Rifletti in questo modo: se qui fosse stato di due piedi e qui di un piede soltanto, la superficie non sarebbe forse stata di un piede per due?

SCHIAVO [82d] Sì.

SOCRATE Ma dal momento che anche qui è di due piedi, non è forse di due volte due piedi?

SCHIAVO Lo è.

SOCRATE E dunque è di due piedi per due?

SCHIAVO Sì.

SOCRATE Quanto sono dunque questi due piedi per due? Fa' il calcolo e dimmi.

SCHIAVO Quattro, Socrate.

SOCRATE E non potrebbe esservi un'area che sia il doppio di questa ma simile, avente tutti i lati uguali, come questa?

SCHIAVO Sì.

SOCRATE E dunque di quanti piedi sarà?

SCHIAVO Di otto piedi.

SOCRATE Suvvia, prova a dirmi quanto sarà la lunghezza di ogni lato [82e] di quell'area. Il lato di questa è infatti di

due piedi: quanto sarà il lato di quell'area doppia?

SCHIAVO È evidente, o Socrate, che sarà il doppio.

SOCRATE Vedi, Menone, che a costui non sto insegnando nulla, ma che mi limito a chiedergli tutto? E ora egli pensa di sapere quale sia la lunghezza da cui risulterà un'area di otto piedi: non credi?

MENONE Sì.

SOCRATE E dunque lo sa?

MENONE No davvero.

SOCRATE Lo suppone dal lato che è il doppio dell'altro?

MENONE Sì.

SOCRATE Sta' a vedere come egli ricorda di seguito, come deve ricordare. Dimmi: tu affermi che dal lato doppio [83a] si genera l'area doppia; tale area non dico che sia lunga da questo lato e corta da quest'altro, ma che sia invece uguale da tutti i lati, come questa appunto, ma il doppio di questa, di otto piedi: ebbene guarda se a tuo parere risulterà ancora dal lato doppio.

SCHIAVO A me almeno sembra.

SOCRATE E questa linea non diventa forse il doppio di questa se aggiungiamo un'altra linea della stessa lunghezza a partire da qui?

SCHIAVO Certo.

SOCRATE Da questa linea, dunque, tu dici, risulterà l'area di otto piedi, se i quattro lati sono della stessa lunghezza?

SCHIAVO [83b] Sì.

SOCRATE Tracciamo dunque, a partire da questo, quattro lati uguali. Sarebbe questa o qualcos'altro l'area che, a tuo parere, è di otto piedi?

SCHIAVO Certo.

SOCRATE E in quest'area non ci sono forse questi quattro quadrati, ognuno dei quali è uguale a questo di quattro piedi?

SCHIAVO Sì.

SOCRATE Dunque di quanto è? Non è il quadruplo?

SCHIAVO Come no?

SOCRATE Dunque ciò che è il quadruplo è anche doppio?

SCHIAVO No, per Zeus.

SOCRATE Ma allora di quante volte è maggiore?

SCHIAVO Di quattro volte.

SOCRATE [83c] Dunque, ragazzo, dal lato doppio risulta non un'area doppia, ma quadrupla.

SCHIAVO È vero.

SOCRATE Quattro volte quattro infatti fa sedici, no?

SCHIAVO Sì.

SOCRATE Da quale lato risulta un'area di otto piedi? Da questo lato non risulta un'area quadrupla?

SCHIAVO Sì.

SOCRATE Un'area di quattro piedi non si genera da questo lato qui che è la metà di questo?

SCHIAVO Sì.

SOCRATE E sia: l'area di otto piedi non è doppia di questa e metà di quest'altra?

SCHIAVO Sì.

SOCRATE Non risulterà da un lato maggiore di questo e da un lato minore di quest'altro? o no?

SCHIAVO [83d] A me almeno sembra così.

SOCRATE Bene: perché rispondi quello che pensi. E dimmi: questo lato non era di due piedi e di quattro quest'altro?

SCHIAVO Sì.

SOCRATE Bisogna dunque che il lato dell'area di otto piedi sia maggiore di questo di due piedi, ma minore di quello di quattro.

SCHIAVO Necessariamente.

SOCRATE [83e] Prova dunque a dire quanto pensi che sia lungo.

SCHIAVO Tre piedi.

SOCRATE Se dunque è di tre piedi, dobbiamo aggiungere a questo la metà della sua lunghezza e sarà di tre piedi? Infatti questi sono due piedi, questo un piede; e a partire da qui allo stesso modo questi sono di due piedi e questo uno: e ne risulta quest'area che tu dici.

SCHIAVO Sì.

SOCRATE Se dunque è qui di tre piedi e qui di tre piedi, l'area totale non è di tre volte tre piedi?

SCHIAVO È evidente.

SOCRATE Ma tre volte tre piedi quanti piedi sono?

SCHIAVO Nove.

SOCRATE E l'area doppia di quanti piedi dovrebbe essere?

SCHIAVO Di otto piedi.

SOCRATE Quindi neppure da un lato di tre piedi deriva l'area di otto piedi.

SCHIAVO No, certo.

SOCRATE Ma da quale lato risulta? Cerca di dircelo esattamente; e [84a] se non vuoi fare il calcolo, mostra tuttavia da quale lato.

SCHIAVO Per Zeus, o Socrate, io non lo so.

SOCRATE Ti rendi conto, ancora una volta, di quanto costui sia già andato avanti sulla strada della reminiscenza? considera che prima non sapeva quale fosse il lato dell'area di otto piedi, come del resto non lo sa adesso, ma almeno allora pensava di saperlo, e rispondeva con audacia come se sapesse, e non pensava di trovarsi in difficoltà; ora invece ritiene [84b] di essere ormai in difficoltà, e poiché non sa, neppure pensa di sapere.

MENONE Quel che dici è vero.

SOCRATE E non non si trova in una condizione migliore adesso riguardo alla cosa che non sapeva?

MENONE Anche su questo sono d'accordo.

SOCRATE Avendo dunque fatto in modo che si trovasse in difficoltà e avendolo reso torpido, come fa la torpedine, gli arrecammo qualche danno?

MENONE Non mi sembra.

SOCRATE Abbiamo fatto, parrebbe, qualcosa di utile, per scoprire come stia la cosa: adesso, che non sa, potrebbe cercare volentieri, mentre allora facilmente, anche davanti a molte persone e spesso [84c], avrebbe creduto di parlare bene a proposito di una superficie doppia, dicendo che deve avere il lato di lunghezza doppia.

MENONE Così sembra.

SOCRATE Pensi dunque che egli avrebbe cercato di trovare o di imparare questa cosa che credeva di sapere e che non sapeva, prima di precipitare nel dubbio, avendo capito di non sapere, e prima di desiderare di sapere?

MENONE Non mi sembra, o Socrate.

SOCRATE Trasse dunque giovamento dall'essere intorpidito?

MENONE Mi sembra.

SOCRATE Osserva dunque partendo da questa difficoltà, cosa troverà cercando insieme a me, io non farò altro che interrogarlo, senza insegnargli nulla; [84d] osserva se mi trovi a insegnare e a dare spiegazioni a costui, e non a chiedergli le sue opinioni. Dimmi tu: non abbiamo quest'area di quattro piedi? comprendi?

SCHIAVO Sì.

SOCRATE Potremmo aggiungere a questa quest'altra area uguale?

SCHIAVO SÌ.

SOCRATE E questa terza uguale sia all'una sia all'altra di queste?

SCHIAVO Sì.

SOCRATE Non potremmo completare questo spazio nell'angolo?

SCHIAVO Certo.

SOCRATE Non risulterebbero forse queste quattro aree uguali?

SCHIAVO [84e] Sì.

SOCRATE E dunque? Questa superficie totale di quante volte è maggiore di questa?

SCHIAVO Di quattro volte.

SOCRATE Noi avevamo tuttavia bisogno di un'area doppia: o non ti ricordi?

SCHIAVO Certamente.

SOCRATE Questa linea da angolo ad angolo [85a] non taglia in due ognuna di queste aree?

SCHIAVO Sì.

SOCRATE Non ne risultano questi quattro lati uguali che contengono quest'area?

SCHIAVO Sì, risulta così.

SOCRATE Osserva dunque: quanto è grande quest'area?

SCHIAVO Non capisco.

SOCRATE Non è forse vero che, ogni linea le ha divise a metà all'interno queste quattro aree? o no?

SCHIAVO Sì.

SOCRATE Quante sono all'interno di questa superficie queste metà?

SCHIAVO Quattro.

SOCRATE E quante in quest'altra?

SCHIAVO Due.

SOCRATE Quattro che cos'è di due?

SCHIAVO Il doppio.

SOCRATE Dunque quest'area [85b] di quanti piedi è?

SCHIAVO Di otto piedi.

SOCRATE A partire da quale linea?

SCHIAVO Da questa.

SOCRATE Cioè da quella tesa da angolo ad angolo dell'area di quattro piedi?

SCHIAVO Sì.

SOCRATE I sofisti[43] chiamano questa linea diagonale:[44] cosicché, se questa linea ha il nome di diagonale, a partire dalla diagonale, come tu dici, o schiavo di Menone, risulterebbe l'area doppia.

SCHIAVO Certo, o Socrate.

SOCRATE Che ne pensi, Menone? C'è qualche opinione che costui non espresse, nelle sue risposte, come sua?

MENONE [85c] No, sono opinioni sue.

SOCRATE E tuttavia non sapeva, come dicevamo poco fa.

MENONE Quel che dici è vero.

SOCRATE Dunque queste opinioni si trovavano in lui: o no?

MENONE Sì.

SOCRATE Ma in chi non sa possono essere presenti, sulle cose che non sa, opinioni vere?

MENONE È evidente.

SOCRATE E adesso in lui queste opinioni sono emerse, come in un sogno;[45] ma se uno gli chiederà più volte queste stesse cose e in molti modi, puoi star certo che alla fine [85d] avrà di questi argomenti una conoscenza puntuale non meno di chiunque altro.

MENONE È probabile.

SOCRATE Dunque avrà una conoscenza senza che nessuno gli abbia insegnato, ma grazie a delle semplici domande, avendo recuperato lui da se stesso la conoscenza?

MENONE Sì.

SOCRATE Il recuperare da se stessi all'interno di sé una conoscenza non significa ricordarsi?

MENONE Certamente.

SOCRATE Ebbene, questa conoscenza che egli adesso possiede, l'acquisì in un certo tempo o la possedeva da sempre?

MENONE Sì.

SOCRATE Ma se la possedeva da sempre, è sempre stato anche sapiente; se invece l'acquisì in un certo momento, l'ha acquisita sicuramente non in questa vita. O forse [85e] qualcuno ha insegnato a costui la geometria? Egli infatti farà le stesse cose in tutta la geometria e in tutte quante le altre discipline. c'è dunque qualcuno che abbia insegnato a costui tutto? E infatti è certo giusto che tu lo sappia, soprattutto dal momento che è nato ed è stato allevato nella tua casa.

MENONE Ebbene, sono ben certo che non gli insegnò mai nessuno.

SOCRATE Ma ha queste opinioni oppure no?

MENONE Necessariamente, o Socrate, sembra.

SOCRATE Se dunque non le ha acquisite in questa vita, non è ormai [86a] chiaro che le aveva e le aveva apprese in un altro tempo?

MENONE È evidente.

SOCRATE E questo tempo non è appunto quello in cui non era uomo?

MENONE Sì.

SOCRATE Se dunque nel tempo in cui è e nel tempo in cui

non è un uomo avrà insite in sé opinioni vere, che, ridestate da una interrogazione, diventano conoscenze, non è forse vero che la sua anima le avrà apprese da sempre? È chiaro infatti che è o non è uomo per tutto il tempo.

MENONE È evidente.

SOCRATE [86b] Se la verità delle cose che sono l'abbiamo sempre nell'anima, non dovrebbe dunque essere immortale l'anima, per cui tu con coraggio ciò che ora ti trovi a non sapere – vale a dire ciò che non ricordi – devi accingerti a cercarlo e a ricordarlo?

MENONE Mi sembra che tu abbia ragione, Socrate, non so come.

SOCRATE Anche a me sembra così, o Menone. E in verità sugli altri punti non insisterei particolarmente a sostegno del mio ragionamento; quanto invece all'idea che noi, se fossimo convinti di dover cercare ciò che non sappiamo, potremmo essere migliori, più virili e meno pigri di quanto lo saremmo se pensassimo che ciò che non sappiamo [86c] non è possibile trovarlo e neppure bisogna cercarlo, questa idea la sosterrei energicamente, se ne fossi capace, e con le parole e coi fatti.

MENONE Anche su questo mi sembra che parli bene, o Socrate.

SOCRATE Vuoi dunque, giacché siamo d'accordo che bisogna cercare ciò che non si sa, che tentiamo insieme di ricercare cosa mai sia la virtù?

MENONE Certamente. Nondimeno, o Socrate, io per parte mia gradirei moltissimo indagare e ascoltare ciò che ti chiedevo appunto prima,[46] se dobbiamo dedicarci a questo come a una cosa che si possa insegnare [86d] oppure se la virtù sia presente negli uomini per natura o in qualche altro modo.

SOCRATE Ma se io, Menone, avessi potere non solo su di

me ma anche su di te, non indagheremmo se la virtù sia insegnabile o non sia insegnabile, prima di aver cercato che cosa essa sia: tuttavia, dato che non fai nessun tentativo di comandare a te stesso, per essere libero, e cerchi invece di comandare su di me e comandi, cederò – e difatti che dovrei fare? –. Sembra dunque che bisogna esaminare [86e] di quale natura sia una cosa che non sappiamo cosa sia; cedimi almeno una piccola parte del tuo comando e concedimi di esaminare per ipotesi se la virtù possa essere insegnata o no. Dico "per ipotesi" nel modo in cui i geometri spesso fanno le loro ricerche, quando qualcuno li interroga, per esempio a proposito di una figura, se questa figura triangolare possa essere iscritta in determinato cerchio, [87a] la risposta sarebbe: «Non so ancora se questa figura abbia questa proprietà, ma credo sia di qualche vantaggio alla questione fare un'ipotesi di tal genere: se quest'area è tale per cui, costruendo lungo la sua linea data, manca di una superficie simile a quella che sia stata costruita, il risultato è, a mio avviso, di un certo tipo, di un altro tipo se è impossibile che si verifichino queste situazioni.[47] Voglio dunque per ipotesi [87b] dirti ciò che accade riguardo all'iscrizione di quest'area nel cerchio, se sia o meno possibile». E così faremo anche noi riguardo alla virtù, dato che non sappiamo né cosa essa sia né quale sia, esaminiamo per ipotesi questa stessa cosa, se possa o meno essere insegnata, dicendo così: se la virtù è di una certa natura tra le cose che riguardano l'anima, sarebbe insegnabile o non insegnabile? Innanzi tutto, se è altra cosa o simile alla scienza, è insegnabile o no? Oppure, come dicevamo poco fa, si può ricordare – non fa nessuna differenza per noi [87c] se ci serviamo di un nome o di un altro – ma quindi è insegnabile? O è chiaro a tutti che all'uomo non si insegna nient'altro che la scienza?

MENONE A me sembra.

SOCRATE Se dunque la virtù è una scienza, è chiaro che

potrebbe essere insegnata.

MENONE Come no?

SOCRATE Ebbene, di questo punto ci siamo sbarazzati presto, del fatto cioè che se è scienza è insegnabile, altrimenti non lo è.

MENONE Certo.

SOCRATE Dopo questo punto bisogna, come sembra, esaminare se la virtù sia una scienza o diversa dalla scienza.

MENONE [87d] Anch'io credo che bisogna esaminare, dopo l'altra, questa questione.

SOCRATE Allora? Non diciamo forse che la virtù è un bene, e non resta salda per noi questa ipotesi, che la virtù è un bene?

MENONE Certamente.

SOCRATE Se c'è dunque qualche altro bene separato dalla scienza, è possibile che la virtù non sia una scienza; ma se non esiste nessun bene che la scienza non comprenda in sé, supponendo che la virtù sia una scienza, faremmo una giusta supposizione.

MENONE È così.

SOCRATE E dunque, è per la virtù che siamo buoni?

MENONE [87e] Sì.

SOCRATE Ma se siamo buoni siamo utili: infatti tutto ciò che è buono è utile. Non è vero?

MENONE Sì.

SOCRATE E dunque anche la virtù è utile?

MENONE Necessariamente, in base a ciò che abbiamo convenuto.

SOCRATE Consideriamo dunque, prendendole punto per punto, quali cose ci sono utili. La salute, noi diciamo, la forza, la bellezza e la ricchezza.[48] Sosteniamo che queste e altre cose ci sono utili. Non è vero?

MENONE [88a] Sì.

SOCRATE Tutte queste cose però affermiamo che a volte sono anche dannose. Tu dici diversamente oppure così?

MENONE No, dico così.

SOCRATE Osserva: che cosa guida ciascuna di queste cose quando sono utili e che cosa quando ci danneggiano? Non sono forse utili quando c'è un giusto impiego, e dannose quando non c'è?

MENONE Certamente.

SOCRATE Inoltre esaminiamo anche le cose che concernono l'anima. C'è qualcosa che chiami temperanza, giustizia, coraggio, capacità di apprendere, memoria, generosità e tutte le altre qualità di questo tipo?

MENONE [88b] Sì.

SOCRATE Osserva allora, tra queste cose, quelle che pensi non siano scienza, ma altra cosa dalla scienza non danneggiano a volte, mentre a volte sono utili? Ad esempio il coraggio, se il coraggio non è assennatezza, ma una sorta di ardimento: non accade forse che quando un uomo è audace senza intelletto viene danneggiato, mentre quando lo è con intelligenza ne riceve utilità?

MENONE Sì.

SOCRATE E non è lo stesso per la temperanza e per la facilità di imparare, cioè, se apprese e preparate con l'intelligenza, sono utili, mentre senza intelligenza sono dannose?

MENONE Assolutamente.

SOCRATE [88c] In sintesi, non è forse vero che tutte le azioni intraprese e perseguite dall'anima sotto la guida dell'intelligenza finiscono nella felicità, mentre sotto la guida della stoltezza, si concludono nella situazione contraria?

MENONE Così sembra.

SOCRATE Se dunque la virtù è una delle cose che si trovano nell'anima ed è inevitabile che sia utile, deve essere intelligenza: dato che appunto tutte queste cose che concernono l'anima per se stesse non sono né utili né dannose, ma, se accompagnate dall'assennatezza [88d] o dalla stoltezza diventano utili e dannose. In base a questo ragionamento dunque, poiché la virtù è utile, deve essere una sorta di assennatezza.

MENONE Mi pare.

SOCRATE Ora, anche le altre cose che dicevamo poco fa,[49] la ricchezza e cose di tal genere, a volte sono buone e a volte dannose, come per il resto dell'anima, cioè la guida dell'assennatezza rende utili le qualità dell'anima, mentre la stoltezza le rende cattive; allo stesso modo l'anima, [88e] se si serve di queste qualità e le guida correttamente, non le rende dunque utili, e non le rende invece nocive se non le usa e non le guida correttamente?

MENONE Certo.

SOCRATE E l'anima assennata le guida correttamente, mentre quella stolta in maniera sbagliata?

MENONE È così.

SOCRATE E in generale è possibile dire che nell'uomo tutte le altre cose dipendono dall'anima, mentre le cose dell'anima stessa dipendono dall'assennatezza, se [89a] devono essere buone: e in base a questo ragionamento l'utile sarebbe assennatezza; ma affermiamo che la virtù è utile?

MENONE Certo.

SOCRATE Dunque diciamo che la virtù è assennatezza o in tutto o in una parte?

MENONE Io penso che queste parole siano ben dette, o Socrate.

SOCRATE Se dunque le cose stanno così, i buoni non sarebbero tali per natura?

MENONE Non mi pare.

SOCRATE [89b] E infatti il risultato sarebbe all'incirca questo: se i buoni fossero tali per natura, tra noi ci sarebbero persone capaci di riconoscere tra i giovani i buoni per natura e noi, sulla base della loro indicazione, li prenderemmo in consegna e li custodiremmo nell'acropoli, sigillandoli molto più che l'oro, perché nessuno li guasti e, giunti alla maturità, possano essere utili alle città.

MENONE Certo è possibile.

SOCRATE E allora, dal momento che i buoni non sono buoni per natura, [89c] lo sono forse per insegnamento?

MENONE A questo punto mi sembra inevitabile: secondo l'ipotesi fatta, o Socrate, è chiaro che se la virtù è una scienza può essere insegnata.

SOCRATE Forse, per Zeus: ma non facemmo male ad accordarci su questo punto?

MENONE Eppure poco fa sembrava che fosse ben detto.

SOCRATE Ma non deve sembrare ben detto soltanto poco fa, bensì anche adesso e in futuro, se almeno qualcosa di questo ragionamento deve essere corretto.

MENONE [89d] E allora? Guardando a cosa disdegni ciò e dubiti che la virtù sia una scienza?

SOCRATE Te lo dirò, o Menone. In effetti che essa sia insegnabile, se davvero è scienza, non lo metto in dubbio, è ben detto; ma, rifletti se non ti sembra che io abbia ragione di dubitare che non sia scienza. Dimmi allora: se una qualsivoglia cosa è insegnabile, non soltanto la virtù, non è necessario che di quella cosa esistano maestri e discepoli?

MENONE Sì, lo penso.

SOCRATE [89e] E viceversa, ciò di cui non esistano né maestri né discepoli, non faremmo bene a congetturare che non sia insegnabile?

MENONE È così; ma non pensi che esistano dei maestri di virtù?

SOCRATE Certo è che nella continua ricerca di qualcuno che sia maestro di virtù, pur facendo di tutto, non riesco a trovarne. Eppure cerco insieme a molti, e soprattutto con coloro che ritengo particolarmente esperti in materia. Ma ecco, Menone, al momento opportuno ci si è venuto a sedere accanto Anito[50] qui presente: rendiamolo partecipe della ricerca. [90a] E a buon diritto lo renderemmo partecipe: perché questo Anito innanzi tutto è figlio di un padre ricco e saggio, Antemione, il quale diventò ricco non per caso o per donazione di qualcuno, come di recente Ismenia tebano, che ha preso le ricchezze di Policrate,[51] ma che la ricchezza se l'è acquistata con la sua saggezza e la sua applicazione; in secondo luogo per il resto non ha l'aria di essere un cittadino arrogante, ampolloso e insopportabile, ma un uomo disciplinato e ammodo; [90b] inoltre ha allevato ed educato bene costui, a giudizio del popolo ateniese: e difatti lo sceglie per le cariche più elevate.[52] È giusto dunque con uomini di tal fatta cercare maestri di virtù, se esistano o meno e chi siano. Suvvia, Anito, aiutaci, me e il tuo ospite[53] Menone qui presente, a cercare riguardo a questa cosa, chi potrebbero esserne maestri. Rifletti dunque così: se noi volessimo che Menone qui diventasse un buon medico, [90c] da quali maestri lo manderemmo? Non lo manderemmo forse a dei medici?

ANITO Certamente.

SOCRATE E se volessimo che diventasse un buon calzolaio, non lo manderemmo dai calzolai?

ANITO Sì.

SOCRATE E così per il resto?

ANITO Certo.

SOCRATE E così dimmi, ancora su questi argomenti: a

mandarlo dai medici, come noi affermiamo, faremmo bene, poiché vogliamo che diventi medico; ora, quando diciamo questo, [90d] non vogliamo dunque dire che saremmo saggi a mandarlo da costoro, persone che esercitano quest'arte piuttosto che mandarli da coloro non lo fanno, e da persone che si fanno pagare per questo, dichiarandosi maestri di chi voglia andare e imparare? Non è avendo ben presente tutto questo che faremmo bene a mandarlo?

ANITO Sì.

SOCRATE Dunque è lo stesso anche riguardo alla flautistica e [90e] alle altre arti? È una grande follia, se si desidera fare di qualcuno un flautista, non volerlo mandare da coloro che promettono di insegnare la tecnica e che si fanno pagare, e dare invece fastidio ad altri, cercando di imparare da persone che non pretendono di essere maestri e neppure hanno alcun allievo di questa disciplina che, nelle nostre pretese, da loro deve apprendere colui che mandiamo. Non ti sembra una grande sconsideratezza?

ANITO Sì, per Zeus, e inoltre anche ignoranza!

SOCRATE Dici bene. Ora dunque puoi decidere [91a] con me riguardo al nostro ospite Menone. Costui infatti, o Anito, da tempo mi dice che desidera questa sapienza e virtù, grazie alle quali gli uomini governano bene le case e le città, si prendono cura dei loro genitori, sanno accogliere e congedare cittadini e stranieri in modo degno di un uomo perbene. Perché apprenda[54] questa virtù dunque [91b] esamina da chi faremmo bene a mandarlo. Non è chiaro, in base al ragionamento che abbiamo fatto poco fa, che dovremmo mandarlo da coloro che pretendono di essere maestri di virtù e si proclamano maestri comuni dei Greci, per chiunque voglia imparare, avendo per questo stabilito un compenso e facendosi pagare?

ANITO E chi sono costoro di cui parli, o Socrate?

SOCRATE Sicuramente anche tu sai che essi sono coloro che la gente chiama sofisti.

ANITO [91c] Per Eracle, non dire parole di cattivo augurio, Socrate! Nessuno, né tra i miei familiari né tra i miei amici, né cittadino né straniero, incorra in tal follia da andare a farsi rovinare da costoro, dato che essi sono un'evidente rovina e sciagura per coloro che li frequentano.

SOCRATE Come dici, Anito? Questi soltanto, tra coloro che pretendono di saper in qualche modo rendere servigi, si distinguono tanto dagli altri che non soltanto non sono utili, come gli altri, in ciò che venga loro affidato, ma anzi, al contrario, ne provocano la rovina? [91d] E per questo ritengono giusto esigere apertamente denaro? Ebbene, io non posso crederti. So infatti che un uomo solo, Protagora,[55] ha guadagnato da questa sapienza più denaro di Fidia,[56] che pure era l'autore di opere così splendidamente belle, e di altri dieci scultori. È davvero una mostruosità quello che tu dici, se da una parte coloro che lavorano scarpe vecchie e rammendano vecchi mantelli non potessero passare inosservati trenta giorni [91e] restituendo i mantelli e le scarpe più malridotti di quando li avevano ricevuti, mentre se facessero cose simili, morirebbero immediatamente di fame, e invece Protagora avrebbe guastato, restando inosservato in tutta quanta la Grecia, coloro che lo frequentavano, congedandoli più miseri di quando li aveva ricevuti, per più di quarant'anni – credo infatti che egli sia morto più o meno a settant'anni, trascorrendo quarant'anni nell'esercizio della sua arte – e in tutto questo tempo, ancora fino a oggi, non ha mai smesso di essere stimato, e non solo Protagora, ma anche [92a] moltissimi altri, alcuni nati prima di lui, altri che vivono ancora. Diciamo allora, in base al tuo discorso, che essi ben sapendo ingannano e rovinano i giovani,[57] oppure essi stessi non se ne avvedono? E in questo modo dobbiamo pensare che siano pazzi costoro, che alcuni dicono essere i più saggi

degli uomini?

ANITO Sono ben lungi dall'essere pazzi, o Socrate, ma molto più pazzi sono quei giovani che danno loro denaro, ma ancora [92b] di più le persone che li affidano a loro, i parenti, ma più di tutti le città, che permettono loro di entrare e non li cacciano, stranieri o cittadini, se tentano di fare un mestiere del genere.

SOCRATE Qualche sofista ti ha fatto un torto, Anito, o perché sei così ostile nei loro confronti?

ANITO Per Zeus, io non ho mai frequentato nessuno di loro né permetterò di farlo a nessuno dei miei.

SOCRATE Allora sei assolutamente inesperto di questi uomini?

ANITO E voglia il cielo che io sia così!

SOCRATE [92c] Come potresti dunque, o divino, sapere di questa cosa, se ha in sé qualcosa di buono o di cattivo, se ne sei completamente inesperto?

ANITO Facile! Costoro infatti io so chi sono, che io abbia o non abbia esperienza di loro.

SOCRATE Forse sei un indovino, o Anito; poiché mi chiederei meravigliato, da ciò che tu stesso dici, come tu possa sapere di loro altrimenti. Ma infatti non cerchiamo chi siano questi che, [92d] se li frequentasse, potrebbero guastare Menone – e costoro, se lo desideri, siano pure i sofisti – ma dicci invece gli altri e rendi un servigio a questo amico di famiglia, dicendogli da chi andare in questa città tanto grande per diventare famoso nella virtù che ti ho esposto or ora.

ANITO Perché non glielo hai detto tu?

SOCRATE Ebbene, io gli indicai coloro che credevo maestri di queste cose, ma si dà il caso che io dica sciocchezze, come tu affermi, e forse hai ragione. [92e] Allora di' tu, per parte tua, da quali Ateniesi deve andare: fa' il

nome di chi vuoi.

ANITO Perché deve sentire il nome di un solo uomo? Infatti con chiunque si imbatta tra gli Ateniesi galantuomini non ce n'è nessuno che non lo renderà migliore di quanto potrebbero i sofisti, se vuole prestare ascolto.

SOCRATE Ora, questi galantuomini diventarono tali per caso, senza aver imparato assolutamente da nessuno, ed essendo, nonostante questo, in grado di insegnare agli altri queste cose che essi stessi non [93a] impararono?

ANITO Essi, io penso, hanno imparato dai predecessori, che erano dei galantuomini: o forse non pensi che in questa città ci siano stati molti uomini perbene?

SOCRATE Io per parte mio credo, o Anito, che qui ci siano buoni politici e ce ne sono stati in passato non meno che nel presente. Ma sono forse stati anche buoni maestri della loro virtù? Questo è infatti il problema intorno al quale si sta svolgendo il nostro discorso: noi stiamo esaminando non se qui vi siano o non vi siano uomini virtuosi e neppure se siano esistiti [93b] in passato, ma se la virtù possa essere insegnata. Nel fare questa ricerca indaghiamo se gli uomini virtuosi, sia tra quelli di adesso sia tra quelli del passato, conoscevano questa virtù della quale essi stessi erano dotati e se sapevano trasmetterla ad altri, oppure se questa virtù non possa essere trasmessa ad un uomo né essere ricevuta da altri: proprio questo è ciò che da tempo ricerchiamo io e Menone. Sulla base del tuo discorso rifletti dunque così: Temistocle[58] non diresti che sia stato [93c] un uomo virtuoso?

ANITO Sì, e tra tutti in modo particolare.

SOCRATE E quindi anche un buon maestro, se mai qualcun altro fu maestro della propria virtù?

ANITO Penso di sì, se l'avesse voluto almeno.

SOCRATE Ma, pensi, non avrebbe voluto che qualche altro diventasse galantuomo, e soprattutto suo figlio? oppure pensi

che fosse invidioso di lui e che deliberatamente non gli trasmettesse [93d] la virtù della quale egli stesso era dotato? Non hai sentito dire che Temistocle insegnò al figlio Cleofanto ad essere un buon cavaliere? Ad esempio rimaneva dritto e fermo sul cavallo e stando dritto lanciava giavellotti ed eseguiva molti altri movimenti straordinari che il padre gli aveva insegnato e nei quali lo aveva reso abile, tutti quegli esercizi che dipendevano da abili maestri. o non hai sentito fare dai vecchi questi racconti?

ANITO L'ho sentito.

SOCRATE Non si può dunque considerare cattiva la natura di suo figlio.

ANITO [93e] Forse no.

SOCRATE E perché dunque questo? Hai mai sentito dire da qualcuno, giovane o vecchio, che cleofanto figlio di Temistocle divenne uomo virtuoso e saggio nelle cose in cui lo era il padre?

ANITO No davvero.

SOCRATE E allora pensiamo che egli volesse educare suo figlio in queste cose, mentre nella saggezza, della quale egli stesso era dotato, non volesse renderlo migliore dei suoi vicini, se davvero la virtù era insegnabile?

ANITO Forse no, per Zeus.

SOCRATE Costui dunque, a tuo giudizio, è un maestro di virtù tale che, per tua stessa ammissione, rientra nel novero dei migliori del passato. Ma esaminiamo ora un altro, [94a] Aristide[59] figlio di Lisimaco: o non sei d'accordo che egli sia stato un virtuoso?

ANITO Sì, senza dubbio.

SOCRATE E anche lui, non educò suo figlio Lisimaco,[60] in tutto ciò che richiede dei maestri, nella maniera più splendida tra gli Ateniesi, e tuttavia pensi che lo abbia reso più virtuoso di chiunque altro? Infatti in qualche modo lo hai anche

frequentato e vedi quale uomo egli sia. Ma se vuoi, [94b] Pericle,[61] uomo così straordinariamente saggio, sai che allevò due figli, Paralo e Santippo?

ANITO Sì.

SOCRATE Ebbene, a costoro, come sai anche tu, insegnò a cavalcare e non erano inferiori a nessuno degli Ateniesi, li educò nella musica, nella lotta e nelle altre discipline che richiedono tecnica, e non erano inferiori a nessuno: forse che non voleva farne degli uomini virtuosi? Lo voleva, io penso, ma temo che questo non possa essere insegnato. E perché tu non pensi che pochi e i più mediocri tra gli Ateniesi non siano stati capaci in questo [94c] ambito, considera che Tucidide,[62] anche lui, allevò due figli, Melesia e Stefano, e li educò bene nelle altre discipline, e nella lotta furono i migliori tra gli Ateniesi – uno infatti lo affidò a Xantia, mentre l'altro a Eudoro:[63] questi godevano della fama di migliori lottatori di quel tempo – o non ricordi?

ANITO Sì, l'ho sentito dire.

SOCRATE Ebbene, non è dunque chiaro che costui non avrebbe insegnato ai suoi figli ciò il cui insegnamento [94d] comportasse delle spese, e d'altra parte non avrebbe non insegnato ciò che, senza richiedere spese, li avrebbe resi virtuosi, qualora la virtù fosse stata insegnabile? Forse Tucidide era un uomo dappoco e non aveva moltissimi amici tra gli Ateniesi e tra gli alleati? Apparteneva a una grande famiglia e deteneva un grande potere nella città e tra gli altri Greci, al punto che, se la virtù fosse stata insegnabile, avrebbe trovato chi avrebbe reso i suoi figli virtuosi, o tra la gente del posto o tra gli stranieri, [94e] nel caso che lui stesso non avesse tempo per via delle sue cure politiche. Ma infatti, o Anito, amico mio, temo che la virtù non sia insegnabile.

ANITO O Socrate, mi sembra che tu abbia una certa facilità a parlar male della gente. Quindi io ti consiglierei, se vuoi prestarmi fede, di stare attento: forse anche in un'altra

città è facile fare del male o del bene alla gente, ma in questa è addirittura [95a] facilissimo e penso che lo sappia anche tu.

SOCRATE Menone, ho l'impressione che Anito sia adirato e non me ne meraviglio: per prima cosa pensa che io stia parlando male di costoro, poi ritiene di essere anche lui uno di essi. Ma se mai saprà cosa vuol dire parlar male, smetterà la sua irritazione; ora però lo ignora. Dimmi, non ci sono anche tra voi dei galantuomini?

MENONE Certamente.

SOCRATE [95b] Ebbene? Vogliono essi offrirsi come maestri per i giovani, e sono d'accordo di essere dei maestri e che la virtù può essere insegnata?

MENONE No, per Zeus, o Socrate, ma a volte potresti sentirli dire che la virtù è insegnabile, a volte invece che non lo è.

SOCRATE Potremmo allora affermare che sono maestri di questa cosa persone che non sono neppure d'accordo tra loro su questo stesso punto?

MENONE Non mi sembra, Socrate.

SOCRATE E allora? Questi sofisti, che sono appunto i soli a professarlo, ti sembra che siano maestri di virtù?

MENONE [95c] Di Gorgia, o Socrate, amo soprattutto questo, che non potresti mai sentirgli fare tale promessa, e anzi ride addirittura degli altri quando li sente fare promesse: egli ritiene di dover solo rendere terribilmente abili nel parlare.

SOCRATE Dunque neppure tu pensi che i sofisti siano dei maestri?

MENONE Non so dire, o Socrate. Anche a me infatti capita appunto ciò che capita alla maggior parte delle persone: a volte mi sembra di sì a volte di no.

SOCRATE Sai che non solo tu ma anche gli altri politici

pensano ora che la virtù sia insegnabile ora che non lo sia, [95d] ma sai che anche il poeta Teognide[64] diceva queste stesse cose?

MENONE In quali versi?

SOCRATE Nelle elegie, dove dice: «e accanto a loro bevi e mangia, e con loro siedi, e cerca di essere gradito a coloro che hanno grande potere perché dai nobili imparerai nobili cose; ma se coi malvagi [95e] ti mescoli, perderai anche il senno che hai».[65] Noti che sugli stessi punti cade in contraddizione con se stesso?

MENONE È evidente, certo.

SOCRATE E in altre, passando poco oltre, «se il pensiero fosse costruito», dice, «e si potesse introdurre nell'uomo» dice all'incirca che «raccoglierebbero molti e grandi compensi» coloro che sono capaci di farlo, e «mai da un padre virtuoso nascerebbe figlio cattivo,[66] [96a] se obbedisce a saggi consigli. Ma con gli insegnamenti non farai mai del cattivo un uomo virtuoso». Noti che egli cade di nuovo sugli stessi argomenti in contraddizione con se stesso?

MENONE È evidente.

SOCRATE Puoi dunque citare qualche altra cosa della quale, coloro che vanno dicendo di esserne maestri, non solo per comune ammissione non ne sono maestri per gli altri, ma neppure ne hanno loro stessi conoscenza, anzi sono inetti [96b] proprio nella disciplina di cui dicono di essere maestri, mentre coloro che sono considerati galantuomini dicono a volte che può essere insegnata e a volte che non può esserlo? Persone così confuse su qualsivoglia argomento puoi dire che sono propriamente maestri?

MENONE Per Zeus, no.

SOCRATE Se dunque né i sofisti né gli stessi galantuomini sono maestri di questa cosa, non è evidente che non potrebbero esserlo altri?

MENONE Non mi pare.

SOCRATE [96c] E se non ci sono maestri non ci sono neppure discepoli?

MENONE Mi sembra che le cose stiano come dici.

SOCRATE Non abbiamo convenuto che una cosa della quale non esistono né maestri né discepoli non può essere insegnata?

MENONE Abbiamo convenuto così.

SOCRATE Ma non compaiono da nessuna parte maestri di virtù?

MENONE È così.

SOCRATE Se la virtù non ha maestri, non ha neppure discepoli?

MENONE Sembra così.

SOCRATE Dunque la virtù non sarebbe insegnabile?

MENONE [96d] Sembra di no, se davvero abbiamo fatto un'analisi giusta. Cosicché, o Socrate, mi chiedo anche meravigliato se mai esistano galantuomini o, se esistono dei virtuosi, quale sia la natura della genesi del divenire virtuosi.

SOCRATE C'è il rischio, o Menone, che tu ed io siamo degli incapaci e che Gorgia non abbia educato sufficientemente te, e Prodico me.[67] Bisogna dunque soprattutto rivolgere la mente a noi stessi e cercare qualcuno che ci renderà in qualche modo [96e] migliori; dico questo dopo aver rivolto lo sguardo alla ricerca che abbiamo fatto poco fa, in che modo ridicolo ci è sfuggito che non vengono compiute correttamente e bene soltanto sotto la guida della scienza le azioni umane, e perciò forse non riusciamo a sapere in che modo si formino gli uomini virtuosi.

MENONE Che vuoi dire con questo, o Socrate?

SOCRATE Ecco: che gli uomini onesti debbano essere utili, [97a] e abbiamo ammesso[68] a ragione che non potrebbe

essere altrimenti: o no?

MENONE Sì.

SOCRATE E che saranno utili, se dirigeranno correttamente i nostri affari, abbiamo giustamente ammesso anche questo?

MENONE Sì.

SOCRATE Ma la nostra ammissione per la quale non è possibile guidare rettamente i nostri affari se manca la ragione, pare non sia stata corretta.

MENONE Come dici?

SOCRATE Te lo dirò. Se un tale, conoscendo la strada per Larisa[69] o per qualsiasi altro luogo tu voglia, vi si recasse e vi conducesse altre persone, non li guiderebbe forse correttamente e bene?

MENONE Certo.

SOCRATE [97b] Bene, e se uno ha una giusta opinione di quale sia la strada, senza esserci mai stato e senza neppure conoscerla, non li guiderebbe anche costui correttamente?

MENONE Indubbiamente.

SOCRATE E finché ha una giusta opinione su ciò su cui l'altro ha conoscenza, se pensa la verità, pur non conoscendola, non sarà affatto una guida peggiore di chi ne ha intelligenza.

MENONE No, per nulla.

SOCRATE Un'opinione vera non è affatto una guida peggiore dell'intelligenza per quel che concerne la correttezza delle azioni: e questo è ciò che poco fa tralasciammo, nella nostra indagine sulla virtù, vale a dire di quale natura essa sia, quando dicevamo [97c] che l'intelligenza soltanto guida il giusto agire; e invece c'era da considerare anche l'opinione vera.

MENONE Almeno sembra.

SOCRATE E una retta opinione non è per nulla meno utile della scienza.

MENONE Con questa differenza, Socrate: chi ha la scienza riesce sempre, chi ha la giusta opinione a volte riesce e a volte no.

SOCRATE Come dici? Colui che ha sempre una giusta opinione non sempre riesce, fin tanto che abbia giuste opinioni?

MENONE Mi sembra inevitabile: perciò, Socrate, mi meraviglio, stando [97d] così la cosa, che la scienza sia molto più apprezzata della giusta opinione e mi chiedo perché siano distinte l'una dall'altra.

SOCRATE Sai dunque il perché del tuo stupore, o devo dirtelo io?

MENONE Certo, dimmelo.

SOCRATE Perché non hai prestato attenzione alle statue di Dedalo;[70] ma forse neppure ci sono da voi.

MENONE A che proposito mi fai questo discorso?

SOCRATE Perché queste statue, se non sono legate, prendono la fuga e se la svignano, se invece sono legate, restano ferme.

MENONE [97e] E allora?

SOCRATE Possedere una delle statue di Dedalo che sia slegata non è di grande valore, è come possedere uno schiavo che fugge – infatti non se ne sta fermo –; se invece è legata vale molto: perché queste opere sono molto belle. A proposito di cosa sto dicendo questo? A proposito delle opinioni vere. Infatti anche le opinioni vere per tutto il tempo in cui restano salde sono un bel tesoro e realizzano [98a] ogni bene. Ma esse non vogliono rimanere salde per molto tempo, ma fuggono dall'anima dell'uomo, per cui non hanno grande valore, fin tanto che non siano legate con un ragionamento sulla causa. Questo, Menone, amico mio, è reminiscenza,

come abbiamo ammesso prima nei nostri discorsi. Quando siano legate, diventano dapprima scienza e poi stabili: ed è per questo che la scienza è più ap-prezzata di una giusta opinione, e la differenza tra scienza e giusta opinione sta nella connessione.

MENONE Per Zeus, Socrate, sembra così.

SOCRATE [98b] Eppure anch'io parlo come uno che non sa, ma che congettura; ma che la giusta opinione e la scienza siano qualcosa di diverso non mi sembra proprio di affermarlo per congettura, al contrario, se c'è qualche altra cosa che potrei dire di sapere – ma sarebbero poche le cose da dire –, una sola, cioè questa, metterei tra le cose che so.

MENONE Ed è giusto ciò che dici, o Socrate.

SOCRATE E allora? Non è giusto affermare che l'opinione vera, quando dirige l'operato di ogni azione, non porta a termine nulla peggio della scienza?

MENONE Anche su questo mi sembra che tu dici il vero.

SOCRATE [98c] Una giusta opinione non sarà dunque né peggiore né meno utile della scienza, per quello che concerne le azioni, né lo sarà un uomo che ha una giusta opinione rispetto a colui che ha la scienza.

MENONE È così.

SOCRATE Eppure abbiamo ammesso che l'uomo virtuoso è utile.

MENONE Sì.

SOCRATE Dato dunque che non solo per la scienza gli uomini sono virtuosi e utili per le città, se davvero ve ne sono, ma anche per la giusta opinione, nessuna di queste due cose gli uomini hanno per natura, [98d] né la scienza né la giusta opinione non acquisite – oppure ti sembra che o l'una o l'altra essi l'abbiano per natura?

MENONE No, non lo penso.

SOCRATE Dunque, dal momento che non l'hanno per natura, neppure i virtuosi sono tali per natura.

MENONE No, certo.

SOCRATE E dal momento che non lo sono per natura, noi passammo poi ad esaminare se la virtù fosse insegnabile.

MENONE Sì.

SOCRATE E non sembrò insegnabile, se la virtù è intelligenza?

MENONE Sì.

SOCRATE E non risultò che, se fosse insegnabile, sarebbe intelligenza?

MENONE Certamente.

SOCRATE [98e] E che, se esistessero dei maestri, sarebbe insegnabile, mentre se non ne esistono non è insegnabile?

MENONE È così.

MENONE Ma in realtà non abbiamo ammesso che non esistono maestri di essa?

MENONE È così.

SOCRATE Abbiamo ammesso che non è insegnabile né è intelligenza.

MENONE Certo.

SOCRATE Ma ammettiamo che essa sia un bene?

MENONE Sì.

SOCRATE Utile e buono è ciò che guida rettamente?

MENONE Certo.

SOCRATE [99a] A guidare rettamente sono solo queste due cose, la vera opinione e la scienza, e l'uomo che le possiede guida rettamente (le cose che avvengono per un caso non avvengono infatti sotto una guida umana), mentre le cose delle quali l'uomo è guida verso ciò che è giusto sono due, l'opinione vera e la scienza.

MENONE Mi sembra così.

SOCRATE Dal momento che non è insegnabile, la virtù non è più neppure scienza?

MENONE Apparentemente no.

SOCRATE [99b] Dunque di queste due cose che sono buone e utili una è andata, e la scienza non potrebbe essere una guida nell'azione politica.

MENONE Non mi pare.

SOCRATE Non è dunque per sapienza né perché erano sapienti, che tali uomini guidarono le città, i Temistocle e coloro di cui parlava poco fa Anito qui; ed è anche per questo che non furono capaci di rendere altri così come erano loro stessi, perché essi non erano tali per via della scienza.

MENONE Sembra così come dici, o Socrate.

SOCRATE Se dunque non per scienza, resta per una buona opinione; [99c] ed è ricorrendo a questa che gli uomini di stato governano bene le città, non differendo in nulla, per quel che concerne la saggezza, dai vaticinatori e dagli indovini: e infatti costoro, quando sono invasati, dicono spesso la verità, ma non sanno nulla di ciò che dicono.

MENONE È possibile che sia così.

SOCRATE Dunque, o Menone, è giusto chiamare divini questi uomini che, pur non avendo intelligenza, concludono felicemente molte e grandi imprese con l'azione e con la parola?

MENONE Certo.

SOCRATE Potremmo giustamente chiamare divini coloro che poco fa dicevamo [99d] vaticinatori e vati e tutti quanti i poeti; e non meno di costoro potremmo dire che sono divini i politici, e che sono invasati, quando sono ispirati e posseduti dal dio, allorché hanno successo nel dire molte grandi cose, senza sapere nulla di ciò che dicono.

MENONE Certo.

SOCRATE Anche le donne indubbiamente, Menone, chiamano divini gli uomini buoni; e i Lacedemonii, ogni volta che lodano qualcuno come uomo buono: «Costui è un uomo divino», dicono.

MENONE [99e] E pare che abbiano ragione, o Socrate. Ma forse Anito qui presente è irritato con te per le tue parole.

SOCRATE Non me ne importa niente. Con lui, o Menone, discuteremo un'altra volta; ma se noi ora, in tutto questo ragionamento, abbiamo condotto una buona ricerca e abbiamo parlato bene, la virtù non sarebbe né una dote naturale né acquisibile con l'insegnamento, ma in coloro nei quali è presente sopravviene per destino divino, senza intelletto, [100a] a meno che tra gli uomini di stato non ci sia qualcuno tale da saper rendere buon politico anche un altro. Se esistesse, si potrebbe più o meno affermare di lui che tra i vivi è come Omero disse che era Tiresia tra i morti, quando di lui diceva che egli soltanto nell'Ade ha respiro, mentre gli altri si muovono come ombre.[71] E allo stesso modo anche qui, in rapporto alla virtù, tale uomo sarebbe come tra ombre una creatura reale.

MENONE [100b] Mi sembra che il tuo discorso sia eccellente, o Socrate.

SOCRATE Ebbene, da questo ragionamento, o Menone, la virtù ci appare presente per sorte divina in coloro nei quali sia presente; ma lo sapremo con certezza allora, quando, prima di cercare in che modo la virtù sia presente negli uomini, ci accingeremo a cercare la cosa in se stessa: che cosa mai sia la virtù. Ma adesso è tempo che io vada, tu però persuadi anche il tuo ospite, il qui presente Anito, di queste stesse cose delle quali tu appunto sei persuaso, affinché [100c] sia più calmo: se riuscirai a convincerlo, può essere che a tua volta renda un servigio agli Ateniesi.

1. Menone di Larisa in Tessaglia fu con i Diecimila che combatterono al fianco di Ciro il Giovane (cfr. Senofonte, *Anabasis* II 6, 21-29) a Cunassa. Senofonte usa su di lui toni sprezzanti, definendolo avido di denaro e di onori, spergiuro e sleale. Condannato a morte da Artaserse II, fu mutilato e morì tra atroci sofferenze (cfr. *Anabasi* II 6, 29). Conobbe Gorgia durante un soggiorno di questi in Tessaglia e di lui divenne amico e discepolo.

2. Cfr. Platone, *Protagoras* 323c, dove in particolare si fa riferimento alla virtù politica.

3. Sulla abilità dei Tessali nel cavalcare vd. Erodoto, VII 196; Senofonte, *Historia Graeca* VI 1, 11; Platone, *Leges* 625d; *Hippias maior* 284a.

4. Della ricchezza dei Tessali si ha notizia anche da Isocrate, *De pace* 117; *Antidosis* 155. Nel *Critone* (53d) Platone accenna invece alla dissolutezza e alla sregolatezza che regnano in Tessaglia.

5. Aristippo di Larisa. Apparteneva alla nobile famiglia degli Alevadi che parteggiò per Serse durante la guerra persiana (Erodoto, VII 6 e 172). Senofonte *(Anabasis* 11, 10) scrive che fu amico di Ciro il Giovane e a lui legato da rapporti di ospitalità.

6. Il retore Gorgia nasce a Leontini intorno al 480 a.C. e muore in Tessaglia intorno al 375. Nel 427 viene inviato come ambasciatore dalla sua città ad Atene per chiedere aiuti contro i Siracusani. Di Gorgia sono conservati *L'encomio di Elena* e *La difesa di Palamede,* che illustrano le caratteristiche dello stile del retore e le cosiddette "figure gorgiane".

7. Cfr. Platone, *Gorgias* 447c.

8. Ad Atene.

9. In Tessaglia.

10. Gorgia si trovava sicuramente ad Atene nel 427 a.C. come ambasciatore della sua città.

11. Cfr. Tucidide, VI 9,2; Platone, *Protagoras* 318e-319a.

12. Sul principio del trattamento diversificato da riservare agli amici e ai nemici cfr. per es. Omero, *Odyssea* VI 184-85; Solone, fr. 1, 5-6 Gentili-Prato; Teognide, 337-38; 561-62; 871-72, 1032-33, 1089-90, 1107-108 (= 1318 a-b); Lisia, IX 20; Senofonte, *Memorabilia* II1, 19; II 6, 35; III 9, 8; IV 5, 10; *Anabasis* I 9, 1; *Cyropaedia* VIII7, 28; *Hiero* 11, 15; Platone, *Respublica* 1332a sgg.; *Hippias maior* 304b. Sul tema cfr. M. W. Blundell, *Helping Friends and Harming Enemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics,* Cambridge 1989; L. G. Mitchell, *Friends and Enemies in Athenian Politics. I. New for Old: Friendship Networks in Athenian Politics,* in «Greece and Rome» 43,1996, pp. 11 sgg.; P. J. Rhodes, *Friends and Enemies in Athenian Politics. II. Personal Enmity and Political Opposition in Athens,* ivi, pp. 21 sgg.

13. Cfr. Platone, *Respublica* 1353b.

14. Il termine οὐσία ha qui l'accezione di 'essenza', 'sostanza' ed è impiegato con la stessa valenza nel *Fedone* (65d; 78d; 92d), dove si identifica con il concetto platonico di idea, e nell'*Eutifrone* (6d; 11a).

15. Cfr. 71e.

16. Cfr. Platone, *Gorgias* 452d; 466b; 483d.

17. Questa virtù non è compresa nella lista delle virtù che Platone indica nel *Protagora* (330b; 349b; cfr. *Euthydemus* 279b-c; *Phaedo* 69c).

18. Cfr. 73e.

19. Esponenti della scuola di Megara. L'eristica è un procedimento che aiuta a confutare i discorsi degli avversari. Cfr., Platone, *Euthydemus* 272b; *Respublica* 454a; *Phaedo* 91a; *Gorgias* 457c.

20. Prodico di Ceo, sofista contemporaneo di Socrate, nato probabilmente nel 465 e morto nel 400 a.C., scrisse le Ὧραι *(Ore* o *Stagioni)* e un'opera Περὶ φύσεως *(Sulla natura).* Viaggiò in molte città greche come ambasciatore e fu spesso ad Atene, dove offriva ai giovani che seguivano il suo insegnamento la possibilità di optare tra lezioni da un dracma e lezioni da cinquanta dracme. Le sue ricerche, tra le altre cose, vertevano sulla definizione dei sinonimi. Cfr. Platone, *Hippias maior* 282c.

21. Si intende la geometria piana e la geometria solida (stereometria).

22. La definizione è di Platone, criticata da Aristotele nei *Topici* 141b sgg. (cfr. *Metaphysica* 1090b; 1028b).

23. Empedocle di Agrigento (492-432 a.C. ca.) fu oratore e taumaturgo. Subì probabilmente l'influsso della filosofia pitagorica (Diogene Laerzio, VIII 55). Sono conservati versi di un suo poema *Sulla natura.* Viene ricordato come maestro di Gorgia da Diogene Laerzio (VIII 58), Olimpiodoro *(In Platonis Gorgiam* 6, 17), e dal lessico *Suida s.v.* Γοργίας.

24. Queste parole furono rivolte da Pindaro a Ierone di Siracusa (fr. 105a, 1 Maehler).

25. Non è sicuro che questa definizione del colore sia empedoclea.

26. Allusione ironica allo stile di Gorgia, non certo preciso quale è invece la definizione che della figura si dà in geometria.

27. I Misteri sono quelli eleusinii. Sorti in origine come culto agricolo nella città di Eleusi, passano sotto il controllo di Atene, probabilmente già alla fine del VII secolo a.C. Erano esclusi dalla partecipazione ai Misteri gli assassini e, per lo meno nella fase più antica, gli stranieri. I μύσται ('iniziati') passavano attraverso tre gradi di iniziazione: dalla iniziazione di grado minore (μύησις), al rito preliminare (τελετή), fino al rito supremo (ἐποπτεία). L'iniziazione alla quale Socrate chiama Menone è ovviamente quella scientifica.

28. Si ignora l'identità dell'autore di questi versi. Potrebbe trattarsi di Simonide di Ceo (556-468), il quale fu alla corte di Ipparco, ad Atene e, dopo la cacciata di Ippia (510 a.C.), in Tessaglia, prima a Farsalo, ospitato dai nobili Scopadi, poi a Larisa, alla corte degli Alevadi. Simonide è citato da Platone nel *Protagora* (316d;

339a sgg.). Si tratta tuttavia di una ipotesi.

29. Cfr. 77b.

30. I legami di Menone con la corte persiana passano attraverso un antenato (da qui l'uso dell'espressione παρτικὸς ξένος) che, seguendo una tendenza attribuita ai Tessali, parteggiò per la Persia al tempo della guerra contro i Greci.

31. Cfr. 74a e 78d.

32. Cfr. 77a.

33. Cfr. Platone, *Hippias maior* 301b-c.

34. Cfr. 75b sgg.

35. Cfr. Platone, *Apologia Socratis* 37d-e.

36. Continua l'immagine della torpedine che fa intorpidire chi la tocca.

37. Cfr. la nota 19.

38. Pindaro, fr. 133 Maehler.

39. Cfr. la nota 19.

40. Cfr. 80b.

41. Socrate traccia un quadrato avente un lato di due piedi. Passa poi a disegnare le linee che, partendo dal punto centrale di ciascun lato, dividono il quadrato in quattro quadrati uguali. Prolungando poi di altri due piedi i lati del quadrato iniziale, disegna un quadrato maggiore, avente un lato di quattro piedi e un lato di otto piedi.

42. Non si tratta delle diagonali bensì delle linee tra loro perpendicolari che dividono in quattro aree uguali il quadrato.

43. Il termine σοφισταί sta qui a indicare coloro che si intendono di un particolare argomento e conserva quindi il suo significato primario.

44. Il termine διάμετρος sta a indicare sia il diametro sia la diagonale.

45. Cfr. Platone, *Respublica* 476d.

46. Cfr. 70a.

47. L'interpretazione del passo è controversa. Il problema concerne l'iscrizione in un cerchio di un'area data, in forma di triangolo. L'iscrizione è possibile se, prolungando un lato dell'area data fino a ottenere un'area simile all'area data, si arriva a tracciare il diametro del cerchio in cui iscrivere l'area data in forma di triangolo. Presa ad esempio un'area ABCD e disegnando sul lato AB un'area simile BEFC, si ottiene il diametro AE del cerchio. Il triangolo AGC sarà appunto l'area data in forma di triangolo. Cfr. G. Cambiano, *Dialoghi filosofici di Platone,* Torino 1991.

48. Cfr. Platone, *Euthydemus* 279a; *Gorgias* 451e; *Leges* 631 sgg.

49. Cfr. 87e.

50. Anito era figlio di Antemione ed era un cuoiaio (il che spiega il riferimento al mestiere di calzolaio in 90c; cfr. *Apologia Socratis* 29-30). Partecipò alla vita politica ateniese seguendo la linea moderata di Teramene. Fu stratego nel 409 a.C. (Aristotele, *Respublica Atheniensium* 27; Diogene Laerzio, XIII 64) e fallì nel

tentativo di riconquistare Pilo agli Spartani. Nel 404 occupò con Trasibulo il Pireo e partecipò alla battaglia di Munichia. Fu uno dei restauratori della democrazia dopo la sconfitta di Crizia e dei Trenta Tiranni. Nel 399 a.C. fu, con Meleto e Licone uno degli accusatori di Socrate. Le notizie sulla sua morte sono forse un'invenzione posteriore (Diodoro Siculo, XIV 37; Plutarco, *De invidia et odio* 6; Diogene Laerzio, II 43).

51. Policrate fu tiranno di Samo dal 535 al 522 a.C. Fece di Samo una grande potenza navale. Ospitò nella sua corte personaggi dell'arte e della cultura, come Teodoro e Anacreonte, Ibico. Nel 522 il satrapo persiano di Lidia, Orete, lo attira a Magnesia sul Meandrio, in Asia Minore, fingendo di volerlo coinvolgere in una congiura contro Dario, ma lo fa catturare e crocifiggere. Cfr. Erodoto, III 39-56; 120-25; Tucidide, 113. Ismenia di Tebe ricevette denaro dal re di Persia, per mano di Timocrate di Rodi, per indurre la sua città a dichiarare guerra a Sparta. Viene ucciso dagli Spartani nel 382 a.C. Per ragioni cronologiche è evidente che l'allusione all'oro di Policrate ha una mera valenza proverbiale.

52. Anito fu stratego nel 409 e nel 403 a.C.; cfr. la nota 50.

53. Cfr. 92d.Tra Menone e Anito esistono rapporti familiari.

54. C. G. Cobet propone di inserire nel testo un μαθησόμενον.

55. Protagora di Abdera (486-411 a.C.) giunse ad Atene nel 444 e fu incaricato da Pericle di redigere un codice di leggi per la colonia panellenica di Turii. Nel 411 fu accusato da uno dei Quattrocento di empietà e lasciò Atene. La sostanza della sua dottrina è espressa nel detto «L'uomo è misura di tutte le cose».

56. Il celebre scultore ateniese nato intorno al 490 a.C. e morto in carcere nel 431, autore della Atena Promachos, inaugurata nel 438, della statua crisoelefantina di Zeus per il tempio di Olimpia e delle sculture del Partenone (Plutarco, *Pericles* 13,4).Nel 432 gli fu intentato un processo con l'accusa di essersi appropriato parte dell'oro stanziato per la realizzazione della statua di Atena. Si trattò di un processo politico: l'accusa, come quelle rivolte ad Anassagora, a Protagora e ad Aspasia, mirava in realtà a colpire Pericle attraverso i suoi amici.

57. Socrate fu accusato di οὐ νομίζειν τοὺς θεούς ('di non onorare gli dèi') e di διαφθείρειν τοὺς νέους ('guastare i giovani'). Cfr. Senofonte *Memorabilia* I 1, 1; Platone, *Apologia Socratis* 24b; Diogene Laerzio, II 40.

58. Temistocle (528-462 a.C.) apparteneva alla nobile famiglia dei Licomidi. Arconte nel 493, nel 482, dopo aver fatto ostracizzare Aristide, fece costruire il porto del Pireo, utilizzando le risorse del filone argentifero scoperto nel Laurio. Nel 480 fu artefice della vittoria sui Persiani a Salamina. Ostracizzato nel 471, raggiunse il Peloponneso e poi la corte di Artaserse re di Persia, che lo fece governatore di Magnesia. Qui Temistocle morì. Nel *Gorgia* Platone accomuna Temistocle, Cimone, Milziade e Pericle (503c).

59. Stratego ad Atene nel 490/89, appoggiò Milziade a Maratona. Fu ostracizzato nel 482, ma rientrò ad Atene nel 481 e fu stratego per tre anni (480/79-478/7). Partecipò alla battaglia di Salamina e comandò le truppe ateniesi a Platea.

60. Uno dei personaggi del *Lachete.*

61. Figlio di Santippo e di Agariste. Nel 463 accusò Dimone nel processo per l'affare di Taso, detenne la strategia ininterrottamente dal 444/3 fino alla morte, che lo colpì nel 429. Prima del 444/3 ricoprì probabilmente altre strategie, se è vero, come dice Plutarco *(Pericles* 16, 3), che detenne il potere per quarant'anni.

62. Tucidide figlio di Melesia fu il più diretto avversario di Pericle e fu ostracizzato nel 443 (Plutarco, *Pericles* 11, 3). Fu uno dei Quattrocento del colpo di stato del 411 (Tucidide, VIII 86).

63. Di questi due personaggi non si hanno altre notizie.

64. Sotto il nome di Teognide di Megara, poeta elegiaco il cui *floruit* è fissato dalla *Suida* al 544/541 a.C., ci sono pervenuti circa 1400 versi. Incerta l'identificazione della città natale. È detto da Platone *(Leges* 630a) cittadino di Megara di Sicilia. Lo scoliaste al passo platonico propone di identificare la Megara patria di Teagene con Megara Nisea (città tra l'Attica e l'Argolide), e di recuperare il rapporto di Teognide con Megara Iblea di Sicilia, supponendo che il poeta vi si sia recato in un dato momento della sua vita. Nonostante l'ipotesi sia oggi giudicata plausibile, resta l'impressione di un autoschediasma del commentatore di fronte alla confusione delle fonti. Nelle elegie, dedicate al fanciullo amato dal poeta, Cirno, si fa riferimento a disordini sociali: se la Megara di Teognide è effettivamente Megara Nisea, si può allora supporre che tali disordini siano quelli che interessarono la città prima dell'ascesa del tiranno Teogene o immediatamente dopo l'abbattimento del suo potere.

65. Teognide, 33-36.

66. Teognide, 434-38.

67. Cfr. le note 6 e 20.

68. Cfr. 87b sgg.

69. Città della Tessaglia.

70. Dedalo è, secondo alcune fonti, discendente di Cecrope, antico re dell'Attica. Esiliato da Atene per aver ucciso il proprio nipote, Talo, si rifugia a Creta, dove costruisce per Minosse il mitico Labirinto. Secondo Diodoro (IV 76), Dedalo, che fu in effetti oltre che architetto autore di artifici meccanici, per primo realizzò statue "vive", nelle quali la rigidità degli *ξόανα* viene sostituita dal movimento impresso agli arti inferiori (cfr. Platone, *Euthyphron* 11b; 15b; *Hippias maior* 281e-282a; *Ion* 533a).

71. Omero, *Odyssea* X 494-95. Il verbo πνύειν ha,nella similitudine proposta da Platone, il significato di 'respirare', 'essere vivo', per mettere in evidenza la condizione eccezionale, come di vivo tra morti, di un ipotetico politico capace di insegnare la virtù politica.

Ἱππίας μείζων / Ippia maggiore

Il dialogo, sul quale pesano gravi sospetti di non autenticità, incomincia con l'incontro tra Socrate e «il bello e sapiente Ippia», il sofista d'Elide che, impegnato continuamente in ambascerie per conto della sua città, per molto tempo non si è fatto vedere ad Atene, anche perché al suo impegno di ambasciatore si aggiunge quello delle lezioni che tanti successi stanno mietendo soprattutto tra i giovani. Dopo la considerazione che i sapienti del tempo sono superiori a quelli antichi – uomini come Talete, Pittaco, Biante –, così come gli artisti del passato sono inferiori a quelli del suo tempo – le sculture di Dedalo, infatti, risulterebbero ridicole se paragonate alle raffinate opere d'arte ateniesi del V secolo –, Socrate domanda a Ippia in quale città egli abbia guadagnato più denaro: non certo a Sparta, città che non permette assolutamente agli stranieri di educare i giovani. Ippia ritiene questa tradizione non conforme alla legge, poiché, dal suo punto di vista, è ingiusto impedire a sapienti come lui, in grado più e meglio degli altri di trasmettere l'insegnamento della virtù, di educare i giovani.

Il dialogo viene ora a incentrarsi sulla funzione delle leggi che servono a ottenere ciò che è legale e conforme a giustizia per tutti gli uomini, e ciò che è più conforme alla legge è quello che vi è di più utile per il consorzio umano. Questa osservazione di massima agli occhi di Ippia è la conferma di quanto egli sostiene, cioè che gli Spartani commettono ingiustizia dal

momento che non vogliono affidare a lui, la persona più adatta allo scopo e dunque la più utile, l'educazione dei propri figli, ma in realtà essa mette in evidenza l'assurdità della sua presa di posizione. A questo punto Socrate domanda a Ippia su cosa si incentri l'educazione da lui impartita, e il vanesio sofista risponde che le sue lezioni sono impostate sui racconti riguardanti le stirpi di uomini e di eroi e sulle fondazioni delle città, e non sono certo lezioni di geometria, astronomia, tecnica retorica, argomenti, questi, che annoierebbero l'uditorio. Il "piatto forte" delle sue lezioni è poi costituito dal discorso incentrato sulle belle occupazioni che un giovane deve praticare; ciò fornisce a Socrate lo spunto per avviare una discussione su cosa sia il bello, servendosi di un abile artificio, cioè quello di fingere che la domanda gli sia stata posta da un arrogante confutatore, che nel prosieguo del dialogo si chiarirà essere lo stesso Socrate. Ippia giudica la domanda troppo facile in quanto, a parer suo, basterà trovare qualcosa che sia bello agli occhi di tutti, dimostrando così di non aver inteso che Socrate vuol sapere cosa sia il bello, cioè non un oggetto, un'attività o altro, bensì quell'idea che, presente in qualche cosa, la rende bella.

Ippia comincia così a enumerare quanto c'è di bello secondo la communis opinio: *per esempio una bella ragazza è una cosa bella; il confutatore anonimo, che Socrate dice di imitare, ribatte allora che anche una bella cavalla o una bella lira o… una bella pentola sono cose belle, dunque non sarà questo il bello, anche perché la bellezza di una cavalla, di una fanciulla, di un oggetto sono bellezze relative: come dice Eraclito, «la scimmia più bella è brutta al confronto con il genere umano» e analogamente una bella cavalla al confronto con una bella fanciulla risulta certo cosa più brutta e, sempre citando Eraclito, «il più sapiente degli uomini, paragonato al dio, sembrerà una scimmia in sapienza, in bellezza e in tutte le altre qualità».*

*L'*escamotage *di Ippia consiste pertanto nel proporre l'identificazione del bello con l'appropriato, ma Socrate ha buon gioco nel dimostrare che spesso, però, ci sono oggetti appropriati per un certo uso ma meno belli di altri sempre finalizzati a quell'uso e però meno appropriati: ad esempio un mestolo d'oro è certo più bello di quello di legno che però è più funzionale per cucinare, quindi bello e appropriato non sempre coincidono.*

Ippia definisce allora il bello secondo un altro luogo comune, cioè l'essere ricco, stimato e, dopo aver dato onorata sepoltura ai propri genitori, morire ed essere altrettanto degnamente seppellito dai propri discendenti. Socrate dimostra che però questo non è sempre e per tutti bello: non lo è per esempio per i figli mortali degli dèi – Achille, Tantalo, Dardano e Zeto, per esempio – che, ovviamente, non potranno certo seppellire i loro immortali genitori.

Bisogna dunque ridefinire i termini della questione e trovare quel requisito grazie al quale le cose sono belle; il bello potrebbe coincidere con la potenzialità di azione e con l'utile, ma neanche questo è possibile, giacché talvolta un oggetto o un'azione possono essere utili al perseguimento di qualche male, anche se l'uomo sbaglia per ignoranza e non certo per cattiveria: si tratta appunto della nota concezione socratica dell'intellettualismo etico, secondo la quale l'uomo commette il male proprio perché non conosce il bene e quindi il suo errore è dovuto a ignoranza, dal momento che, se sapesse cos'è il bene, non potrebbe che perseguirlo. Il bello allora potrebbe essere il vantaggioso, cioè il bene, secondo quell'ideale della καλοκἀγαθία *tanto caro ai Greci, ma Socrate dimostra che neppure questo è possibile, poiché il bene è l'effetto del bello che ne è la causa, e causa ed effetto sono due cose diverse. Si può pertanto dire che il bello é padre del bene ma, come il padre non è uguale al figlio, così la causa non può essere uguale all'effetto.*

Poi si analizza la possibilità che il bello sia il piacevole, non però il piacevole che scaturisce da tutti i tipi di piaceri, ma da

quelli definiti belli e che sono procurati dalla vista e dall'udito. Il confutatore fittizio chiede giustamente perché solo questi due tipi di piaceri siano definiti belli e non tutti gli altri che pure sono piaceri, come il bere e l'amare: posto che sarebbe disdicevole ammettere che mangiare sia un piacere, e bello per giunta, e considerato che il fare l'amore è sì un piacere, ma un piacere che non deve essere consumato alla vista di altri, perché altrimenti sarebbe un'azione moralmente turpe, la risposta non può che essere che i piaceri procurati dalla vista e dall'udito considerati insieme hanno un requisito che li fa essere belli, requisito che non posseggono ciascuno singolarmente e che d'altra parte non è posseduto neppure dagli altri piaceri. Essi dunque non sono belli in quanto procurati dalla vista e dall'udito e non possono coincidere con il bello in sé che è pertanto quell'idea che accompagna oggetti, situazioni, attività e che fa essere le cose belle tali; ne consegue che non si può definire il bello in modo più preciso: questo è quindi un dialogo "aporeutico", cioè non arriva a proporre una soluzione positiva del problema. Il dialogo si avvia così alla conclusione, coronata dal detto «le cose belle sono difficili da trovare».

Alla conclusione del dialogo si noterà come le posizioni si siano ribaltate: Ippia, che all'inizio si presentava come il sapiente che poteva insegnare qualcosa a Socrate, viene confutato su tutta la linea dallo stesso Socrate, che si è fatto portavoce di quello che sembrava un arrogante e grossolano confutatore. Comunque sia, se da una parte è dominante la dicotomia tra il vanesio e prezzolato sofista e Socrate, la protagonista assoluta del dialogo è però l'ironia, quella fine ironia socratica che, con la confutazione, costituisce la pars destruens *del falso sapere di chi, come Ippia, traveste con belle parole il vuoto concettuale che è alla base delle sue conoscenze.*

Rosa Maria Parrinello

SOCRATE [281a] Ecco il bello e sapiente Ippia:[1] dopo quanto tempo sei giunto da noi ad Atene!

IPPIA È vero, Socrate, infatti non ne ho avuto il tempo, perché Elide, quando deve trattare con una città, si rivolge sempre a me per primo tra i cittadini, scegliendomi come ambasciatore, poiché mi considera colui che sa meglio giudicare e riferire i discorsi che debbano [281b] eventualmente essere pronunciati presso ciascuna città. Spesso pertanto ho portato ambascerie in altre città e in particolar modo a Sparta e riguardo a questioni assai numerose e veramente importanti. Perciò, cosa che tu chiedi, non frequento questi luoghi.

SOCRATE Ippia, appunto in tale condotta consiste l'essere un uomo veramente sapiente e perfetto. Tu infatti, prendendo privatamente molto denaro dai giovani, sei capace di procurare loro vantaggi [281c] ancora maggiori di quelli che ricevi e inoltre, in ambito pubblico, sei in grado di recare benefici alla tua città, come deve fare colui che vuole non essere disprezzato, ma godere di una buona reputazione agli occhi della gente. Ma, Ippia, qual è mai il motivo per cui quegli antichi i cui nomi sono ritenuti importanti per la loro sapienza – cioè Pittaco, Biante, quelli della cerchia di Talete di Mileto e quelli che vennero dopo, fino ad Anassagora[2] – risultano tutti o per la maggior parte essersi tenuti in disparte dalle attività politiche?

IPPIA Perché credi, Socrate, se non perché non ne erano in grado [281d] ed erano incapaci di svolgere con competenza tanto le attività pubbliche quanto quelle private?

SOCRATE Per Zeus, forse dunque come le altre arti sono progredite e gli artigiani di un tempo sono meno bravi di

quelli di oggi, così diciamo che anche la vostra tecnica di sofisti è progredita e che gli antichi sono inferiori a voi in sapienza?

IPPIA Parli in modo assolutamente corretto.

SOCRATE Se dunque ora Biante ci ritornasse in vita, Ippia, susciterebbe [282a] il vostro riso, così come Dedalo[3] sarebbe ridicolo – dicono gli scultori – se, rinato, producesse ora opere quali quelle grazie a cui conseguì la sua fama.

IPPIA Socrate, è così come dici: tuttavia io sono solito elogiare i nostri antichi predecessori prima e più dei contemporanei, per cautelarmi contro l'invidia dei viventi e per timore dell'ira dei morti.

SOCRATE [282b] Ippia, così mi sembra che tu parli e pensi bene. Posso confermarti che dici la verità e che veramente la vostra tecnica ha fatto progressi nella possibilità di occuparsi insieme delle questioni pubbliche e di quelle private. Infatti Gorgia, il sofista di Leontini,[4] venne qui dalla sua patria nella veste ufficiale di ambasciatore, poiché tra i Leontini era il più adatto a occuparsi dei comuni interessi e agli occhi del popolo i suoi discorsi risultarono ottimi; in privato poi, facendo sfoggio di eloquenza e intrattenendosi con i giovani, ottenne [282c] e ricavò molte ricchezze da questa città. E se vuoi altre conferme, il nostro amico Prodico[5] spesso si è recato in veste ufficiale anche in altri luoghi, ma ultimamente, giunto qui da Ceo come ambasciatore, parlando nell'Assemblea ha ottenuto una grande fama e in privato, facendo sfoggio di eloquenza e intrattenendosi con i giovani, ha ricavato incredibili ricchezze. Nessuno di quegli antichi, invece, ha mai considerato giusto esigere un compenso in denaro né fare sfoggio della propria sapienza [282d] di fronte a uomini di ogni sorta: tanto erano ingenui e sfuggiva loro quale grande valore avesse il denaro. sia Gorgia sia Prodico, invece, hanno ricavato dalla loro sapienza più denaro di quanto ne abbia ricavato qualunque artigiano da una

qualsiasi attività: e ancora prima di costoro c'è stato Protagora.[6]

IPPIA Socrate, in realtà tu non conosci nessuna bella impresa in questo campo. se infatti sapessi quanto denaro ho guadagnato io, ne resteresti stupefatto: tralascio il resto, ma una volta, recatomi in Sicilia, anche se lì soggiornava [282e] Protagora che ormai godeva di grande fama ed era avanti negli anni, mentre io ero molto giovane, guadagnai in breve tempo molto più di centocinquanta mine[7] e più di venti da un paese piccolissimo, Inico; ritornato a casa con questo guadagno, lo diedi a mio padre, cosicché egli e gli altri cittadini se ne meravigliarono e ne rimasero colpiti. E sono quasi sicuro di aver guadagnato più soldi io che due altri sofisti, quali tu voglia, messi insieme.

SOCRATE Ippia, tu dai una gran bella prova [283a] della tua sapienza e di quanto i contemporanei siano superiori agli antichi. Dunque, secondo il tuo ragionamento, grande era l'ignoranza dei primi: infatti si dice che ad Anassagora sia accaduto il contrario di ciò che è accaduto a voi perché, anche se gli furono lasciate in eredità molte ricchezze, egli non se ne curò e perse tutto – tanto stoltamente egli aveva agito! –, ma si dicono cose simili anche su altri antichi. Pertanto mi sembra che tu dia una bella prova della sapienza dei contemporanei rispetto ai predecessori [283b] e tutti sono dell'avviso che il sapiente stesso deve essere sapiente soprattutto a proprio vantaggio: quindi definizione di costui è quella di colui che guadagna moltissimo denaro. Per quanto riguarda l'argomento, questo basti; e dimmi, tu in quale delle città in cui sei stato hai guadagnato più denaro? O forse è chiaro che si tratta di Sparta, dove ti sei recato più volte?

IPPIA Per Zeus no, Socrate.

SOCRATE Come dici? Ma hai guadagnato molto meno lì?

IPPIA [283c] Assolutamente nulla, mai.

SOCRATE Tu dici cose incredibili e che lasciano stupefatti, Ippia. E dimmi, forse la tua sapienza non è in grado di rendere migliori coloro che entrano in contatto con essa e la apprendono ai fini della virtù?

IPPIA Sì che ne è in grado, e molto, Socrate!

SOCRATE E tu allora eri in grado di rendere migliori i figli degli Iniceni ma non eri in grado di farlo con i figli degli Spartiati?

IPPIA Sei lontano dalla verità.

SOCRATE Ma allora i Sicelioti desiderano diventare migliori e gli Spartani [283d] no?

IPPIA Anche gli Spartani lo desiderano, Socrate, ne sono sicuro.

SOCRATE Allora evitavano le tue lezioni per mancanza di denaro?

IPPIA Assolutamente no, dal momento che ne possiedono a sufficienza.

SOCRATE Come mai allora potrebbe spiegarsi il fatto che, anche se essi lo desideravano e avevano il denaro e sebbene tu potessi recare loro i più grandi vantaggi, non ti abbiano congedato pieno di denaro? Ma allora il motivo è forse che gli Spartani potrebbero educare i loro figli meglio di te? Forse dobbiamo dire questo e tu sei d'accordo?

IPPIA [283e] Niente affatto.

SOCRATE Dunque a Sparta non eri in grado di persuadere i giovani del fatto che, frequentando te più dei propri concittadini, avrebbero fatto progressi nel cammino verso la virtù, o non eri capace di convincere i loro padri ad affidarli a te piuttosto che occuparsene essi stessi, se appunto avevano a cuore i propri figli? infatti certo non impedivano ai propri figli di migliorarsi il più possibile.

IPPIA Non credo che lo impedissero.

SOCRATE Ma Sparta è ben governata.

IPPIA Come [284a] no?

SOCRATE E nelle città ben governate la virtù è la cosa più apprezzata.

IPPIA Certo.

SOCRATE E tu sai trasmettere l'insegnamento di questa a un altro meglio di tutti.

IPPIA Molto meglio, Socrate.

SOCRATE Dunque colui che sa insegnare meglio l'ippica non sarebbe forse assai apprezzato e non guadagnerebbe moltissimo denaro soprattutto in Tessaglia d'Ellade e dovunque questa specialità fosse presa sul serio?

IPPIA Naturalmente.

SOCRATE Allora chi sa trasmettere insegnamenti validissimi per il perseguimento della virtù non sarà apprezzato e guadagnerà moltissimo denaro, se vuole, soprattutto [284b] a Sparta e in un'altra città che, tra quelle greche, sia ben governata? in sicilia e a inico, amico mio, credi che avrebbe più possibilità? Dobbiamo convincerci di questo, Ippia? Se lo ordini tu, bi sogna crederci.

IPPIA Socrate, per gli Spartani non è patrio costume cambiare le leggi né educare i figli contro le tradizioni.

SOCRATE Come dici? Per gli Spartani non è costume patrio [284c] agire correttamente ma sbagliare?

IPPIA Non direi, Socrate.

SOCRATE Forse dunque non agirebbero correttamente educando meglio e non peggio i figli?

IPPIA Correttamente, ma per loro non è conforme alle leggi impartire un'educazione straniera, poiché, sappilo bene, se mai un altro avesse guadagnato del denaro là educando, anch'io avrei guadagnato moltissimo – almeno quando ascoltano me provano gioia e mi applaudono – ma, cosa che

dico, è contro le leggi.

SOCRATE [284d] Ippia, tu ritieni che la legge sia a danno o a vantaggio della città?

IPPIA La legge è stabilita, credo, a vantaggio, ma talvolta arreca anche danno, se è mal posta.

SOCRATE Ma come? Coloro che stabiliscono la legge non la stabiliscono come bene massimo per la città? E senza di questa non è forse impossibile governarla bene?

IPPIA Dici il vero.

SOCRATE Quando dunque coloro che si occupano di stabilire le leggi non ottengono il bene, non hanno ottenuto ciò che è legale e conforme a giustizia; oppure [284e] tu la pensi diversamente?

IPPIA Socrate, secondo il giusto ragionamento è così, ma gli uomini non sono certamente soliti pensarla in questo modo.

SOCRATE Quelli che sanno o quelli che non sanno, Ippia?

IPPIA I più.

SOCRATE I più: ma sono costoro i depositari della verità?

IPPIA No di certo.

SOCRATE Ma certo quelli che sanno ritengono ciò che è più utile veramente più conforme alla legge per tutti gli uomini di ciò che è più dannoso; o non sei d'accordo?

IPPIA Sì, sono d'accordo, le cose stanno veramente così.

SOCRATE Dunque le cose stanno così come ritengono coloro che sanno?

IPPIA Certamente.

SOCRATE Per gli Spartani, come tu dici, è più utile [285a] che sia impartita la tua educazione, anche se straniera, piuttosto che quella tradizionale?

IPPIA E dico la verità.

SOCRATE E quindi sostieni anche questo, Ippia, che le cose più utili sono quelle più legali?

IPPIA L'ho detto.

SOCRATE Allora secondo il tuo ragionamento è più conforme alla legge per i figli degli Spartani essere educati da Ippia e meno conforme essere educati dai loro padri, se realmente riceveranno più vantaggi da te.

IPPIA Ma certamente riceveranno più vantaggi, [285b] Socrate.

SOCRATE Pertanto gli Spartani, poiché non ti danno denaro e non ti affidano i loro figli, trasgrediscono le leggi.

IPPIA Sono d'accordo con queste considerazioni: infatti mi sembra che il tuo discorso mi sia favorevole e non c'è assolutamente necessità che io mi opponga ad esso.

SOCRATE Dunque, amico mio, troviamo i Laconi trasgressori delle leggi, e questo in ambiti di vitale importanza, anche se sembrano i più osservanti la legge. per gli dèi, ippia, ti applaudono e provano piacere ad ascoltare che cosa? Forse è evidente che ascoltano con piacere gli argomenti che sai [285c] meglio, cioè quelli che riguardano gli astri e i fenomeni celesti?

IPPIA Assolutamente no, neppure li sopportano questi argomenti.

SOCRATE Ma provano piacere ad ascoltarti sulla geometria?

IPPIA Proprio no, perché molti di loro, per così dire, nemmeno sanno contare.

SOCRATE Allora sono ben lontani dal sopportare te che tieni lezione sui calcoli.

IPPIA Certamente molto lontani.

SOCRATE Ma allora quelle distinzioni che tu sai fare in modo più esatto di tutti, sulla combinazione delle lettere,

delle sillabe, dei ritmi, delle armonie?

IPPIA Quali armonie e lettere, caro mio?

SOCRATE Ma allora cos'è che ascoltano volentieri da te e che applaudono? Dimmelo tu, perché io non riesco a trovarlo.

IPPIA Le stirpi degli uomini e degli eroi, Socrate, e le fondazioni, cioè come anticamente furono fondate le città, e in generale ascoltano assai volentieri tutta l'archeologia, sicché a causa loro io mi sono visto costretto ad apprendere e a occuparmi di tutti gli argomenti appartenenti a questa sfera.

SOCRATE Per Zeus, Ippia, sei stato fortunato che gli Spartani non provino piacere [285e] a sentir enumerare da qualcuno i nostri arconti a partire da Solone,[8] altrimenti avresti dovuto impararli.

IPPIA Come, Socrate? Anche se ho sentito una sola volta cinquanta nomi, riesco a ricordarli.

SOCRATE Dici il vero, ma io non ho riflettuto sul fatto che possiedi l'arte della memoria; sicché penso che a ragione gli Spartani [286a] provino piacere con te, poiché sai molte cose, e ricorrano a te per il racconto di favole gradevoli, come i ragazzi ricorrono alle donne anziane.

IPPIA Sì per Zeus, Socrate. Anche recentemente mi sono messo in luce a Sparta esponendo le occupazioni che il giovane deve praticare, sulle quali io ho un discorso composto ad arte e inoltre dotato di una buona disposizione delle parole: questa è l'introduzione e l'inizio del mio discorso. Dopo che Troia fu conquistata, la storia narra che Neottolemo[9] [286b] avesse domandato a Nestore[10] quali fossero le belle occupazioni che un giovane dovesse praticare per acquisire una grandissima fama; dopo queste parole è Nestore a parlare e a suggerirgli moltissime occupazioni degne e molto belle. Anche a Sparta io ho letto questo

discorso e lo leggerò qui tra tre giorni, nella scuola di Feidostrato,[11] e leggerò molte altre cose degne di essere udite, poiché me lo ha chiesto Eudico,[12] figlio di Apemanto. Bada di essere presente [286c] anche tu e conduci altri che, ascoltando, siano in grado di giudicare quanto si dirà.

SOCRATE Ma sarà così, se il dio lo vuole. Ippia, ora dunque rispondimi in breve su una cosa che mi hai fatto ricordare al momento giusto. Recentemente, carissimo, in alcune discussioni, mentre biasimavo alcune azioni come vergognose e ne elogiavo altre come belle, un tale mi mise in difficoltà facendomi pressapoco questa domanda con molta arroganza: «Socrate», disse, «dimmi, come sai [286d] quali cose sono belle e quali brutte? Suvvia, potresti dire cos'è il bello?». E io a causa della mia ignoranza mi trovai in difficoltà e non seppi rispondergli a modo; dunque, allontanandomi dalla discussione, ero arrabbiato con me stesso, mi rimproveravo e mi ripromettevo che, la prima volta che mi fossi imbattuto in qualcuno di voi sapienti, dopo aver ascoltato e imparato con molta attenzione, sarei andato di nuovo da colui che mi aveva interrogato per ricominciare la discussione. ora dunque, cosa che appunto dico, giungi al momento opportuno: insegnami in maniera adeguata che cosa è il bello [286e] e cerca di parlare nel modo più esatto possibile rispondendomi, perché io non mi renda nuovamente ridicolo con il farmi confutare per la seconda volta. infatti tu chiaramente certo lo sai e questo, credo, sarebbe un piccolo insegnamento tra i molti che conosci.

IPPIA Piccolo davvero, per Zeus, e senza importanza, per così dire.

SOCRATE Allora io lo apprenderò facilmente e nessuno mi confuterà più.

IPPIA Certo, nessuno, perché il mio compito altrimenti sarebbe insignificante [287a] e da ignoranti.

SOCRATE Dici bene, per Era, Ippia, se vinceremo

quell'uomo. Ebbene, non ti sono d'ostacolo se lo imito, qualora, mentre rispondi, io muova delle obiezioni ai tuoi discorsi, perché tu riesca a istruirmi quanto più è possibile? Infatti ho una certa esperienza nel contraddire. Se dunque non ti importa, voglio fare delle obiezioni, per impadronirmi del sapere in modo più saldo.

IPPIA Fai pure delle obiezioni. Infatti, cosa che ho appena detto, la domanda [287b] non è impegnativa e io potrei insegnarti a rispondere a domande ben più difficili di questa e in modo tale che nessuno potrebbe confutarti.

SOCRATE Oh come parli bene. Su, poiché anche tu lo chiedi, tenterò di interrogarti immedesimandomi quanto più è possibile in lui. Se infatti tu gli leggessi questo discorso di cui parli, cioè quello che riguarda le belle occupazioni, dopo averlo udito, non appena tu smettessi di parlare, egli non interrogherebbe su altro prima che sul bello – [287c] infatti ha questa abitudine – e direbbe: «Straniero di Elide, forse i giusti non sono giusti per la loro giustizia?». Rispondi, Ippia, come se fosse lui a interrogarti.

IPPIA Risponderò che sono giusti per la loro giustizia.

SOCRATE «E la giustizia non è qualcosa?»

IPPIA Certo.

SOCRATE «E anche i sapienti non sono forse sapienti per la loro sapienza e tutti i beni non sono beni per il bene?»

IPPIA Come no?

SOCRATE «Perché queste cose sono qualcosa e non certo perché non lo sono».

IPPIA In quanto lo sono, certo.

SOCRATE «Dunque allora anche tutte le cose belle non sono belle [287d] per il bello?»

IPPIA Certo, per il bello.

SOCRATE «Che è qualcosa?»

IPPIA Lo è: perché no?

SOCRATE «Dimmi allora, straniero», chiederà: cos'è questo bello?»

IPPIA Socrate, dunque colui che fa questa domanda cos'altro ha bisogno di sapere salvo che cosa è bello?

SOCRATE Non mi sembra, ma che cosa è il bello, Ippia.

IPPIA E quale differenza c'è tra le due cose?

SOCRATE Ti sembra che non ce ne sia nessuna?

IPPIA Infatti non c'è.

SOCRATE Ma è certo chiaro che la questione la conosci più a fondo, tuttavia, caro mio, rifletti: infatti ti chiede non che cosa sia bello ma che cosa [287e] sia il bello.

IPPIA Capisco, caro mio, e gli risponderò che cosa è il bello e non sarò mai confutato. Infatti, Socrate, sappi bene che, se occorre dire la verità, una bella ragazza è una cosa bella.

SOCRATE Per il cane, Ippia, hai risposto bene, anzi eccellentemente. Forse, se io rispondo in questo modo, [288a] avrò risposto correttamente alla domanda e non sarò mai confutato?

IPPIA Socrate, come potresti essere confutato su ciò che è condiviso da tutti e di cui tutti coloro che ascoltano confermeranno che parli correttamente?

SOCRATE E sia: senza dubbio le cose stanno così. Su, Ippia, imparo tra me e me ciò che dici. Egli mi interrogherà pressapoco così: «Su Socrate, rispondimi: tutte queste cose che tu dici essere belle sarebbero belle dal momento che esiste il bello in sé?». Io dunque gli risponderò che se una bella fanciulla è una cosa bella, esiste ciò per cui queste cose sarebbero belle?

IPPIA [288b] Credi dunque che egli tenterà ancora di confutarti provando che non è bello ciò che dici o forse, qualora tentasse di farlo, non si renderebbe ridicolo?

SOCRATE So bene che tenterà, ammirabile amico, e se dopo averci provato risulterà ridicolo, saranno le circostanze stesse a mostrarlo. Voglio riferirti ciò che certamente dirà.

IPPIA Parla.

SOCRATE «Come sei piacevole», dirà, «Socrate. Non è una cosa bella una bella cavalla, che anche il dio ha lodato nell'oracolo?».[13] [288c] Cosa diremo, Ippia? Non dobbiamo forse ammettere che anche la cavalla, almeno quella bella, è cosa bella? Infatti come oseremmo dire che il bello non è bello?

IPPIA Dici il vero, Socrate; dunque anche il dio ha parlato correttamente, poiché da noi ci sono cavalle veramente belle.

SOCRATE «Bene», dirà. «E una bella lira? Non è una cosa bella?» Dobbiamo ammetterlo, Ippia?

IPPIA Certo.

SOCRATE Quindi egli dirà ciò – ne sono quasi sicuro poiché lo intuisco dal suo carattere –: «Carissimo, e una bella pentola? Non è forse una cosa bella?».

IPPIA [288d] Socrate, chi è costui? Come è rozzo uno che osa pronunciare parole così volgari in un contesto serio!

SOCRATE Ippia, è una persona così, non un tipo raffinato, al contrario, un grossolano, uno che non si proccupa di nulla all'infuori della verità. Ma tuttavia bisogna rispondergli e io dico la mia: se la pentola è stata fatta da un bravo vasaio, è liscia, rotonda e ben cotta, come lo sono alcune belle pentole a due anse che contengono sei congi,[14] bellissime, se domandasse com'è una pentola [288e] simile, bisogna ammettere che è bella. Infatti come potremmo dire che ciò che è bello non è bello?

IPPIA In nessun modo, Socrate.

SOCRATE «Anche una pentola bella non è forse una bella cosa?», dirà. «Rispondi».

IPPIA Le cose stanno così, credo, Socrate: anche questo oggetto quando è ben fatto è bello, ma nel suo insieme non è giusto giudicarlo bello in paragone a un cavallo, a una fanciulla e a quanto di bello ancora vi sia.

SOCRATE [289a] E sia; capisco, Ippia, che occorre muovere obiezioni di questo tipo a colui che fa domande del genere: «Uomo, tu ignori quanto sia giusto il detto di Eraclito[15] "La scimmia più bella è brutta al confronto con il genere umano"[16] e la pentola più bella è brutta al paragone con il genere femminile, come dice Ippia il sapiente». La cosa non sta forse in questi termini, Ippia?

IPPIA Certo, Socrate, hai risposto correttamente.

SOCRATE Ascolta, ora. So bene che dopo queste parole dirà: «E allora, Socrate? Se si paragona il genere femminile a quello [289b] degli dèi, non accadrà la stessa cosa che al genere delle pentole paragonato a quello delle ragazze? La fanciulla più bella non sembrerà brutta al confronto con gli dèi? Non dice forse la stessa cosa anche Eraclito, che tu citi: "Il più sapiente degli uomini, paragonato al dio, sembrerà una scimmia in sapienza, in bellezza e in tutte le altre qualità"?».[17] Ippia, concorderemo sul fatto che la fanciulla più bella, paragonata al genere degli dèi, è brutta?

IPPIA Sì, infatti chi potrebbe contraddire questo, Socrate?

SOCRATE [289c] E quindi, se ammettiamo questo, egli riderà e dirà: «Socrate, ti ricordi di ciò che ti ho chiesto?». Io risponderò di sì, mi ha domandato che cosa sia mai il bello in sé. «Quindi», dirà, «interrogato sul bello rispondi che è ciò che, come tu stesso dici, non è più bello che brutto?». Risponderò che così pare; o quale risposta mi consigli di dare, amico mio?

IPPIA Questa: e infatti dirà la verità affermando che il genere umano non è bello se paragonato agli dèi.

SOCRATE «Se al principio ti avessi domandato»,

continuerà a dire, «cosa è [289d] bello e cosa è brutto, se tu mi avessi dato le risposte che hai dato ora, non avresti forse risposto correttamente? E ancora, ti pare che il bello in sé, per cui tutte le altre cose ricevono ornamento e appaiono belle, qualora si aggiunga quell'idea, sia una ragazza o un cavallo o una lira?».

IPPIA Ma Socrate, se cerca questo è la cosa in assoluto più facile rispondergli cos'è il bello, per il quale anche tutte le altre cose ricevono ornamento e appaiono belle, quando esso vi si aggiunge. [289e] Dunque egli è del tutto stupido e non è un intenditore di cose belle; infatti se gli rispondi che il bello su cui ti interroga non è altro che l'oro, si troverà in difficoltà e non tenterà di confutarti, poiché tutti, credo, sappiamo che l'oggetto a cui si aggiunga l'oro, anche se prima appariva brutto, sembrerà bello in quanto ornato d'oro.

SOCRATE Tu non sai, Ippia, quanto quell'uomo sia cocciuto e non accetti nulla con facilità.

IPPIA E allora, Socrate? Infatti egli deve necessariamente accettare [290a] ciò che è detto correttamente, altrimenti, se non lo accetta, si renderà ridicolo.

SOCRATE Non solo, carissimo, non accetterà questa risposta, ma mi prenderà anche in giro, e molto, e dirà: «Cieco che non sei altro, pensi che Fidia sia un artista scadente?». E io, credo, gli risponderò che non lo penso assolutamente.

IPPIA E dirai bene, Socrate.

SOCRATE Bene, certo. Perciò egli, se io ammetto che Fidia[18] è un buon artista, dirà: «E allora [290b] credi che Fidia ignorasse questo bello di cui tu parli?». Gli domanderò il perché della domanda e lui risponderà: «Perché non ha fatto d'oro gli occhi d'Atena né il resto del volto o i piedi e le mani; se appunto la sua statua fosse stata d'oro sarebbe apparsa bellissima, invece è d'avorio. Evidentemente ha

commesso l'errore per ignoranza, poiché non sapeva che l'oro rende bello tutto ciò a cui venga aggiunto». pertanto, a chi dice queste cose che possiamo rispondere, ippia?

IPPIA [290c] Non è difficile, infatti diremo che Fidia ha lavorato bene, poiché anche l'avorio, credo, è bello.

SOCRATE «Dunque per quale motivo», chiederà, «non ha fatto d'avorio anche lo spazio tra gli occhi, ma di pietra, anche se aveva trovato una pietra somigliante quanto mai all'avorio? O forse anche la pietra bella è una cosa bella?». Lo diremo, Ippia?

IPPIA Lo diremo, certo, almeno quando la pietra sia usata in modo appropriato.

SOCRATE «Quando non è usata in modo appropriato è una cosa brutta?». Devo ammetterlo o no?

IPPIA Ammettilo quando non è usata in modo appropriato

SOCRATE [290d] «E allora? L'avorio e l'oro», dirà, «tu che sei sapiente, quando sono usati in modo appropriato, fanno apparire belle le cose e, quando non lo sono, le fanno apparire brutte?». Negheremo o ammetteremo con lui che parla correttamente?

IPPIA Ammetteremo questo, che ciò che a ogni cosa si trovi a essere appropriato, la rende bella.

SOCRATE «Dunque», dirà, «quando uno mette sul fuoco la pentola di cui parlavamo poco fa, quella bella, piena di buon passato, è appropriato a essa un mestolo d'oro o uno di legno di fico?».

IPPIA Per Eracle, di che razza di uomo parli, Socrate? Non vuoi [290e] dirmi chi è?

SOCRATE Anche se ti dicessi il nome, comunque non sapresti chi è.

IPPIA Ma ora io so che è un ignorante.

SOCRATE Ippia, è assai molesto: comunque, che gli

diremo? Quale dei due mestoli è adatto al passato e alla pentola? Non è forse chiaro che è quello di legno? Infatti, credo, rende più saporito il passato e nel contempo, amico mio, verserebbe il passato non facendoci rompere la pentola, non spegnerebbe il fuoco e non farebbe restare i banchettanti privi di un ottimo cibo. Invece quello d'oro causerebbe tutti questi disastri, sicché a me sembra [291a] che noi dobbiamo ammettere che è più appropriato il mestolo di legno rispetto a quello d'oro, se non hai nulla da aggiungere.

IPPIA No, infatti, Socrate, mi sembra appropriato: io certo però non discuterei con un uomo che fa simili domande.

SOCRATE Dici bene, caro mio: infatti per te non sarebbe conveniente sporcarti con simili parole, poiché sei così ben vestito, hai bei calzari, godi di una buona fama per la tua sapienza presso tutti i Greci. A me, invece, non dà assolutamente fastidio [291b] avere a che fare con lui: pertanto istruiscimi prima e rispondi per me: «Se dunque il mestolo di legno è più appropriato di quello d'oro», egli dirà, «non sarebbe forse anche più bello, dal momento che, Socrate, hai ammesso che ciò che è appropriato è più bello di ciò che non è appropriato?». Ippia, non dobbiamo forse ammettere che il mestolo di legno è più bello di quello d'oro?

IPPIA Vuoi che io ti dica, Socrate, che cosa devi dire che è il bello per liberarti dai troppi discorsi?

SOCRATE [291c] Certo, tuttavia non prima di avermi detto quale dei due mestoli di cui testé parlavamo io devo rispondere essere appropriato e più bello.

IPPIA Ma se vuoi, rispondigli che è quello fatto di legno di fico.

SOCRATE Ora di' quello che poco fa stavi per dire. Infatti con questa risposta, se dico che il bello è l'oro, mi sembra che l'oro non risulterà assolutamente più bello del legno di fico; ma ora, cosa dici essere il bello?

IPPIA [29ld] Io te lo dirò. A me sembra che tu cerchi di trovare come risposta a cos'è il bello una cosa tale che a nessuno mai in nessun caso sembrerà brutta.

SOCRATE Certo Ippia, ora tu comprendi.

IPPIA Ascolta, dunque, e dopo sappi che, se qualcuno ha qualcosa da obiettare, puoi dire che io non ho alcuna competenza.

SOCRATE Dillo il più in fretta possibile, per gli dèi.

IPPIA Io appunto dico che sempre, per ognuno e in ogni dove, la cosa più bella per un uomo è essere ricco, in salute, onorato dagli Elleni, arrivare alla vecchiaia dopo aver dato onorata sepoltura [291e] ai propri genitori ed essere sepolto bene e con magnificenza dai propri discendenti.

SOCRATE Ippia, hai parlato in modo magnifico, meraviglioso e degno di te. Per Era, io ti ammiro perché mi sembra che tu sia benevolo nel venirmi in aiuto, per quanto ti è possibile; tuttavia non riusciamo a soddisfare quell'uomo, sappilo bene: riderà di noi ancora di più.

IPPIA Socrate, rida pure a sproposito: infatti, se non ha nulla da dire a queste osservazioni e ride, riderà di se stesso [292a] e sarà deriso anche dai presenti.

SOCRATE Probabilmente è così, tuttavia forse per questa risposta, come io prevedo, non si limiterà solo a deridermi.

IPPIA Ma perché?

SOCRATE Perché se dovesse avere un bastone e io non ce la facessi a sfuggirgli, tenterà di colpirmi riuscendoci.

IPPIA Come dici? Egli è forse il tuo padrone e, comportandosi in questo modo, non sarà condotto in giudizio e condannato? Forse la vostra città [292b] non è giusta e permette che i cittadini si colpiscano a vicenda ingiustamente?

SOCRATE Non lo permette assolutamente.

IPPIA Dunque sconterà una pena se ti colpisce ingiustamente.

SOCRATE Non mi sembra, Ippia, no: se gli rispondo in questo modo credo che lo farà giustamente.

IPPIA Lo penso anche io, Socrate, se tu stesso ci credi.

SOCRATE Vuoi forse che ti dica anche per qual motivo io credo di essere picchiato giustamente dando queste risposte? o anche tu mi picchierai senza giudicarmi? o mi concederai di parlare?

IPPIA [292c] Socrate, sarebbe terribile se non ti concedessi di parlare. Ma come vuoi parlare?

SOCRATE Ti parlerò nello stesso modo in cui ti ho parlato poco fa imitando quell'uomo, per non dirti le parole severe e aspre che egli mi dirà. Infatti, sappi, dirà: «Dimmi, Socrate, credi che riceveresti ingiustamente le percosse se, intonando in modo così stonato un ditirambo tanto solenne, eludessi la domanda?».[19] Io chiederò cosa intende dire e lui continuerà: «come? Non riesci a ricordarti che io ti chiedevo il bello in sé, [292d] che fa essere bello tutto ciò a cui si aggiunge, pietra e legno, uomo e dio, ogni azione e materia? io domando, uomo, cos'è la bellezza in sé e non riesco a farmi udire da te più che se tu per me fossi pietra e una macina che non ha né orecchie né cervello». Se io, dunque, spaventato, rispondessi così a queste parole, forse non ti irriteresti, Ippia? Ma Ippia ha detto che questo [292e] è il bello: eppure gli chiedevo, così come tu a me, ciò che è bello per tutti e sempre. come dici dunque? Non ti arrabbieresti se parlassi in questo modo?

IPPIA So bene, Socrate, che quanto ho detto è e parrà bello a tutti.

SOCRATE «E lo sarà anche?», chiederà. «Infatti, credo, il bello è sempre bello».

IPPIA Certo.

SOCRATE «E dunque lo era anche?», chiederà.

IPPIA Lo era anche.

SOCRATE Continuerà: «Anche per Achille[20] l'ospite di Elide diceva che è bello essere sepolti dopo i propri progenitori e ciò vale anche per suo nonno Eaco, per gli altri [293a] che sono nati dagli dèi e per gli dèi stessi?».

IPPIA Che è questo? Mandalo alla malora. Queste sue domande, Socrate, non sono lecite.

SOCRATE Perché? Rispondere all'altro che interroga: «Le cose stanno così» non è del tutto illecito?

IPPIA Forse.

SOCRATE «Forse dunque sei tu», dirà, «che affermi che per ognuno e sempre è bello essere sepolti dai propri discendenti ed è bello seppellire i propri genitori: uno tra tutti non era forse Eracle[21] e tutti coloro di cui parlavamo poco fa?».

IPPIA Ma io non dicevo che fosse bello per gli dèi.

SOCRATE [293b] «Neppure per gli eroi, a quanto sembra».

IPPIA Non per quanti erano figli di dèi.

SOCRATE «E per quanti non lo erano?»

IPPIA Certo.

SOCRATE «E dunque, secondo il tuo ragionamento, a quanto sembra, è cosa terribile, empia e brutta per gli eroi come Tantalo, Dardano e Zeto,[22] mentre è una cosa bella per Pelope[23] e per gli altri generati così?»

IPPIA A me pare.

SOCRATE Dirà: «Allora a te non sembra che la cosa stia nei termini in cui la esponevi prima, ma che l'essere sepolto dai propri discendenti dopo aver seppellito i propri genitori talvolta e per alcuni [293c] è brutto; e inoltre a maggior ragione, come sembra, è impossibile che questo sia stato e sia bello per tutti, sicché ciò, come anche quegli esempi fatti

precedentemente, cioè quelli della ragazza e della pentola, è soggetto alla stessa osservazione, anzi, – e la cosa è ancora più ridicola –, per alcuni è bello e per altri no. Anche ora», dirà, «non sei ancora in grado, Socrate, di rispondere a ciò che ti ho domandato, cioè cos'è il bello.» A ragione mi farà rimproveri di questo tipo e altri simili, se io gli rispondo così. Ippia, per lo più egli discute in questo modo con me; talvolta invece, quasi avesse compassione della mia inesperienza e della mia ignoranza, mi dà suggerimenti lui stesso, domandandomi se mi pare che il bello sia proprio questo, o anche riguardo a qualche altra questione sulla quale per caso si trovi a interrogarmi e su cui il discorso sia incentrato.

IPPIA Come puoi dire questo, Socrate?

SOCRATE Te lo dirò. «Caro Socrate», dice, «cessa di dare risposte di questo tipo – infatti sono scontate e facilmente confutabili – ma considera [293e] questo, se ti sembra che sia bello ciò che abbiamo preso in esame anche poco fa nella tua risposta, quando dicevamo che l'oro è bello per gli oggetti ai quali è appropriato e non è bello per gli oggetti ai quali non lo è, e questo vale per tutti gli altri oggetti nei quali esso sia presente. E considera ciò che è appropriato in sé e la sua natura, se possa essere questo il bello». io sono solito ogni volta confermare simili osservazioni, perché non so cosa dire. Ma a te, dunque, sembra che ciò che è appropriato sia bello?

IPPIA Senza dubbio, Socrate.

SOCRATE Prendiamolo in esame, per non sbagliarci.

IPPIA Sì, bisogna prendere in esame la questione.

SOCRATE Dunque osserva: diciamo forse che l'appropriato è ciò che, quando è presente, [294a] fa sì che ogni cosa in cui è presente risulti bella o è ciò che la fa essere bella o non è nessuna di queste cose?

IPPIA A me sembra che sia ciò che fa risultare belle le cose, come quando qualcuno indossa un mantello o dei

calzari ben accostati nei colori: anche se è ridicolo, sembra più bello.

SOCRATE Ora, se l'appropriato fa apparire una cosa più bella di quello che è, sarebbe un inganno sulla bellezza; e non sarebbe questo ciò che cerchiamo, ippia? infatti noi in certo modo [294b] cercavamo ciò per cui tutte le cose belle sono belle, come ciò per cui tutte le cose grandi sono grandi è ciò che eccede la misura, poiché per questo tutte le cose sono grandi e, qualora ciò che eccede non appaia, le cose supererebbero comunque la misura, ed esse sono necessariamente grandi. Così, diciamo, anche il bello, per il quale tutte le cose belle sono belle, sia che risultino esserlo sia che non risultino esserlo, che cosa sarebbe? Infatti non potrebbe essere l'appropriato, poiché fa apparire una cosa più bella di quello che è, come afferma il tuo discorso, e non la lascia apparire quale essa è. Invece bisogna cercare di dire cosa è che fa essere belle le cose, [294c] risultino o non risultino tali, come appunto dicevo poco fa: questo infatti cerchiamo, se cerchiamo il bello.

IPPIA Ma Socrate, l'appropriato con la sua presenza fa essere e apparire belle le cose.

SOCRATE Dunque è impossibile che le cose che sono veramente belle non appaiono belle, se è presente ciò che le fa apparire?

IPPIA È impossibile.

SOCRATE Pertanto, Ippia, ammetteremo questo, che tutte le cose veramente belle, le consuetudini e le occupazioni sono ritenute belle [294d] da tutti e appaiono sempre belle a tutti o, al contrario, non sono riconosciute e riguardo a esse più che su tutto il resto nascono contesa e lotta, privatamente per i singoli, pubblicamente per le città?

IPPIA È così, piuttosto, Socrate: non sono riconosciute.

SOCRATE Non potrebbe accadere, se in esse fosse

presente la capacità di apparire; e sarebbe presente se l'appropriato fosse il bello e non solo facesse essere belle le cose, ma le facesse anche apparire belle. Sicché l'appropriato, se è ciò che fa essere belle le cose, potrebbe essere il bello che noi cerchiamo, ma non è ciò che le fa apparire belle. Se invece l'appropriato [294e] è ciò che le fa apparire belle, non sarebbe il bello che cerchiamo. Infatti quello le fa essere, ma la stessa cosa non potrebbe mai fare apparire e fare essere le cose non solo belle, ma neppure nient'altro. Dunque scegliamo quale delle due cose sembra essere l'appropriato, ciò che fa apparire belle le cose o ciò che le fa essere.

IPPIA Ciò che le fa apparire, credo, Socrate.

SOCRATE Ahimè, Ippia, la conoscenza del bello, di cosa mai esso sia, si allontana e ci sfugge, poiché l'appropriato ci è sembrato diverso dal bello.

IPPIA Sì per Zeus, Socrate, anche a me sembra molto strano.

SOCRATE [295a] Tuttavia, amico mio, non desistiamo ancora, poiché io continuo a nutrire qualche speranza di scoprire cosa mai sia il bello.

IPPIA Senza dubbio, Socrate, dal momento che non è difficile scoprirlo. Io so bene che, se mi ritirassi un poco per conto mio a riflettere con me stesso, te lo direi con una precisione tale da superare ogni esattezza.

SOCRATE Non dirlo forte, Ippia. Vedi quante noie ci ha già procurato e bada che, arrabbiato con noi, non ci sfugga [295b] ancora di più. Certo io non dico nulla, perché tu, credo, lo scoprirai facilmente, quando sarai solo. Ma, per gli dèi, trovalo in mia presenza o meglio, se vuoi, cercalo con me come in questo momento. E se lo troviamo, sarà la cosa migliore, altrimenti, credo, mi rassegnerò al mio destino mentre tu, dopo essertene andato, lo troverai facilmente. E se lo troviamo adesso, non preoccuparti, non ti seccherò

domandandoti che cosa avresti trovato da solo. osserva ora ciò che ti pare [295c] essere il bello; io dico che è. – ma bada, e con molta attenzione, che io non sragioni – il bello è per noi ciò che è utile. Io ho parlato così, costruendo il mio ragionamento a partire da questi presupposti: sono belli gli occhi, diciamo, non quelli che paiono tali da non poter vedere, ma quelli che possono farlo e che sono utili per vedere. Non è così?

IPPIA Sì.

SOCRATE Ebbene, così pure il corpo nel suo insieme diciamo che è bello, uno per la corsa, l'altro per la lotta; e riguardo a tutti gli altri animali, [295d] consideriamo bello un cavallo, un gallo o una quaglia, e riguardo a tutti gli oggetti d'uso, veicoli di terra e di mare, navi da carico e triremi, gli strumenti musicali e quelli delle altre tecniche e, se vuoi, le occupazioni e le consuetudini, quasi tutte queste cose le chiamiamo belle allo stesso modo. Volgendo lo sguardo a ciascuna di esse nella sua natura, nella sua funzione, nel suo stato, diciamo che è bella la cosa utile, nella misura in cui è utile, in rapporto a ciò per cui è utile [295e] e quando è utile, mentre è brutta la cosa che da tutti questi punti di vista è inutile. Non pare anche a te, ippia?

IPPIA Sì.

SOCRATE Dunque ora diciamo in modo corretto che l'utile è la cosa più bella di tutte?

IPPIA Correttamente, certo, Socrate.

SOCRATE Quindi ogni cosa che ha la capacità di operare nel campo in cui è in grado di operare, in questo è anche utile, mentre ciò che è incapace di operare è inutile?

IPPIA Certo.

SOCRATE Pertanto la capacità di operare è una bella cosa, mentre l'incapacità è una cosa brutta?

IPPIA Eccome! Quanto al resto, [296a] Socrate, la politica

in particolare ci testimonia che le cose stanno così: infatti nelle questioni politiche e nella propria città la cosa più bella di tutte è la possibilità di parteciparvi, mentre l'impossibilità di farlo è quanto di più brutto vi sia.

SOCRATE Parli bene. Dunque allora, per gli dèi, Ippia, a causa di questo anche la sapienza non è forse la cosa più bella di tutte, mentre l'ignoranza è la cosa più brutta?

IPPIA Ma a cosa pensi, Socrate?

SOCRATE Fermati un attimo, caro amico, poiché ho timore di quello che diciamo.

IPPIA [296b] Perché hai paura, Socrate, dal momento che ora il tuo ragionamento procede benissimo?

SOCRATE Lo vorrei, ma esamina il problema con me: si potrebbe fare ciò che non si sa e che non si è assolutamente capaci di fare?

IPPIA Certo che no: come si potrebbe fare ciò che non si è capaci di fare?

SOCRATE Pertanto quelli che sbagliano, che commettono azioni disoneste e lo fanno involontariamente non l'avrebbero mai fatto, se avessero potuto non farlo?

IPPIA Evidentemente.

SOCRATE Ma quelli che possono [296c] ne sono in grado in virtù della loro capacità e non certo della loro incapacità.

IPPIA No di certo.

SOCRATE Tutti quelli che fanno ciò che fanno, possono farlo?

IPPIA Sì.

SOCRATE Ma tutti gli uomini, iniziando fin da bambini, fanno molto più male che bene e sbagliano involontariamente.

IPPIA È così.

SOCRATE E allora? Diremo dunque che questa possibilità

e queste cose utili, la cui utilità è però finalizzata a ottenere qualcosa di male, sono [296d] belle o sono molto lontane dall'esserlo?

IPPIA Sono molto lontane, credo, Socrate.

SOCRATE Dunque, Ippia, il possibile e l'utile per noi, a quanto sembra, non sono il bello.

IPPIA A meno che non possano agire bene ed essere utili a ciò, Socrate.

SOCRATE Dunque va scartata quella tesi, che il possibile e l'utile siano in una sola parola il bello: è questo allora, Ippia, che voleva dire la nostra anima, cioè che il bello è l'utile e la capacità di fare qualcosa [296e] di buono?

IPPIA A me sembra che le cose stiano così.

SOCRATE Ma questo è vantaggioso o no?

IPPIA Certo.

SOCRATE Così i bei corpi, le buone leggi, la sapienza e quanto dicevamo prima sono tutte cose belle poiché vantaggiose.

IPPIA È chiaro.

SOCRATE Dunque crediamo che il vantaggioso sia il bello, Ippia.

IPPIA Certo, senza dubbio è così.

SOCRATE Ma il vantaggioso è ciò che ottiene il bene.

IPPIA Sì.

SOCRATE E ciò che produce non è altro che la causa, non è vero?

IPPIA Sì.

SOCRATE Il bello dunque [297a] è causa del bene.

IPPIA Sì.

SOCRATE Ma la causa, Ippia, e ciò di cui la causa è causa sono diversi, perché la causa non potrebbe essere causa della

causa. Pensala così: non è chiaro che la causa è ciò che produce?

IPPIA Certo.

SOCRATE Ebbene, da ciò che produce non è prodotto forse altro che l'effetto e non certo la causa?

IPPIA È così.

SOCRATE Quindi una cosa è l'effetto, un'altra è ciò che lo produce?

IPPIA Sì.

SOCRATE Pertanto la causa non è causa [297b] della causa, ma dell'effetto prodotto da essa stessa.

IPPIA Certo.

SOCRATE Se dunque il bello è causa del bene, il bene scaturisce dal bello e per questo, a quanto pare, prendiamo sul serio l'intelligenza e tutto quanto c'è di bello, perché ciò che essi producono e generano, cioè il bene, è degno di essere perseguito e forse, in base a quello che scopriamo, il bello ha l'aspetto di padre del bene.

IPPIA Certo è così, parli bene, Socrate.

SOCRATE Dunque dico bene anche questo, cioè che il padre non è il figlio [297c] e il figlio non è il padre?

IPPIA Certo, dici bene.

SOCRATE E la causa non è l'effetto né l'effetto è la causa.

IPPIA Dici il vero.

SOCRATE Per Zeus, carissimo, allora neppure il bello è il bene, né il bene è il bello, o ti pare possibile in base a quanto detto prima?

IPPIA No, per Zeus, non mi pare.

SOCRATE Dunque la soluzione ci soddisfa e vorremmo dire che il bello non è buono e il buono non è bello?

IPPIA No, per Zeus, non mi soddisfa proprio.

SOCRATE Per Zeus, Ippia, a me piace meno [297d] di tutti i discorsi che abbiamo fatto.

IPPIA Infatti pare proprio così.

SOCRATE Forse dunque il più bello dei ragionamenti, come sembrava poco fa – cioè quello che ritiene che il vantaggioso, l'utile e ciò che può ottenere qualcosa di buono siano cose belle – non è tale, anzi, se è possibile, è più ridicolo di quelli precedenti, nei quali credevamo che il bello fosse la bella ragazza e quanto prima si è detto.

IPPIA Così pare.

SOCRATE E io, Ippia, non so più dove volgermi e sono in difficoltà. Tu hai qualcosa da dire?

IPPIA [297e] Al momento no, ma, come dicevo poco fa, so bene che, a rifletterci su, qualcosa troverò.

SOCRATE Io però, a causa del mio desiderio di sapere, credo di non essere capace di aspettarti, poiché penso appunto di aver trovato or ora una via d'uscita. Osserva: se diciamo che è bello ciò che è in grado di suscitare piacere in noi, e non tutti i piaceri, ma quello che proviamo tramite l'udito e la vista, perché dovremmo lottare contro quell'uomo? [298a] Tutti gli uomini belli, ippia, e tutti i ricami, le pitture, le sculture, insomma tutte le cose belle, suscitano in noi piacere a guardarle; analogamente i bei suoni, tutta la musica, i discorsi e i racconti mitici sortiscono il medesimo effetto, sicché se rispondiamo a quell'arrogante: «Nobile amico, il bello è quanto di piacevole giunge a noi attraverso l'udito e la vista», non credi che lo distoglieremmo dalla sua arroganza?

IPPIA A me sembra, Socrate, che ora si definisca correttamente [298b] il bello.

SOCRATE E allora? Forse non diremo che le belle occupazioni e le buone leggi sono belle, poiché procurano piacere attraverso l'udito e la vista, o hanno qualche altra

caratteristica?

IPPIA Forse questo potrebbe sfuggirgli, Socrate.

SOCRATE Per il cane, Ippia, non sfuggirà a colui al quale mi vergognerei di dire sciocchezze e di fingere di dire qualcosa senza dire nulla.

IPPIA Chi è costui?

SOCRATE Il figlio di Sofronisco,[24] che non mi permetterebbe di dire [298c] con leggerezza, come se le conoscessi, cose che non sono state analizzate o che non so .

IPPIA Ma anche a me, dopo che l'hai detto, sembra che la situazione stia in termini diversi a proposito delle leggi.

SOCRATE Stai tranquillo, Ippia, altrimenti corriamo il rischio, dopo esser caduti riguardo al bello nella stessa difficoltà di poco fa, di credere di avere un'altra via d'uscita.

IPPIA Come dici, Socrate?

SOCRATE Io ti dirò ciò che mi sembra di vedere, se riesco a dire qualcosa. [298d] infatti queste osservazioni fatte a proposito delle leggi e delle attività forse potrebbero apparire non estranee alla sensazione che ci viene dall'udito e dalla vista: ma portiamo avanti questo ragionamento – che cioè il bello sia il piacere provocato da queste sensazioni – senza chiamare in causa ciò che riguarda le leggi. Ma se quest'uomo di cui parlo o qualcun altro ci domandasse: «Ippia e Socrate, perché circoscrivete alla sfera del bello il piacevole che appartiene a questa parte del piacere che voi dite, e non considerate belli anche i piaceri connessi alle altre sensazioni [298e] del bere, dell'amare e così via? O affermate che non sono neppure piacevoli e che in tali sensazioni non ci sono assolutamente piaceri, né ci sono in altro che nel vedere e nell'udire?». Cosa risponderemo, Ippia?

IPPIA Socrate, diremo che senza dubbio anche nelle altre sensazioni ci sono piaceri molto intensi.

SOCRATE «Perché allora», continuerà, «togliete questo

nome di piacere a quelli che sono piaceri non meno degli altri e li private [299a] dell'appellativo di belli?» Perché, risponderemo, tutti ci prenderebbero in giro se dicessimo che mangiare è non piacevole, ma bello; e per quanto riguarda i piaceri dell'amore, tutti sosterrebbero di fronte a noi che, pur essendo una cosa in grado di dare un sommo piacere, quando la si fa, è necessario farlo senza che nessuno lo veda, perché è azione assai squallida a vedersi. Ippia, forse risponderebbe così a queste nostre parole: «Capisco anche io che da tempo vi vergognate di dire che questi piaceri sono belli, poiché non è un'opinione comune: [299a] ma io non chiedevo cosa i più pensano che sia bello, ma cos'è il bello». Noi gli diremo, credo, ciò che appunto abbiamo posto come tesi: «Noi diciamo che il bello è la parte del piacevole che dipende dalla vista e dall'udito». Però, Ippia, puoi ancora ricorrere a quel ragionamento, o dovremo farne un altro?

IPPIA Socrate, alle sue parole è giocoforza non dare altra risposta che questa.

SOCRATE «Dite bene», continuerà. «Se dunque il bello è il piacevole che scaturisce dalla vista [299c] e dall'udito, ciò che non si trova a essere tra questi piaceri non potrebbe evidentemente essere bello, vero?». Daremo il nostro assenso?

IPPIA Sì.

SOCRATE «Il piacevole che scaturisce dalla vista», dirà, «è un piacere che scaturisce dalla vista e dall'udito, o il piacevole che scaturisce dall'udito è un piacere che scaturisce dall'udito e dalla vista?» Assolutamente no, diremo: ciò che scaturisce da uno non può scaturire da entrambi – poiché ci sembra che tu intenda questo –, ma noi dicevamo che ciascuno di questi piaceri è bello in sé e per sé, e lo sono entrambi. Non risponderemo così?

IPPIA [299d] Certo.

SOCRATE «Dunque allora», dirà, «una cosa piacevole differisce in qualche particolare e in qualche punto da un'altra cosa piacevole per questo, in quanto è piacevole? Non chiedo mica se un piacere è più o meno grande o più o meno intenso, ma se tra i piaceri uno sia differente proprio per questo, perché è un piacere, mentre un altro non lo è». A noi non sembra così, vero?

IPPIA No, non sembra proprio così.

SOCRATE «Dunque», dirà, «voi avete scelto questi piaceri tra gli altri per un motivo diverso da quello di essere piaceri, in quanto vedete che in entrambi [299e] c'è qualcosa di diverso dagli altri, e non è guardando a questa differenza che voi dite che sono belli? Infatti il piacere procurato dalla vista non è bello per questo, cioè perché scaturisce dalla vista, poiché, se fosse questa la causa per cui quel piacere è bello, non potrebbe mai essere bello l'altro piacere, quello provocato dall'udito: ebbene, il piacere procurato dalla vista non è bello in quanto tale». Non dovremo dirgli che parla correttamente?

IPPIA Sì, dovremo dirlo.

SOCRATE [300a] «D'altra parte neppure il piacere provocato dall'udito è bello per questo, cioè in quanto procurato dall'udito, poiché allora non potrebbe mai essere bello quello procurato dalla vista: dunque non è bello in quanto piacere procurato dall'udito». Ippia, ammetteremo che egli dice la verità, parlando così?

IPPIA La verità, certo.

SOCRATE «Tuttavia entrambi sono belli, come voi dite». Non diciamo così?

IPPIA Diciamo così.

SOCRATE «Quindi hanno lo stesso requisito che li fa essere belli e questo requisito è comune ad entrambi, è insito in ambedue [300b] e in ciascuno dei due in modo proprio,

perché diversamente non potrebbero essere belli entrambi e ciascuno dei due». Rispondi a me come se rispondessi a lui.

IPPIA Rispondo: anche a me sembra che le cose stiano nei termini in cui tu le esponi.

SOCRATE Se dunque questi piaceri hanno una caratteristica comune ma non la possiedono individualmente, non potrebbero essere belli per questa comune caratteristica.

IPPIA E come potrebbe verificarsi questo, Socrate, cioè il fatto che, non avendo né l'uno né l'altro singolarmente una caratteristica, poi entrambi si trovino ad averla, quando né l'uno né l'altro l'avevano?

SOCRATE [300c] Non credi che possa accadere?

IPPIA Grande sarebbe la mia inesperienza sulla natura di queste cose e sul significato dei presenti discorsi.

SOCRATE Bene, Ippia. Eppure forse cerco di vedere qualcosa che, come tu dici, è impossibile e invece non vedo nulla.

IPPIA Forse no, Socrate, ma sicuramente vedi male.

SOCRATE Eppure molte cose mi appaiono davanti: cose simili si presentano davanti alla mia anima, ma io non credo in esse, perché a te, [300d] un uomo che grazie alla sua sapienza ha guadagnato più denaro di ogni contemporaneo, non si manifestano, a me invece, che non ho mai guadagnato nulla, sì. E mi chiedo, amico, se tu non ti stia prendendo gioco di me e se non mi stia deliberatamente ingannando, tanto convincenti e numerose sono queste visioni.

IPPIA Nessuno meglio di te, Socrate, saprà se scherzo o no, se proverai a riferire queste tue visioni, poiché sarà palese che non dici nulla: infatti non potrai mai trovare una caratteristica che né tu né io abbiamo singolarmente e che abbiamo invece entrambi.

SOCRATE [300e] Come dici, Ippia? Forse io non capisco cosa dici, ma ascolta più chiaramente ciò che intendo dire,

poiché a me sembra possibile che entrambi abbiamo una caratteristica che né io ho posseduto né ho e che nemmeno tu hai, e che d'altra parte nessuno di noi due ne abbia altre che entrambi possediamo.

IPPIA Socrate, tu assomigli a uno che dà risposte incredibili, più incredibili ancora di quelle che davi poco fa. Guarda: se entrambi siamo giusti, non potrebbe esserlo anche ciascuno di noi? o se ciascuno di noi è ingiusto, non potremmo anche esserlo entrambi? o se siamo entrambi in salute, non potrebbe esserlo anche ciascuno di noi? [301a] O se ciascuno di noi fosse malato, ferito o percosso o avesse subito qualsiasi altro male, non potremmo averlo subito entrambi? E ancora, se entrambi fossimo d'oro, d'argento o d'avorio o, se vuoi, nobili o sapienti o onorati o vecchi o giovani o in qualsiasi altra condizione si possano trovare gli uomini, non sarebbe forse assolutamente necessario che lo fosse anche ciascuno di noi due?

SOCRATE [301b] Senza alcun dubbio.

IPPIA Ma tu, Socrate, non consideri le situazioni nel loro complesso, né lo fanno quelli con cui tu sei solito discutere; invece voi saggiate il bello e ogni altro problema prendendone in esame una parte e smembrandolo nei vostri discorsi. Per questo vi sfugge la sostanza dei corpi di grandi dimensioni che ci sono in natura. E ora ti è talmente sfuggito questo problema da credere che ci sia qualcosa, sia esso una caratteristica o una sostanza, che possa riguardare contemporaneamente entrambe le cose, [301c] ma non ciascuna singolarmente, o ciascuna singolarmente ma non entrambe: tanto irragionevole, sconsiderato, ingenuo, sciocco è il vostro stato.

SOCRATE Ippia, tale è il nostro stato, non come si vuole, dicono sempre gli uomini, parlando per proverbi, ma come si può: ma tu ci rechi sempre giovamento ammonendoci. Perciò anche adesso ti dimostrerò in modo ancora più chiaro in

quale sciocca condizione ci trovavamo, prima che tu facessi questi ammonimenti, dicendo ciò che pensavamo [301d] riguardo a quelle questioni; o non devo dirlo?

IPPIA Lo dirai a uno che lo sa, Socrate, poiché conosco la condizione in cui si trova ciascuno di quelli che si occupano di quei discorsi. Tuttavia parla, se ti fa piacere.

SOCRATE Mi fa piacere. Noi infatti, carissimo amico, prima che tu dicessi queste cose, eravamo così sciocchi da avere l'opinione, su me e te, che ciascuno di noi fosse uno ma entrambi non fossimo ciò che era ciascuno di noi – poiché non siamo uno, ma due – di tale stupidità era la condizione in cui ci trovavamo. Ora invece abbiamo imparato [301e] da te che, se entrambi siamo due, è necessario che ciascuno di noi sia due e che, se ciascuno di noi è uno, è necessario che anche entrambi siamo uno. Infatti non è possibile che la cosa stia in termini diversi, alla luce del lungo discorso di Ippia sulla sostanza, ma ciò che eventualmente è una coppia, lo è anche ciascun membro di essa, e ciò che è ciascun membro di essa, lo è anche la coppia. io ora, convinto da te, me ne sto qui seduto; ma prima, ippia, ricordami: io e te siamo uno o tu sei due e io due?

IPPIA Che cosa dici, Socrate?

SOCRATE Questo: infatti temo che tu chiaramente dica [302a] di biasimarmi, quando ti sembra di affermare qualcosa di giusto. Tuttavia dimmi ancora: ciascuno di noi non è uno e non ha questa caratteristica di essere uno?

IPPIA Certo.

SOCRATE Dunque se ciascuno di noi è uno, sarebbe anche dispari; o non credi che l'uno sia dispari?

IPPIA Lo credo.

SOCRATE Ed entrambi dunque, pur essendo due, siamo dispari?

IPPIA Non potrebbe essere così, Socrate.

SOCRATE Allora insieme siamo pari o no?

IPPIA Certo.

SOCRATE Allora, poiché insieme siamo pari, a causa di questo fatto anche ciascuno [302b] di noi è pari?

IPPIA No di certo.

SOCRATE Dunque non è una necessità stringente, come tu dicevi poco fa, che ciò che entrambi siamo lo sia anche ciascuno di noi e ciò che è ciascuno, lo si sia anche entrambi.

IPPIA Il ragionamento non vale in tali casi, ma in quelli di cui io parlavo prima.

SOCRATE È sufficiente, Ippia: infatti basta questo a soddisfarci, dal momento che alcune cose sembrano stare così e altre no. E se ricordi il punto da cui è cominciato questo discorso, io dicevo che i piaceri che scaturiscono dalla vista e dall'udito sono belli non per questo motivo, [302c] in quanto cioè ciascuno di essi ha questa caratteristica, ma non entrambi insieme, oppure entrambi ma non ciascuno singolarmente, bensì per la caratteristica che posseggono entrambi insieme e ciascuno singolarmente, poiché hai ammesso che sono belli entrambi e ciascuno singolarmente. Per questo motivo pensavo che, se entrambi sono belli, devono essere belli per la sostanza che si accompagna a entrambi, non per quella che non è presente in uno dei due, e lo credo ancora. Ma dimmi come dall'inizio: se sia il piacere procurato dalla vista sia quello procurato dall'udito [302d] sono belli entrambi e ciascuno singolarmente, allora ciò che li rende belli non li accompagna entrambi e singolarmente?

IPPIA Certo.

SOCRATE E allora dunque sarebbero belli perché ciascuno ed entrambi sono piaceri? o per questo anche tutti gli altri piaceri non sarebbero per nulla meno belli di questi? Infatti risultarono essere piaceri non meno degli altri, se ricordi.

IPPIA Ricordo.

SOCRATE Ma si era detto che sono belli [302e] perché sono procurati dalla vista e dall'udito.

IPPIA Si era detto così.

SOCRATE Guarda se dico la verità. Infatti, a quanto ricordo, si diceva che il piacevole, e non certo tutto, ma quello che scaturisce dalla vista e dall'udito, è bello.

IPPIA È vero.

SOCRATE Dunque non è questa la caratteristica che li accompagna entrambi e non ciascuno singolarmente? ciascuno di essi, come appunto si diceva prima, non è provocato da entrambi, ma entrambi sono provocati da entrambi e ciascuno di essi no: è così?

IPPIA Sì.

SOCRATE Quindi ciascuno di essi è bello non per ciò che si accompagna a ciascuno – infatti l'essere entrambi non si accompagna a ciascuno – sicché, secondo la nostra tesi, è possibile chiamarli belli entrambi, ma non è possibile chiamare bello ciascuno singolarmente: [303a] o come dobbiamo dire? Non è necessario dire così?

IPPIA Sembra.

SOCRATE Pertanto dobbiamo dire che sono belli entrambi, ma non dobbiamo dire che lo sono ciascuno singolarmente?

IPPIA Cosa lo impedisce?

SOCRATE Credo che lo impedisca questo, amico, il fatto che avevamo tutti quegli esempi che hai esposto di elementi che si accostano a ciascun oggetto in questo modo: se si accostano a una coppia si aggiungono anche a ciascuno dei due membri, e se si aggiungono a ciascuno, si aggiungono anche alla coppia; non è così?

IPPIA Sì.

SOCRATE Ma gli esempi che ho esposto io non erano questi: tra essi c'era l'essere ciascuno in sé e l'essere

entrambi; non è così?

IPPIA È così.

SOCRATE [303b] Dunque, Ippia, in quale dei due casi ti sembra che rientri il bello? in quello che dicevi tu, cioè che se io sono forte e lo sei anche tu, lo siamo entrambi, e se io sono giusto e lo sei anche tu, lo siamo entrambi, e se lo siamo entrambi lo è anche ciascuno singolarmente; così, se io sono bello e lo sei anche tu, lo siamo entrambi, e se lo siamo entrambi lo è anche ciascuno singolarmente? O nulla impedisce forse che sia come per i numeri nei quali, anche se alcuni insieme sono pari, ciascuno può essere dispari o pari e d'altra parte, anche se alcuni sono irrazionali, insieme possono essere razionali [303c] o irrazionali, e allo stesso modo mille altri casi che io dicevo apparirmi? In quale dei due casi poni il bello? O anche tu la pensi come me al proposito? Infatti a me non sembra assolutamente ragionevole che noi insieme siamo belli mentre presi singolarmente non lo siamo, o che lo siamo presi singolarmente e non insieme e qualsiasi altro esempio simile. La pensi come me o in qual modo?

IPPIA Socrate, la penso così.

SOCRATE E fai bene, Ippia, perché così ci liberiamo [303d] dal proseguire la ricerca: se infatti il bello si pone tra queste cose, il piacevole che scaturisce dalla vista e dall'udito non sarebbe bello, poiché lo scaturire dalla vista e dall'udito rende belli entrambi i piaceri, ma non ciascuno singolarmente. Ma questo era impossibile, come ammettiamo sia io sia tu, Ippia.

IPPIA Lo ammettiamo, certo.

SOCRATE È impossibile dunque che il piacevole che scaturisce dalla vista e dall'udito sia il bello, dal momento che, se diventa bello, ottiene qualcosa di impossibile.

IPPIA È così.

SOCRATE «Ricominciate da capo», dirà, «dal momento

che [303e] avete sbagliato. cosa dite che sia questo bello che si accompagna a entrambi i piaceri, per il quale avete chiamato questi piaceri belli, preferendoli agli altri?». A me pare che sia necessario, Ippia, dire che entrambi e singolarmente questi sono i piaceri più innocenti e i migliori. O puoi suggerire qualche altro requisito per cui sono migliori degli altri?

IPPIA Assolutamente no: infatti sono realmente i migliori.

SOCRATE «Allora», continuerà, «dite che il bello è un piacere vantaggioso?» Così ci sembra, dirò. E tu?

IPPIA Anche io.

SOCRATE «Dunque», dirà, «il vantaggioso è ciò che produce il bene, ma ciò che produce e ciò che è prodotto ci sono sembrate poco fa cose diverse: il vostro ragionamento collima con il ragionamento precedente? Infatti il bene non sarebbe [304a] il bello né il bello sarebbe il bene, se ciascuno di essi è diverso» Certamente, risponderemo, Ippia, se siamo saggi, perché non è lecito non dare il nostro assenso a chi parla correttamente.

IPPIA Ma, Socrate, cosa credi che sia tutto questo? Sono frammenti e ritagli di discorsi, cosa che appunto dicevo poco fa, divisi in piccoli pezzi. Ma ciò che è bello e importante è essere in grado di andarsene riportando non i premi più piccoli ma quelli più importanti, cioè la salvezza propria, dei propri beni e dei propri cari, dopo aver pronunciato perfettamente bene un discorso in tribunale o nell'assemblea o davanti a qualsiasi altra autorità a cui il discorso [304b] sia indirizzato e dopo aver persuaso l'uditorio. Di questo dunque bisogna preoccuparsi, lasciando perdere questi frammenti di discorso per non essere considerato troppo sciocco poiché ti occupi, come ora, di chiacchiere e di stupidaggini.

SOCRATE Caro Ippia, sei fortunato, poiché sai ciò di cui l'uomo deve occuparsi e a cui tu ti sei dedicato in modo

adeguato, come dici. [304c] Io invece, come pare, sono posseduto da una sorte divina e vado errando e sono sempre in difficoltà, e quando paleso la mia difficoltà a voi sapienti, quando la manifesto, sono insultato dai vostri discorsi. Infatti mi dite ciò che ora tu mi dici, cioè che mi occupo di minuzie stupide e prive di valore. Ma quando, persuaso da voi, dico ciò che dite voi, cioè che la cosa migliore è essere in grado di comporre perfettamente bene un discorso e di esporlo in tribunale o in qualche altra assemblea, sento ogni genere di offesa [304d] dagli altri uomini di qui e da quest'uomo che sempre mi confuta. Egli è il mio parente più stretto e abita nella mia stessa casa: quando dunque torno a casa mia e mi sente dire queste cose, mi chiede se non mi vergogno di osar discutere sulle belle occupazioni, confutandomi così palesemente perché non so neppure cosa sia mai il bello in sé: «E come potrai sapere», dice, «quale discorso [304e] sia stato composto bene o no o qualsiasi altra azione sia bella o no, se non conosci il bello? E dal momento che sei in questo stato, credi che per te sia meglio vivere o morire?». Cosa che appunto dico, a me è capitato di sentirmi biasimato e insultato da voi e da lui. Ma forse è necessario che io sopporti tutto ciò, poiché non sarebbe strano se ne ricavassi qualche vantaggio. Comunque mi sembra, Ippia, di aver ricavato un vantaggio dalla conversazione con voi due, infatti credo di sapere cosa vuol dire il proverbio: le cose belle sono difficili.[25]

1. Ippia nacque intorno al 440 a.C. a Elide, non lontano da Olimpia, e morì quasi centenario: fu un esponente del movimento sofistico di cui rappresentò la tendenza più spinta verso il cosmopolitismo e l'enciclopedismo, considerati manifestazioni del valore universale della ragione. Durante la sua vita viaggiò parecchio, poiché la sua città gli affidò sovente incarichi di rappresentanza e fu un celebre maestro e oratore. Scrisse molto, sia in versi sia in prosa, ma delle sue opere nulla ci è rimasto e si occupò di tutto: dalla geometria, alla grammatica, alla musica, e approfondì la

tecnica della memoria.

2. Pittaco e Biante erano due dei Sette Sapienti; il filosofo Talete di Mileto, anch'egli annoverato tra i Sette, fiorì all'inizio del VI secolo. Fu il primo a porsi il problema della costituzione dell'universo che tentò di spiegare adducendo a principio di tutte le cose l'acqua; sulla sua personalità vi sono aneddoti contraddittori che lo presentano ora come un filosofo contemplativo, immerso nella meditazione e avulso dalla realtà, ora come uomo pratico e capace di trarre grandi guadagni dalle proprie attività. Anassagora, nato a Clazomene intorno al 500 a. C. ma, a partire dal 480 secondo alcuni, dal 460 secondo altri, operante ad Atene, è il primo a tentare di istituire una connessione tra l'ordine del mondo e lo spirito umano.

3. Dedalo è il costruttore ateniese del celebre Labirinto di Creta.

4. Su Gorgia, grande retore e sofista si veda l'omonimo dialogo platonico, in questo volume.

5. Prodico di Ceo, nato tra il 470 e il 460, anch'egli esponente del movimento sofistico, si recò spesso ad Atene come ambasciatore per conto della sua città e qui ricavò cospicui guadagni dalle sue lezioni.

6. Per notizie su Protagora di Abdera, celebre sofista, rinviamo all'omonimo dialogo, in questo volume.

7. Moneta di alto valore.

8. Solone era stato arconte nel 594 a.C.

9. Il figlio di Achille, autore di gesti efferati nella conquista di Troia.

10. Il più saggio e facondo degli Achei nella spedizione contro Troia.

11. Grammatico attico che aveva ad Atene una scuola.

12. È uno dei protagonisti dell'*Ippia minore*.

13. Lo scolio a Teocrito, XIV 48 ci riferisce che un oracolo diceva: «Le cose migliori sono Argo Pelasgica, le cavalle di Troia e le donne spartane».

14. Misura di capacità corrispondente a circa sei litri.

15. Il celebre filosofo Eraclito di Efeso (fine del VI secolo), che individuò come legge dell'essere il perenne divenire che caratterizza il mondo fenomenico.

16. Eraclito, fr. 22 B 82 Diels-Kranz.

17. Eraclito, fr. 22 B 83 Diels-Kranz.

18. Il grande scultore dell'età periclea che proprio da Pericle fu incaricato nel 447 a.C. di ornare di sculture il Partenone, nella cui cella grande, nel 438, fu collocata la statua crisoelefantina di Atena, alta 12 metri.

19. È un modo di dire per indicare una risposta pretenziosa e ricca di parole ma sostanzialmente elusiva.

20. Achille era figlio della dea Teti e del mortale Peleo, figlio di Eaco.

21. Eracle era figlio di Zeus e Alcmena.

22. Tantalo, Dardano e Zeto erano figli di Zeus.

23. Pelope era figlio di Tantalo, dunque discendeva da un eroe e non da una

divinità.

24. Socrate stesso, dunque.

25. Detto attribuito a Solone e che ricorre anche nella *Repubblica* (435c e 497d).

Ἱππίας ἐλάττων / Ippia minore

Il dialogo è stato presumibilmente scritto da Platone tra la morte di Socrate (399 a.C.) e il suo primo viaggio in Sicilia (390).

Anche in questo caso, come nell'Ippia maggiore, *l'interlocutore di Socrate è Ippia: dopo aver udito la lezione di Ippia, che si vanta per le proprie capacità retoriche, Socrate domanda alcuni chiarimenti sulla sua affermazione riguardo al fatto che Achille è migliore di Odisseo e sul perché della sua dichiarazione. Ippia risponde che Omero stesso ha determinato la superiorità di Achille nei confronti di Odisseo, rappresentato come il più astuto tra coloro che hanno partecipato alla guerra di Troia, laddove Achille è invece il migliore degli eroi; poiché Socrate dichiara di continuare a non capire il ragionamento, Ippia prosegue, chiarendo che l'astuzia di Odisseo corrisponderebbe, secondo il suo modo di vedere, alla sua mendacità, dunque astuto sarebbe sinonimo di bugiardo, mentre Achille sarebbe l'opposto di Odisseo, in quanto persona schietta e veritiera, e ciò lo si può dedurre da numerosi passi* dell'Iliade. *La persona sincera e quella bugiarda, infatti, secondo Ippia sono persone diverse e le caratteristiche di veridicità e mendacità si escludono a vicenda e non possono essere coesistenti nella stessa persona.*

Questo offre a Socrate lo spunto per avviare la discussione: appurato che l'astuzia è capacità d'azione determinata dall'intelligenza, ne consegue che i bugiardi sono capaci di

agire e sanno quel che fanno; essi possiedono dunque una specie di sapienza e hanno delle capacità, mentre coloro che sono incapaci di mentire e sono ignoranti non possono essere bugiardi. Quindi Socrate ha buon gioco nel dimostrare che solo chi ha scienza può dire il vero e il falso quando vuole, pertanto la possibilità di dire la verità e quella di mentire non sono in contrasto tra loro e proprie di persone diverse, anzi sono requisiti propri soltanto di chi ha scienza e può dunque scegliere se dire il vero o il falso, mentre chi non ha scienza non mente di proposito. Socrate dimostra quanto detto con esempi concreti che fanno riferimento allo stesso Ippia: egli, in quanto esperto di calcoli, potrebbe compiere un'operazione matematica più in fretta e meglio di tutti gli altri, ma potrebbe anche mentire volontariamente, mentre l'ignorante potrebbe dire la verità pur volendo dire il falso o, al contrario, mentire pur volendo dire il vero. La stessa cosa si verificherebbe anche negli altri campi in cui Ippia è esperto: in quello della geometria, in quello dell'astronomia e in quello della mnemotecnica. L'analisi darà gli stessi risultati per tutte le scienze e le tecniche, in moltissime delle quali Ippia è considerato la personalità più brillante, cosa di cui il sofista è perfettamente conscio e di cui si è vantato alla presenza di molte persone tra cui anche Socrate: egli, infatti, aveva detto di essersi recato una volta a Olimpia indossando solo oggetti fabbricati da sé – un anello, un sigillo, uno strigile, un'ampolla, i calzari, il mantello e una tunica –, portando con sé sue poesie, ditirambi, discorsi in prosa e affermando di essere il più esperto fra tutti in molte tecniche.

Questa parte del dialogo inizialmente pare immersa in un'atmosfera di suggestiva sacralità ma poi, visto l'oggetto del vanto di Ippia, non si può che cogliere un'intonazione ironica nelle parole di Socrate che ritorna quindi al punto di partenza della discussione. Sulla base di quanto stabilito finora, quindi, se Odisseo dunque era bugiardo è anche veritiero, e se Achille era veritiero è anche bugiardo, quindi i due uomini non sono né

diversi né tantomeno opposti e ciò non può che creare una certa difficoltà nello stabilire chi sia migliore tra i due: questa conclusione viene dimostrata da Socrate mediante citazioni di passi omerici, espediente, questo, che gli permette di far capire al suo interlocutore di non essere un ignorante ma una persona con un solido bagaglio retorico e letterario e in grado, pertanto, di giudicare e, all'occorrenza, di controbattere le affermazioni del suo interlocutore. A questo punto Ippia, accorgendosi che le domande di Socrate si fanno sempre più incalzanti e riescono a metterlo in difficoltà, ha un moto di insofferenza nei riguardi del filosofo e vorrebbe interrompere la conversazione, ma Socrate lo dissuade ricordandogli la sua disponibilità iniziale a rispondere alle sue domande per offrirgli chiarimenti e delucidazioni su quanto detto durante la sua lezione e per aiutarlo nel difficile compito di distinguere quale fra i due eroi omerici sia migliore. Il dialogo dunque procede: Ippia dichiara che la differenza tra Achille e Odisseo è che il primo, quando mente, non lo fa di proposito, mentre Odisseo mente volontariamente, ma Socrate dimostra, avvalendosi di un passo omerico, che le cose non stanno proprio in questi termini.

Segue poi la discussione sul rapporto tra volontario e involontario, discussione che appunto si fonda sui presupposti di quella precedente, in base alla quale si dedurrebbe che quelli che mentono volontariamente sono migliori di quelli che lo fanno involontariamente. Ippia non può assolutamente dichiararsi d'accordo e a questo punto è chiaro il fatto che Socrate ha finora giocato sulla confusione tra migliore in senso tecnico e migliore in senso morale, ma Ippia non è certo in grado di comprenderlo e ribatte allora che le leggi sono molto più severe con coloro che commettono il male volontariamente che con quelli che lo fanno involontariamente. Socrate, a questo punto, non può fare altro che rilevare la differenza fra sé e gli altri uomini che si definiscono sapienti : egli infatti non si vergogna di imparare e di fare domande, provando un'infinita

gratitudine verso chi è in grado di rispondergli. Egli è conscio della propria ignoranza, e prova di essa è il fatto di essere in disaccordo con Ippia, che è sapiente: infatti è sua opinione che coloro che sbagliano volontariamente siano migliori di coloro che lo fanno involontariamente, ma non esclude il fatto che la cosa stia esattamente nei termini contrari, e l'unico che possa fare qualcosa per guarire la sua anima è proprio Ippia. La discussione ritorna sul piano tecnico: con una serie incalzante di domande Socrate arriva a dimostrare che nella corsa, nella lotta e negli altri esercizi fisici è migliore chi esegue male gli esercizi volontariamente, e così pure è meglio avere parti del corpo che funzionano male volontariamente e non a causa di una deformità o di un difetto poiché, laddove questi ultimi due elementi rappresentano una causa impediente al corretto svolgimento delle attività, nel primo caso è la volontà della persona a determinarne il comportamento. È poi meglio servirsi di strumenti e animali di cui volontariamente ci si serve male e possedere schiavi che sbagliano volontariamente. Procedendo su questa linea si arriva al paradosso finale: colui che sbaglia e commette ingiustizia volontariamente non può essere altro che l'uomo buono che sa cosa è giusto fare e ha la possibilità di farlo.

A questa conclusione Ippia non può certo dare il proprio assenso e Socrate non può che osservare sconsolato che neppure con il ricorso ai sapienti certe questioni ottengono un chiarimento.

Come si noterà, l'Ippia minore *è un dialogo "aporeutico", poiché non si arriva a risolvere la questione che ha avviato la discussione. Anche in questo caso, come nell'*Ippia maggiore*, emerge l'ironia socratica, ma ciò che più colpisce è l'appassionata autodifesa del filosofo che dichiara di non vergognarsi di avere sempre qualcosa da imparare e per questo insiste nelle sue domande ai sapienti, la difesa di «colui che sa di non sapere» ma che si rende conto che gli altri sanno ancora*

meno di lui.

Rosa Maria Parrinello

EUDICO Perché taci, Socrate, dopo che Ippia[1] ha tenuto una lezione tanto bella, e non lodi con noi qualche punto di quanto è stato detto o non confuti ciò che ti pare non sia stato detto bene, a maggior ragione per il fatto che siamo rimasti proprio noi che ambiremmo in modo particolare a partecipare a una discussione filosofica?

SOCRATE Eudico, certo che ci sono domande che farei volentieri [363b] a Ippia su ciò che diceva poco fa di Omero. Infatti da tuo padre Apemanto sentivo che *l'Iliade* è un poema omerico più bello *dell'Odissea,* tanto più bello quanto Achille è migliore di Odisseo, poiché diceva che dei due poemi uno era stato composto per Odisseo, l'altro per Achille. Pertanto, se Ippia acconsente, chiederei volentieri che cosa pensa di questi due uomini, quale dei due [363c] egli ritiene essere migliore, dato che ci ha mostrato molte altre svariate particolarità di altri poeti e di Omero.

EUDICO Ma è chiaro che Ippia non rifiuterà di risponderti, se gli fai qualche domanda. Infatti, Ippia, se Socrate ti domanda qualcosa, forse non risponderai? O come ti comporterai?

IPPIA Eudico, mi comporterei veramente in modo assurdo se, mentre mi reco sempre dalla mia patria, Elide, a Olimpia, alla solenne riunione degli Elleni, quando ci sono i giochi olimpici,[2] nel tempio mi metto a disposizione per pronunciare il discorso che ognuno vuole tra quelli preparati per essere esposti o per rispondere a chi vuol pormi una qualsiasi domanda, e ora non volessi rispondere a Socrate.

SOCRATE [364a] Ippia, sei proprio fortunato se a ogni Olimpiade vai nel tempio così fiducioso nel tuo animo per la tua sapienza: e mi meraviglierei se qualche atleta andasse là

per le gare così, senza paura e con tanta fiducia nel proprio corpo quanta tu dici di riporre nella tua mente.

IPPIA Socrate, è naturale che io sia in questa condizione poiché, da quando ho incominciato a gareggiare ai giochi olimpici, non ho mai incontrato nessuno più bravo di me in nulla.

SOCRATE [364b] Ippia, tu parli bene quando dici che la tua fama è un dono della sapienza alla città di Elide e ai tuoi genitori. Ma cosa ci dici di Achille e di Odisseo? Quale dei due ritieni migliore e perché? In effetti, quando dentro eravamo in molti e tu tenevi la tua lezione, non sono riuscito a seguire il tuo discorso – infatti non osavo farti domande, poiché dentro c'era una grande folla e temevo di essere d'ostacolo alla tua lezione interrompendoti – ma adesso che siamo in pochi ed Eudico mi esorta a interrogarti, parla e [364c] spiegaci chiaramente: cosa volevi dire su questi due uomini? In base a che cosa li distinguevi?

IPPIA Ma a te, Socrate, voglio esporre ancor più chiaramente di allora cosa intendo dire su questi e sugli altri. Dico che Omero ha rappresentato Achille come l'uomo migliore tra quanti andarono a Troia, Nestore come il più saggio e Odisseo come il più astuto.

SOCRATE Ahimè, Ippia: potresti farmi il favore di non deridermi se comprendo a stento quanto si dice e [364d] se ti faccio spesso domande? Ma cerca di rispondermi in modo pacato e sereno.

IPPIA Socrate, sarebbe brutto se, dato che istruisco gli altri proprio in questo e per questo ritengo giusto farmi pagare, interrogato da te non avessi indulgenza e non ti rispondessi in modo pacato.

SOCRATE Parli molto bene. Quando hai detto che Achille è stato rappresentato come il migliore, mi è parso di capire [364e] ciò che dicevi, come pure quando hai detto che

Nestore è stato rappresentato come il più saggio; ma quando hai affermato che il poeta ha rappresentato Odisseo come il più astuto, non so assolutamente, a dirti il vero, cosa intendi. Dimmi, per vedere se riesco a capire qualcosa di più: Achille non è stato rappresentato da omero come astuto?

IPPIA Per nulla, Socrate, anzi come estremamente semplice e schietto, perché anche nelle *Suppliche,*[3] quando Omero li fa discutere tra loro, Achille dice a Odisseo: [365a] «Divino figlio di Laerte, Odisseo dalle mille astuzie, / devo dire francamente il mio progetto, / come agirò e come credo si realizzerà. / Infatti mi è inviso come le porte dell'Ade / [365a] chi nasconde una cosa nell'animo e ne dice un'altra. / Io invece parlerò come mi sembra sia meglio».[4] In questi versi Omero mostra il carattere di entrambi: Achille è schietto e semplice, Odisseo astuto e bugiardo; infatti rappresenta Achille che dice queste parole ad Odisseo.

SOCRATE Ora, Ippia, forse comprendo ciò che dici: a quanto pare, tu intendi astuto come bugiardo.

IPPIA [365c] Sì, Socrate: infatti Omero ha rappresentato così Odisseo in molti passi *dell'Iliade* e *dell'Odissea.*

SOCRATE Dunque, a quanto sembra, per Omero l'uomo sincero e quello bugiardo sono diversi.

IPPIA Come può non essere così, Socrate?

SOCRATE E pare così anche a te, Ippia?

IPPIA Ma certo, dato che sarebbe assurdo se non la pensassi così.

SOCRATE Dunque lasciamo da parte Omero, visto che [365d] è impossibile domandargli a cosa mai pensasse quando compose questi versi. Ma poiché sembri avere la stessa opinione di Omero e condividere quanto dice, rispondi insieme per Omero e per te.

IPPIA Sarà così: ma domanda brevemente cosa vuoi.

SOCRATE Intendi come bugiardi coloro che non possono

agire, come i malati, o che possono agire?

IPPIA Io intendo quelli che sono molto abili in parecchi campi e anche nell'ingannare gli uomini.

SOCRATE [365e] A quanto sembra, secondo il tuo ragionamento, sono capaci di agire e sono astuti, non è vero?

IPPIA Sì.

SOCRATE Sono astuti e ingannatori per stupidità e stoltezza o per scaltrezza e per una certa intelligenza?

IPPIA Soprattutto per scaltrezza e intelligenza.

SOCRATE Dunque sono intelligenti, a quanto sembra.

IPPIA Sì, per Zeus, anche troppo.

SOCRATE Ma se sono intelligenti, non sanno o sanno quel che fanno?

IPPIA Lo sanno, eccome: per questo fanno anche il male.

SOCRATE Ma se sanno ciò che sanno, sono ignoranti o sapienti?

IPPIA Sapienti almeno in questo, [366a] nell'ingannare.

SOCRATE Fermati: ricordiamo cos'è ciò di cui parli. TU dici che i bugiardi hanno delle capacità, sono intelligenti, dotati di conoscenza e sapienti in ciò riguardo a cui mentono?

IPPIA Dico proprio così.

SOCRATE E dici che le persone sincere e quelle bugiarde sono diverse, o meglio opposte una all'altra?

IPPIA Dico questo.

SOCRATE Su, a quanto sembra, sulla scorta del tuo ragionamento i bugiardi rientrano nella categoria di coloro che hanno delle capacità e che san no.

IPPIA Sì, in modo particolare.

SOCRATE Ma quando dici [366b] che i bugiardi sono persone dotate di capacità e sapienti proprio in questo,

intendi dire che hanno la possibilità di mentire, se vogliono, o non ce l'hanno nelle cose su cui mentono?

IPPIA Ne hanno la possibilità.

SOCRATE Dunque, a dirla per sommi capi, i bugiardi sono quelli che sanno e possono mentire.

IPPIA Sì.

SOCRATE Allora un uomo incapace di mentire e ignorante non potrebbe essere un bugiardo.

IPPIA È così.

SOCRATE Dunque ne ha la possibilità chiunque faccia quello che vuole quando vuole; [366c] e intendo non ostacolato da una malattia o da simili eventi, ma intendo così come tu puoi scrivere il mio nome quando vuoi. Non chiami forse capace chi è in questa condizione?

IPPIA Sì.

SOCRATE Dimmi, Ippia, tu non sei esperto di calcoli e della tecnica dei calcoli?

IPPIA Più di qualsiasi altro, Socrate.

SOCRATE Dunque se qualcuno ti domandasse il risultato di tre per settecento, se volessi, [366d] potresti dire il risultato esatto più velocemente e meglio di tutti?

IPPIA Certo.

SOCRATE E questo non avviene perché sei il più capace e il più sapiente in questo campo?

IPPIA Sì.

SOCRATE Dunque sei solo il più sapiente e il più capace o sei anche il migliore in questo campo in cui sei il più capace e il più sapiente, cioè nella tecnica dei calcoli?

IPPIA Senza dubbio anche il migliore, Socrate.

SOCRATE Tu dunque saresti in assoluto il più capace di dire la verità [366e] riguardo a queste cose, non è vero?

IPPIA Sì.

SOCRATE E potresti dire il falso nel medesimo campo? Ippia, rispondimi come prima, in modo onesto ed esauriente: se uno ti domandasse il risultato di tre per settecento, tu potresti mentire e dire sempre il falso riguardo a queste cose, volendo mentire, e non rispondere mai la verità, o più di te che lo vuoi, potrebbe mentire chi è ignorante [367a] nei calcoli? O l'ignorante, spesso, pur volendo dire il falso, potrebbe dire la verità involontariamente, se se ne presentasse l'occasione, perché non sa, mentre tu che sai, se volessi mentire, allo stesso modo potresti sempre mentire?

IPPIA Sì, è così come tu dici.

SOCRATE Dunque il bugiardo è forse bugiardo in altri campi ma non in quello dei numeri e sui numeri non potrebbe mentire?

IPPIA Sì, per Zeus, anche nel campo dei numeri potrebbe mentire.

SOCRATE Dunque dobbiamo tenere in considerazione anche questo, Ippia, e cioè che, riguardo ai calcoli e ai numeri, qualcuno [367b] potrebbe mentire?

IPPIA Sì.

SOCRATE Chi sarebbe costui? Se vuole essere bugiardo, come tu dicevi poco fa, non deve esserci in lui la capacità di mentire? Infatti, se ricordi, tu dicevi che non potrebbe mai mentire chi non avesse la capacità di mentire.

IPPIA Mi ricordo, si era detto così.

SOCRATE E dunque poco fa tu non ti sei mostrato il più capace a mentire a proposito di calcoli?

IPPIA Sì, si era detto anche questo.

SOCRATE [367c] Quindi non sei forse il più capace di dire la verità a proposito di calcoli?

IPPIA Certo.

SOCRATE Dunque la medesima persona è la più capace di dire il falso e la verità riguardo ai calcoli, e questa persona è colui che sa far bene i calcoli.

IPPIA Sì.

SOCRATE Ippia, chi altro dunque se non colui che sa fare bene i calcoli è un bugiardo a proposito di calcoli? Infatti è lui che ne è capace e dunque può dire la verità.

IPPIA Così sembra.

SOCRATE Vedi dunque che la stessa persona è bugiarda e sincera in questo campo e che l'uomo che dice la verità non è affatto migliore del bugiardo? [367d] Infatti senza dubbio è la stessa persona e non ha caratteristiche che si escludono a vicenda, come pensavi poco fa.

IPPIA Non sembra, almeno su questo punto.

SOCRATE Pertanto vuoi che prendiamo in considerazione anche altri aspetti?

IPPIA Sì, se tu vuoi.

SOCRATE Non sei forse esperto anche di geometria?

IPPIA Sì.

SOCRATE E allora? Non accade la stessa cosa anche nel campo della geometria? Lo stesso uomo non è il più capace di mentire e di dire la verità a proposito delle figure, e parliamo del geometra?

IPPIA Sì.

SOCRATE In questo dunque [367e] chi altro è bravo se non costui?

IPPIA Nessuno.

SOCRATE Dunque il geometra bravo ed esperto non è capacissimo in entrambe le cose? E se qualcuno mente a proposito delle figure, non sarebbe proprio costui, cioè il bravo geometra? Egli infatti è capace di mentire, mentre il cattivo geometra ne sarebbe incapace, sicché chi non è

capace di mentire non potrebbe mentire, come si è ammesso.

IPPIA È così.

SOCRATE Esaminiamo ancora un terzo campo, l'astronomia, una scienza in cui ti ritieni ancora più esperto [368a] che nelle precedenti. Non è così, Ippia?

IPPIA Sì.

SOCRATE Dunque anche per l'astronomia.non valgono le medesime considerazioni?

IPPIA Naturalmente, Socrate.

SOCRATE Anche in astronomia, quindi, se qualcuno è bugiardo, sarà bugiardo il bravo astronomo, cioè colui che può mentire, non quello che non può farlo, perché è ignorante.

IPPIA così pare.

SOCRATE Dunque, anche nell'astronomia, la stessa persona potrà essere sincera e bugiarda.

IPPIA Sembra.

SOCRATE Su, Ippia, sottoponi a questo tipo di esame con calma tutte le scienze, [368b] per vedere se per qualcuna la questione stia in termini diversi da questi. Da ogni punto di vista sei il più sapiente di tutti gli uomini in moltissimi campi, come una volta ti ho sentito vantare, mentre esibivi la tua grande e invidiabile sapienza in piazza, davanti ai banchieri. Dicevi che una volta ti eri recato a olimpia indossando solo oggetti che avevi fabbricato tu: in primo luogo l'anello – da lì infatti cominciasti – che portavi era [368c] opera tua, poiché sai cesellare anelli, e opera tua erano un sigillo, uno strigile[5] e un'ampolla che tu stesso costruisti. Poi i calzari che indossavi dicevi di averli fabbricati tu stesso e di aver intessuto il mantello e la tunica; e ciò che a tutti parve la cosa più straordinaria e saggio della tua grandissima bravura fu quando dicesti che la cintura della tunica che indossavi era tale quale le lussuose cinture persiane e che

questa l'avevi intrecciata tu stesso; e inoltre dicevi di esser giunto portando tue poesie, poemi, [368d] tragedie, ditirambi e molti discorsi in prosa, composti in vari modi. E dicevi di essere arrivato esperto più degli altri in quei campi di cui or ora parlavo, e nella correttezza di ritmi, armonie e lettere e in moltissime altre cose oltre a queste, per quello che mi sembra di ricordare. Eppure mi stavo dimenticando la tua tecnica mnemonica nella quale, pare, tu ritieni di essere il più brillante; e credo di essermi dimenticato [368e] moltissime altre cose. Ma, cosa che appunto dico, dopo aver guardato alle tue tecniche – e sono sufficienti – e a quelle degli altri, dimmi se, considerando quelle che tu e io abbiamo preso in esame, ne hai trovata una nella quale la persona sincera e quella bugiarda siano diverse e non la stessa. Esamina la questione analizzando qualsivoglia abilità o astuzia [369a] o come vuoi chiamarla: ma non la troverai, amico, perché non c'è, perciò parla tu.

IPPIA Ora e così, su due piedi, io non so dirlo, Socrate.

SOCRATE E non lo saprai, credo: ma se dico la verità, ricorda cosa possiamo ricavare da questo ragionamento, Ippia.

IPPIA Socrate, non comprendo bene quello che dici.

SOCRATE Poiché ora, forse, non ti servi della tua tecnica mnemonica – evidentemente infatti non credi che sia necessario – ma te lo ricorderò io. Sai di aver detto che Achille è sincero mentre odisseo [369b] è bugiardo e astuto?

IPPIA Sì.

SOCRATE Ora dunque non ti accorgi che la stessa persona è risultata bugiarda e sincera, sicché odisseo, se era bugiardo è anche sincero e Achille, se era sincero, è anche bugiardo, e i due uomini non sono diversi né opposti tra loro, ma simili?

IPPIA Socrate, tu intrecci sempre ragionamenti di questo tipo e, circoscrivendo gli aspetti più controversi del discorso,

ti attacchi [369c] a questi esaminandoli punto per punto e non ti misuri con l'intero argomento su cui verte il discorso. Anche ora, se vuoi, ti dimostrerò con un ragionamento adeguato e fondato su molte prove che Omero ha rappresentato Achille migliore di Odisseo e non menzognero e l'altro invece ingannatore, in molti casi menzognero, e peggiore di Achille. Se vuoi, tu a tua volta contrapponi il tuo ragionamento al mio, per dimostrare che è migliore l'altro, e costoro sapranno con più certezza chi di noi due fa il ragionamento migliore.

SOCRATE [369d] Ippia, io non dubito che tu sia più sapiente di me, ma sono sempre abituato a fare attenzione quando qualcuno dice qualcosa, soprattutto quando mi sembra che colui che parla sia sapiente e, volendo comprendere cosa dice, lo interrogo con scrupolo, riesamino e confronto quanto detto per capire. Se invece chi parla mi sembra una persona insignificante non mi interrogo e non mi interesso a quello che dice. E in base a questo riconoscerai quelli che io ritengo sapienti, perché troverai che insisto su quanto detto [369e] da ciascuno e faccio loro domande, per trarne vantaggio nel momento in cui imparo. perciò anche ora, mentre tu parlavi, ho riflettuto che nei versi che citavi poco fa per dimostrare che Achille parla a Odisseo come a un imbroglione, mi sembra strano, se dici la verità, che l'astuto Odisseo non risulti mai [370a] menzognero, mentre Achille, in base al tuo discorso, risulti astuto; almeno mente perché, dopo aver pronunciato quelle parole che tu testé citavi «infatti mi è inviso come le porte dell'Ade / chi nasconde una cosa nell'animo e ne dice un'altra», [370b] poco dopo afferma che non si lascerebbe persuadere da Odisseo né da Agamennone né rimarrebbe assolutamente a Troia, ma «domani, offerti i sacrifici a Zeus e a tutti gli dèi, / caricate bene le navi, dopo che le avrò spinte in mare, / vedrai, se vuoi e se ti sta a cuore, / all'alba navigare sull'Ellesponto

ricco di pesci / [370c] le mie navi con uomini desiderosi di remare: / e se l'inclito Enosigeo[6] concederà buona navigazione, / il terzo giorno giungerò a Ftia[7] dalle fertili zolle».[8] E ancora prima di queste parole, oltraggiando Agamennone, aveva detto: «ora vado a Ftia, poiché è di gran lunga preferibile / tornare a casa con le curve navi e non credo che per te / [370d] radunerò, restando qui privo di onore, beni e ricchezze».[9] Dopo aver detto queste parole ora davanti a tutto l'esercito ora davanti ai suoi compagni, mai risulta che egli abbia fatto dei preparativi né abbia tentato di spingere le navi a veleggiare verso la patria, ma risulta che molto nobilmente non si curi di dire la verità. io dunque fin da principio, ippia, ti ho interrogato perché mi trovo in difficoltà nel decidere quale di questi due uomini il poeta abbia rappresentato [370e] come il migliore e poiché ritengo che entrambe le personalità siano ottime e sia difficile distinguere quale sia superiore per falsità, veridicità e altre caratteristiche: infatti entrambe in questo sono simili.

IPPIA Infatti la tua analisi non è corretta, Socrate, poiché le menzogne di Achille non risultano dette di proposito, ma involontariamente, dal momento che a causa della sventura occorsa all'esercito si vide costretto a rimanere per portare il suo aiuto; le menzogne di Odisseo, invece, sono dette volontariamente e di proposito.

SOCRATE Tu mi inganni, carissimo Ippia, anche tu imiti Odisseo.

IPPIA [371a] Assolutamente no, Socrate: di cosa parli e in riferimento a che cosa?

SOCRATE Perché dici che non di proposito mente Achille, egli che, come l'ha rappresentato Omero, era così imbroglione e ostentatamente impostore da risultare tanto più astuto di Odisseo nel nascondergli facilmente i suoi inganni, sì da osare contraddirsi di fronte a Odisseo senza che egli se ne avvedesse; o per lo meno non sembra che

Odisseo gli abbia risposto come se si fosse accorto [371b] che mentiva.

IPPIA A quale situazione alludi, Socrate?

SOCRATE Non sai che, dopo aver detto a Odisseo che all'alba sarebbe salpato, parlando con Aiace non dice che sarebbe salpato, ma dice altro?

IPPIA Dove?

SOCRATE Nei versi in cui afferma «Infatti non mi darò pensiero della sanguinosa battaglia / [371c] prima che il figlio del saggio Priamo, il divino Ettore, / giunga alle tende e alle navi dei Mirmidoni[10] / uccidendo Argivi, e dia fuoco alle navi; / davanti alla mia tenda e alla nera nave sono sicuro / di fermare Ettore, anche se egli è bramoso di lotta».[11] Tu dunque, Ippia, credi che il figlio di Teti, [371d] educato dal sapientissimo Chirone,[12] fosse così smemorato che, dopo aver prima oltraggiato gli impostori con l'ingiuria estrema, subito dicesse a Odisseo che sarebbe salpato e ad Aiace che sarebbe rimasto, o non credi che invece lo facesse deliberatamente per ingannarlo, ritenendo che Odisseo fosse rimbambito e per risultare migliore di lui con questi stessi raggiri e queste menzogne?

IPPIA A me non pare proprio così, Socrate: anzi, [371e] convinto dalla sua benevolenza, disse ad Aiace in modo diverso che a Odisseo le stesse parole; Odisseo, invece, quando dice la verità, la dice sempre per ingannare, al pari delle menzogne.

SOCRATE Dunque, a quanto pare, Odisseo è migliore di Achille.

IPPIA Assolutamente no, Socrate.

SOCRATE E allora? Poco fa quelli che mentono volontariamente non sono risultati migliori di quelli che lo fanno involontariamente?

IPPIA Come, Socrate, quelli che commettono ingiustizia

volontariamente e che [372a] volontariamente tendono insidie e fanno azioni malvagie sarebbero migliori di quelli che lo fanno involontariamente e per i quali ciò risulta essere una grande scusante, se hanno commesso ingiustizia o mentono o fanno qualcosa di male senza saperlo? Anche le leggi sono molto più severe con quelli che commettono volontariamente il male e mentono, che con quelli che lo fanno involontariamente.

SOCRATE Vedi, Ippia, che dico la verità quando dico che insisto [372b] nelle mie domande ai sapienti? E forse questo solo ho di buono e quanto al resto non valgo poi molto: infatti spesso ho commesso errori nel comprendere come vanno le cose e non so mai come stanno. per me è una prova sufficiente di questo il fatto che, quando mi trovo con qualcuno di voi che siete famosi per la sapienza di cui tutti i Greci sono testimoni, sembra che io non sappia nulla: infatti voi non siete d'accordo con quello che penso, per così dire. [372c] E dunque quale maggiore prova di ignoranza vi è di quando si è in dissenso con uomini sapienti? Ma io ho questo unico meraviglioso bene che mi riscatta: non mi vergogno di imparare, anzi mi informo, faccio domande, ho molta gratitudine verso chi mi risponde e non ho mai privato nessuno della mia riconoscenza. infatti non ho mai negato di aver appreso qualcosa, fingendo che quanto avevo appreso fosse una mia scoperta, anzi ritengo sapiente colui che mi ha istruito, dichiarando così che ho imparato da lui. Anche [372d] ora non sono d'accordo con quello che dici, anzi dissento pienamente, e so bene che questo avviene per causa mia, perché sono come sono, per non dire di peggio. A me, Ippia, sembra tutto il contrario di quello che dici: coloro che recano danno agli altri, che commettono ingiustizia, che mentono, che ingannano ed errano volontariamente e non involontariamente sono migliori di quelli che lo fanno involontariamente. Talvolta però mi pare tutto il contrario e

vado errando su questo punto, ed è chiaro che accade così perché non so: [372e] ora, al momento, m'è preso un attacco e mi pare che quelli che errano volontariamente siano in certo modo migliori di quelli che lo fanno involontariamente. Accuso quindi i precedenti discorsi di essere la causa del mio attuale stato, sicché al momento coloro che commettono ciascuna di queste azioni involontariamente risultano peggiori di quelli che le commettono volontariamente. Fammi dunque un favore e non rifiutarti di guarire la mia anima, perché mi procuri un bene molto maggiore [373a] liberando l'anima dall'ignoranza che liberando il corpo dalla malattia. Se vuoi pronunciare un lungo discorso, ti avviso che non mi guariresti – infatti non riuscirei a seguirti –, se invece vuoi rispondermi come poco fa, mi recherai un gran giovamento e, credo, non farai del danno neppure a te. Con ragione prego anche te, figlio di Apemanto, perché mi hai spinto a discutere con Ippia: ora, se Ippia non vuole rispondermi, pregalo per me.

EUDICO Ma, Socrate, credo che Ippia non abbia bisogno [373b] della mia esortazione: infatti non l'ha pretesa prima, ma ha detto che non avrebbe eluso le domande di nessuno. Non è così, Ippia? Non era questo che dicevi?

IPPIA Sì: ma Socrate, Eudico, porta sempre scompiglio nei discorsi e rassomiglia a uno che imbroglia.

SOCRATE Ottimo Ippia, io non mi comporto così volontariamente – infatti sarei sapiente e abile alla luce del tuo ragionamento – ma involontariamente, quindi perdonami: infatti dici che bisogna perdonare chi fa qualcosa di male involontariamente.

EUDICO [373c] Non comportarti diversamente, Ippia, ma sia per i nostri, sia per i tuoi precedenti discorsi, rispondi alle domande di Socrate.

IPPIA Risponderò, dal momento che sei tu a chiedermelo. Fai le domande che vuoi.

SOCRATE Io desidero vivamente, Ippia, esaminare ciò che testé si è detto, cioè se siano migliori quelli che errano volontariamente o involontariamente. Credo pertanto che il modo più corretto di procedere nell'indagine sia questo. Rispondi: chiami qualcuno buon corridore?

IPPIA [373d] Sì.

SOCRATE E cattivo?

IPPIA Sì.

SOCRATE Dunque non è buon corridore chi corre bene e cattivo corridore chi corre male?

IPPIA Sì.

SOCRATE Quindi non corre male chi corre lentamente e non corre bene chi corre velocemente?

IPPIA Sì.

SOCRATE Dunque nella corsa e nel correre la velocità è un bene e la lentezza è un male?

IPPIA E come no?

SOCRATE Quindi chi è migliore come corridore, chi volontariamente o involontariamente corre con lentezza?

IPPIA Colui che lo fa volontariamente.

SOCRATE E allora il correre non è un'azione?

IPPIA Sì.

SOCRATE Ma se è un'azione, non è anche un compiere qualcosa?

IPPIA [373e] Sì.

SOCRATE Dunque chi corre male commette questa azione cattiva e brutta nella corsa?

IPPIA Cattiva: come non sarebbe così?

SOCRATE Ma corre male chi corre lentamente?

IPPIA Sì.

SOCRATE Dunque il buon corridore esegue

volontariamente quest'azione cattiva e brutta e il cattivo corridore la compie involontariamente?

IPPIA Sembra.

SOCRATE Dunque nella corsa chi esegue male l'azione involontariamente è peggiore [374a] di chi lo fa volontariamente?

IPPIA Nella corsa sì.

SOCRATE E nella lotta? È miglior lottatore chi cade volontariamente o chi cade involontariamente?

IPPIA Chi cade volontariamente, a quanto pare.

SOCRATE Ma nella lotta è peggiore e più brutto cadere o atterrare?

IPPIA Cadere.

SOCRATE Anche nella lotta, dunque, chi esegue azioni cattive e vergognose volontariamente è miglior lottatore di chi lo fa involontariamente.

IPPIA Sembra.

SOCRATE E in ogni altro esercizio fisico? Non è migliore nel corpo chi può eseguire entrambe le azioni, quelle che richiedono forza fisica e quelle che non la richiedono, [374b] quelle brutte e quelle belle, sicché, quando esegue male gli esercizi, lo fa volontariamente colui che ha un fisico migliore, mentre lo fa involontariamente chi ha un fisico peggiore?

IPPIA Sembra anche a me che a proposito della forza fisica la questione stia in tali termini.

SOCRATE E per quanto riguarda il bel portamento, Ippia? Non è proprio del fisico aggraziato assumere volontariamente posizioni sgradevoli o brutte e del fisico sgraziato farlo involontariamente? o come ti sembra stia la cosa?

IPPIA È così.

SOCRATE E dunque un brutto portamento, quando è

volontario, [374c] lo è in relazione a una virtù del corpo, mentre quando è involontario, lo è in relazione a un suo difetto.

IPPIA Sembra.

SOCRATE E cosa dici della voce? Quale dici sia migliore, quella che stona volontariamente o involontariamente?

IPPIA Quella che lo fa volontariamente.

SOCRATE E quella che stona involontariamente è peggiore?

IPPIA Sì.

SOCRATE Preferiresti possedere i pregi o i difetti?

IPPIA I pregi.

SOCRATE Dunque preferiresti avere piedi che zoppicano volontariamente o involontariamente?

IPPIA [374d] Volontariamente.

SOCRATE Ma lo zoppicare dei piedi non è un difetto e una deformità?

IPPIA Sì.

SOCRATE E allora? La miopia non è un difetto degli occhi?

IPPIA Sì.

SOCRATE Dunque quali occhi vorresti avere? Quelli con cui si vede volontariamente poco e male o quelli con cui questo avviene involontariamente?

IPPIA Quelli con cui si vede così volontariamente.

SOCRATE Quindi tu ritieni migliori tra le tue parti quelle che svolgono male la loro funzione volontariamente rispetto a quelle che lo fanno involontariamente?

IPPIA Almeno in tali casi sì.

SOCRATE Dunque un unico giudizio vale per tutte quelle parti come orecchie, naso, bocca e tutti i sensi; le parti che

svolgono male [374e] la loro funzione involontariamente non sono desiderabili in quanto difettose, quelle che lo fanno volontariamente sono da desiderare in quanto sono valide.

IPPIA Così la penso.

SOCRATE E allora? Quali strumenti è meglio possedere, quelli con cui si lavora male volontariamente o involontariamente? Per esempio, è migliore un timone con cui si guiderà involontariamente male una nave o con cui lo si farà volontariamente?

IPPIA In questo caso quelli con cui lo si fa volontariamente.

SOCRATE E questo non vale anche per un arco, una lira, per i flauti e per tutti gli altri strumenti?

IPPIA [375a] Dici il vero.

SOCRATE E allora? È meglio possedere un buon cavallo da cavalcare male volontariamente o involontariamente?

IPPIA Volontariamente.

SOCRATE Dunque è un cavallo più valido.

IPPIA Sì.

SOCRATE Quindi con un cavallo più valido si potrebbero eseguire male gli esercizi equestri volontariamente, mentre con un cavallo meno valido li si farebbero male involontariamente?

IPPIA Certo.

SOCRATE E quindi è così anche per il cane e per tutti gli altri animali?

IPPIA Sì.

SOCRATE E allora? Per quanto riguarda l'uomo è meglio avere a disposizione un arciere con un'abilità tale da non cogliere [375b] il bersaglio volontariamente o involontariamente?

IPPIA Volontariamente.

SOCRATE E dunque questa bravura è preferibile anche nella tecnica dell'arco?

IPPIA Sì.

SOCRATE Pertanto l'indole che sbaglia involontariamente è peggiore di quello che sbaglia volontariamente?

IPPIA Sì.

SOCRATE E per quanto riguarda la medicina? Non è quella che opera male volontariamente sui corpi l'indole più propria del medico?

IPPIA Sì.

SOCRATE Dunque in questa tecnica l'indole che agisce volontariamente è migliore di quella che lo fa involontariamente.

IPPIA È migliore.

SOCRATE E allora? Nell'arte di suonare la cetra e il flauto e in tutte le altre arti e scienze [375c] non è migliore l'anima che volontariamente compie azioni cattive e di cui ci si deve vergognare e sbaglia, mentre è peggiore quella che lo fa involontariamente?

IPPIA A quanto sembra.

SOCRATE Ma preferiremmo avere schiavi la cui indole erra e fa il male volontariamente, piuttosto che schiavi la cui indole erra involontariamente, poiché sarebbero più adatti a queste situazioni.

IPPIA Sì.

SOCRATE E allora? Non vorremmo rendere la nostra anima il più possibile migliore?

IPPIA [375d] Sì.

SOCRATE Dunque sarà migliore se opera male e sbaglia volontariamente o se lo fa involontariamente?

IPPIA Sarebbe terribile, Socrate, se quelli che commettono ingiustizia volontariamente saranno migliori di quelli che lo

fanno involontariamente.

SOCRATE Eppure risultano così, stando a quello che si è detto.

IPPIA A me no.

SOCRATE Credevo, Ippia, che la pensassi così anche tu. Rispondimi ancora una volta: la giustizia non è un'attitudine o una scienza o entrambe le cose? oppure non è necessario che la giustizia rientri in una di queste categorie?

IPPIA [375e] Sì.

SOCRATE E dunque, se la giustizia è un'attitudine dell'anima, l'anima che ha più attitudine non è più giusta? infatti a noi, ottimo ippia, tale anima è parsa migliore.

IPPIA Sì, così ci è parsa.

SOCRATE E se è una scienza? L'anima più sapiente non sarà più giusta e quella più ignorante più ingiusta?

IPPIA Sì.

SOCRATE E se è entrambe le cose? L'anima che ha sia scienza sia attitudine non è più giusta e quella più ignorante non è più ingiusta? Non è necessario che sia così?

IPPIA Così pare.

SOCRATE Dunque l'anima che ha più attitudine ed è più sapiente non è risultata essere migliore e più capace di perseguire sia il bene [376a] sia il male in ogni azione?

IPPIA Sì.

SOCRATE Quando esegue azioni cattive lo fa volontariamente per attitudine e abilità e queste caratteristiche, o entrambe o una delle due, risultano proprie della giustizia.

IPPIA Così pare.

SOCRATE E commettere ingiustizia è comportarsi male, il non commetterla è comportarsi bene.

IPPIA Sì.

SOCRATE Dunque l'anima che ha più attitudine ed è migliore, quando commette ingiustizia, non lo farà forse volontariamente, mentre quella cattiva involontariamente?

IPPIA Questo risulta.

SOCRATE [376b] E dunque non è un uomo buono colui che ha l'anima buona e cattivo chi ce l'ha cattiva?

IPPIA Sì.

SOCRATE Dunque è proprio di un uomo buono commettere ingiustizia volontariamente e di un uomo cattivo commetterla involontariamente, se il buono ha l'anima buona.

IPPIA Ma ce l'ha.

SOCRATE Dunque chi sbaglia volontariamente e commette azioni turpi e ingiuste, Ippia, se costui c'è, non potrebbe essere altro che l'uomo buono.

IPPIA Non posso dare il mio assenso a questo, Socrate.

SOCRATE Nemmeno io, Ippia, ma è necessario che ora risulti [376c] questo dal discorso. Come appunto io dicevo da tempo, vado errando su e giù su tali questioni e non la penso mai allo stesso modo. E non c'è nulla di strano se io o qualche altro incompetente andiamo errando, ma se anche voi sapienti andrete errando, questo sarà terribile pure per noi, se neppure ricorrendo a voi potremo porre fine al nostro errare.

1. Ippia nacque intorno al 440 a.C. a Elide, nel Peloponneso, e morì quasi centenario: fu un esponente del movimento sofistico di cui rappresentò la tendenza più spinta verso il cosmopolitismo e l'enciclopedismo.

2. Istituiti nel 776 a.C., i giochi olimpici costituivano per i Greci il punto di riferimento per la datazione di tutti gli eventi. Essi avvenivano ogni quattro anni a Olimpia e durante tali giochi si svolgevano, oltre agli agoni ginnici, anche gare di poesia, rapsodia e simili.

3. *Suppliche* (Λιταί) era il titolo antico della ῥαψῳδία (‘canto’) omerica che per noi è il libro XI dell’Iliade.

4. Omero, *Ilias* IX 308-10; 312-14.

5. Strumento ricurvo e con manico usato nelle palestre per fregare la pelle al fine di pulirla e detergerne il sudore.

6. Poseidone, il dio del mare; l’epiteto significa ‘scuotitore di terre’.

7. Città della Tessaglia, la patria di Achille.

8. Omero, *Ilias* IX 357-63.

9. Omero, *Ilias* 1169-71.

10. Popolo della Ftiotide al comando di Achille.

11. Omero, *Ilias* IX 650-55.

12. Il centauro Chirone, versato in molte arti, fu il tutore di molti grandi eroi tra cui Giasone, Atteone e Achille.

Ἴων / Ione

Lo Ione *è stato verosimilmente composto tra la morte di Socrate (399 a.C.) e il primo viaggio di Platone in Sicilia (390). Diogene Laerzio (III 60) cita lo* Ione *con il sottotitolo* intorno all'«Iliade», *sottotitolo che ne limita l'argomento, poiché è della poesia in generale che si parla nel dialogo, in cui Omero costituisce il punto di partenza per stabilire la natura e il valore della poesia non tanto in sé, quanto dal punto di vista della sua utilità per la condotta di vita.*

La discussione si svolge in due tempi: prima esaminando in generale la questione e considerando il rapsodo come mero declamatore di poesia, poi prendendolo in considerazione come interprete del pensiero del poeta.

interlocutore di Socrate è appunto ione, un rapsodo che viene presentato come appena giunto ad Atene da Epidauro, ove è stato premiato in una gara di recitazione omerica. Di costui non si sa nulla, salvo la sua provenienza da Efeso, dato fornitoci dal dialogo stesso: la figura di questo interlocutore ha così poca vivacità e concretezza che si è addirittura sospettato che non si tratti di un personaggio storico ma di una finzione letteraria di Platone.

il dialogo si avvia di fatto con una considerazione di Socrate: il rapsodo deve necessariamente capire ciò che un poeta dice per farsene interprete al suo pubblico; Ione ammette che questa necessità costituisce certo la parte più impegnativa del lavoro di un rapsodo. All'orgogliosa dichiarazione di Ione di essere il più bravo interprete di Omero, Socrate oppone una domanda:

l'abilità di Ione riguarda solo Omero o anche altri poeti? Il rapsodo risponde che essa trova espressione solo in Omero, e Socrate gli pone allora un'altra domanda: non ci sono argomenti intorno a cui Omero ed Esiodo dicono le stesse cose? Ione risponde che certo sono molti gli argomenti sui quali i due poeti dicono le stesse cose e questi argomenti egli saprebbe interpretarli in ugual modo. Si pone però il problema degli argomenti sui quali Omero ed Esiodo hanno idee discordi: Socrate dimostra come su un argomento quale la divinazione un bravo indovino saprebbe dare una spiegazione tanto su ciò su cui i due poeti hanno idee concordi, quanto sugli argomenti sui quali essi la pensano in modo differente. Poiché Ione continua a ribadire la propria specializzazione su Omero, Socrate incalza allora con un'altra domanda: Omero non tratta forse di temi trattati anche da altri poeti, temi come la guerra, i rapporti tra gli uomini, le vicende degli dei e degli eroi? Ione non può fare a meno di concordare con Socrate e deve però ammettere che saprebbe interpretare gli argomenti riguardo a cui Omero e gli altri poeti dicono le stesse cose ma non quelli su cui hanno idee divergenti. Egli arriva infine a riconoscere di non essere in grado di trattare gli altri poeti, anche se essi hanno incentrato le loro opere sui medesimi temi trattati da Omero. La motivazione è che essi sono stati poeti peggiori di Omero e Socrate allora gli muove tale obiezione: in parecchi campi come quello della medicina e dell'aritmetica sarà la stessa persona a saper distinguere chi dice cose giuste e chi commette errori in proposito, e così dovrebbe avvenire anche nel campo della poesia, ragion per cui dovrebbe essere la stessa persona a distinguere chi parla bene e chi parla male di in medesimo argomento; quindi tale conclusione è contraria a quanto affermato in precedenza da Ione, e cioè che la causa del suo saper interpretare bene solo Omero sarebbe dovuta al fatto che egli è un poeta migliore degli altri. Socrate ora può affermare una teoria tipicamente platonica, che avrà la sua

piena esplicazione nella Repubblica: *la poesia non è* ἐπιστήμη, *cioè 'scienza', ma è irrazionale intuito, una sorta di* excessus mentis, *ed è questo che la differenzia dalle altre forme di arte. Il poeta, quando compone, è "fuori di sé" al pari delle baccanti in preda al furore dionisiaco, è invasato e quindi non sa dar ragione di ciò che fa, né sa insegnarlo ad altri; egli dunque è poeta «per sorte divina» e non per virtù artistica. Prova di questo è il fatto che, se Ione fosse capace di declamare Omero per virtù artistica, sarebbe capace di declamare anche tutti gli altri poeti.*

A questo punto Socrate, affermando che il metodo di indagine è il medesimo per tutte le arti, ne prende in considerazione vari tipi: la pittura, la scultura, la musica e il canto. Per tutte queste la considerazione è la stessa: chi è in grado di capire la valentia di un artista, la può capire anche riguardo agli altri artisti. Ione concorda con quanto dice Socrate e gli domanda perché mai allora non gli riesca di interessarsi ad altri fuorché ad Omero. Socrate spiega che questo avviene perché, così come le Muse rendono i poeti ispirati per ἐνθουσιασμός, *cioè per 'invasamento divino', e li indirizzano a un esclusivo genere della poesia, al di fuori del quale essi non sono in grado di produrre nulla, analogamente i rapsodi vengono "posseduti" e ispirati da un poeta e da quello solo. Il poeta è dunque il tramite attraverso cui la divinità parla agli uomini: egli compone i suoi versi per questa forza divina che si impossessa di lui e non certo per capacità artistica.*

Il rapsodo, poi, in quanto interprete del poeta a sua volta interprete della divinità, è interprete di un interprete; Ione non è ancora del tutto convinto, quindi Socrate gli chiede di quale argomento trattato da Omero egli sappia parlare bene. Ione gli risponde allora di saper parlare bene di tutti gli argomenti, ma Socrate ribadisce l'impossibilità che egli sappia parlare bene di argomenti conosciuti da Omero e non da lui stesso, ad esempio quelli di competenza di un auriga o di un medico. Ogni arte,

infatti, è differente dalle altre e avrà oggetti differenti e questo vale anche per l'arte del rapsodo che sarà dunque diversa da quella dello stratega o da altre. Socrate ripropone allora a Ione di distinguere quali versi tratti dall'Odissea *e* dall'Iliade *siano di pertinenza del rapsodo e l'ostinato interlocutore continua a ripetere che lo sono tutti i versi, offrendo così a Socrate nuovamente la possibilità di confutarlo, dimostrando che non è competenza del rapsodo sapere quali parole devono dire ad esempio un nocchiero quando la nave è in preda alla tempesta o una tessitrice sulla lavorazione della lana. In questa parte del dialogo frequentissime sono le citazioni tratte dai poemi omerici fatte sia da Ione sia da Socrate, che dimostra così la sua cultura letteraria all'interlocutore. Ione è ormai persuaso e si compiace di essere definito, non senza un pizzico di ironia da parte di Socrate, un* ἀνερ θεῖος, *un 'uomo divino'.*

Un tratto caratteristico del dialogo è la menzione di poeti e rapsodi più o meno noti e più o meno contemporanei rispetto a Socrate: esso dunque offre uno spaccato dell'attività poetica di quei tempi e, stando ai giudizi poco lusinghieri dati ad alcuni di questi poeti, si può cogliere la diffidenza di Platone nei confronti della poesia e dell'arte in generale. Infatti, alla luce di quanto Platone afferma nel libro X della Repubblica, *nella sua concezione l'arte è, dal punto di vista ontologico, mimesi di eventi sensibili a loro volta immagine del paradigma dell'Idea, quindi, essendo imitazione di un'imitazione, è lontana tre volte dalla verità. Nonostante questa condanna dell'arte, Platone, in quei passi dello* Ione *in cui descrive l'invasamento che si impossessa del poeta che, come un'ape, attinge dalle valli boscose delle Muse la materia della sua poesia, ci ha lasciato alcune delle pagine in assoluto più suggestive e coinvolgenti dedicate all'attività poetica.*

Rosa Maria Parrinello

SOCRATE [530a] Salve, Ione. Da dove arrivi qui da noi? Forse da Efeso,[1] da casa tua?

IONE No, Socrate, vengo da Epidauro,[2] dalla festa di Asclepio.[3]

SOCRATE Come mai? Forse gli Epidauri dedicano al dio anche una gara di rapsodi?[4]

IONE Certo, e gli dedicano anche gare in ogni altra arte relativa alle Muse.

SOCRATE E allora? Hai partecipato anche tu a qualche gara per rappresentarci? Hai vinto qualche premio?

IONE [530b] Socrate, abbiamo vinto il primo premio.

SOCRATE Bene! Ma cerchiamo di vincere anche le Panatenee.[5]

IONE Così sarà, se il dio lo vuole.

SOCRATE Ione, certo spesso ho invidiato voi rapsodi per la vostra arte: infatti desta invidia il fatto che andiate sempre adorni nel corpo in modo appropriato alla vostra arte, che siate al massimo della vostra bellezza e nel contempo è da invidiare la necessità che vi porta a frequentare molti altri bravi poeti e soprattutto Omero, il migliore e il più divino tra i poeti, e a comprenderne non solo le parole [530c] ma anche il pensiero. Poiché mai si potrebbe essere rapsodi se non si comprendessero le parole del poeta, del cui pensiero il rapsodo deve farsi interprete per gli ascoltatori: è impossibile interpretarlo correttamente senza capire ciò che il poeta dice. Pertanto tutto questo è degno di essere invidiato.

IONE È vero, Socrate: questa necessità imposta dalla mia arte è quella che mi ha dato più da fare e credo di saper trattare di omero molto meglio degli altri, poiché né

Metrodoro di Lampsaco [530d] né Stesimbroto di Taso né Glaucone,[6] nessuno insomma di quanti sono mai esistiti, ha saputo esprimere così tanti bei pensieri su omero come me.

SOCRATE Dici bene, Ione, e certamente è chiaro che non ti rifiuterai di dimostrarmelo.

IONE E in effetti vale la pena ascoltare, Socrate, come ho infiorato bene Omero, cosicché credo di essere degno di ricevere una corona d'oro dagli Omeridi.[7]

SOCRATE Sicuramente io troverò ancora il tempo di ascoltarti, [531a] ma ora rispondi a questa sola domanda: la tua abilità riguarda solo omero o anche Esiodo[8] e Archiloco?[9]

IONE No, solo Omero, e certo mi sembra che sia sufficiente.

SOCRATE Esiste qualche argomento intorno al quale Omero e Esiodo dicono le stesse cose?

IONE Credo di sì, e credo che siano anche molti.

SOCRATE Forse dunque su questi argomenti sapresti interpretare meglio ciò che Omero dice rispetto a ciò che dice Esiodo?

IONE Socrate, io saprei interpretare allo stesso modo gli argomenti riguardo ai quali dicono le stesse cose.

SOCRATE E come ti comporteresti nei confronti di quegli argomenti [531b] sui quali non si esprimono allo stesso modo? Ad esempio tanto Omero quanto Esiodo trattano della divinazione.

IONE Certo.

SOCRATE E allora? Sapresti spiegare quando questi due poeti hanno idee concordi sulla divinazione e quando invece divergono nelle loro idee meglio tu o qualche bravo indovino?

IONE Un indovino.

SOCRATE E se tu fossi un indovino, non sapresti dare una

spiegazione anche di ciò su cui essi hanno idee discordi, se fossi capace di spiegare ciò su cui essi si esprimono nello stesso modo?

IONE È chiaro.

SOCRATE [531c] Dunque come mai la tua abilità riguarda solo Omero e non Esiodo e nemmeno gli altri poeti? Forse omero tratta argomenti diversi rispetto a quelli trattati da tutti gli altri poeti? Non ha narrato per lo più la guerra, le reciproche relazioni tra uomini buoni e malvagi, tra gente del mestiere e profani, i rapporti tra dèi e dèi e tra dèi e uomini, cioè quali relazioni hanno, le vicende celesti e quelle dell'Ade, le generazioni di dèi [531d] e di eroi? Non sono questi i temi sui quali Omero ha incentrato la sua opera poetica?

IONE Socrate, dici il vero.

SOCRATE E allora gli altri poeti? Non hanno essi composto le loro opere sui medesimi temi?

IONE Sì Socrate, ma non hanno fatto poesia alla stessa maniera di omero.

SOCRATE In che senso? Sono stati dei poeti peggiori?

IONE Sì, e di molto.

SOCRATE Omero è stato poeta in modo migliore?

IONE Certo che è stato un poeta migliore, per Zeus!

SOCRATE Dunque, mio caro Ione, qualora tra molti che parlano di numeri, uno ne parli benissimo, senza dubbio si riconoscerà [531e] chi parla bene?

IONE Dico di sì.

SOCRATE Sicché è la stessa persona che riconoscerà anche quelli che parlano male o è un'altra?

IONE La stessa, senza dubbio.

SOCRATE Quindi questo è chi possiede l'arte dei numeri?

IONE Sì.

SOCRATE E allora? Qualora, tra molti che parlano di quali cibi siano salutari, qualcuno ne parli benissimo, uno riconoscerà chi parla benissimo perché parla benissimo e un altro riconoscerà colui che parla peggio perché parla peggio, o sarà la stessa persona a riconoscerli?

IONE Senza ombra di dubbio è chiaro che sarà la stessa persona.

SOCRATE Chi è costui? Come si chiama?

IONE Medico.

SOCRATE Dunque ricapitolando diciamo che, tra molti che parlano degli stessi argomenti, sarà sempre la stessa persona a riconoscere [532a] chi parla bene e chi parla male; altrimenti, se non sarà in grado di distinguere chi parla male, chiaramente non distinguerà neppure chi parla bene dello stesso argomento.

IONE È così.

SOCRATE Dunque la stessa persona è versata in entrambe le cose?

IONE Sì.

SOCRATE Quindi tu dici che Omero e gli altri poeti, tra i quali rientrano anche Esiodo e Archiloco, trattano gli stessi temi ma non allo stesso modo, bensì l'uno bene e gli altri peggio?

IONE Appunto.

SOCRATE Sicché se riconosci chi parla bene [532b] potresti anche riconoscere quelli che parlano peggio perché parlano peggio.

IONE Così pare.

SOCRATE Dunque, carissimo, non sbaglieremo dicendo che l'abilità di Ione riguarda Omero e gli altri poeti, dal momento che proprio lui ammette che la stessa persona sarà giudice competente di tutti coloro che trattano gli stessi temi

e che quasi tutti i poeti trattano gli stessi temi.

IONE Qual è mai dunque il motivo per cui io, Socrate, quando si parla di qualche altro poeta neanche presto [532c] attenzione e non sono capace di mettere insieme nulla che si possa definire un discorso, ma a dire la verità sonnecchio e invece ogni volta che qualcuno menziona Omero mi sveglio subito, faccio attenzione e ho molte cose da dire?

SOCRATE Non è difficile capire ciò, amico mio, ma è chiaro a tutti che tu non sei in grado di parlare di Omero per capacità artistica e per scienza: se infatti tu fossi capace di parlarne per una virtù artistica, saresti capace di parlare anche di tutti gli altri poeti, poiché l'insieme in qualche modo costituisce l'arte poetica. Oppure no?

IONE Sì.

SOCRATE [532d] Dunque quando si sia presa in considerazione qualsiasi altra arte nel suo complesso, lo stesso criterio di analisi non vale forse per tutte le arti? Vuoi ascoltare da me in che modo affermo ciò, Ione?

IONE Sì, per Zeus, Socrate: infatti io mi diletto ad ascoltare voi sapienti.

SOCRATE Vorrei che tu dicessi la verità, Ione, ma forse voi rapsodi, gli attori e coloro di cui cantate i poemi siete sapienti: io invece non dico nient'altro che la verità, [532e] come è verosimile che la dica un profano. Poiché anche riguardo a ciò su cui poco fa ti interrogavo, guarda come è semplice e facile anche per un uomo qualsiasi comprendere ciò che ti dicevo, cioè che l'esame è il medesimo, quando si sia presa in considerazione un'arte nel suo complesso. Mettiamoci dunque a ragionare: c'è in generale un'arte che possiamo definire pittorica?

IONE Sì.

SOCRATE Quindi ci sono e ci sono stati molti pittori bravi e molti pittori scadenti?

IONE Certo.

SOCRATE Dunque hai già visto qualcuno che sia capace di comprendere quali opere Polignoto, figlio di Aglaofonte[10] abbia dipinto bene e quali no, e che sia invece incapace di comprenderlo [533a] riguardo agli altri pittori? E quando si passano in rassegna le opere degli altri pittori non presta attenzione, si trova in difficoltà e non sa cosa dire, mentre quando bisogna manifestare un'opinione su Polignoto o su qualsiasi altro pittore, purché sia solo quello, si sveglia, fa attenzione e ha molte cose da dire?

IONE No per Zeus, certamente no.

SOCRATE E allora? Nell'arte della scultura hai già visto qualcuno che sia capace di mostrare riguardo a Dedalo, figlio di Metione [533b] o a Epeo, figlio di Panopeo, o a Teodoro di Samo[11] o a qualche altro scultore quali opere abbia scolpito bene, mentre riguardo alle opere degli altri scultori si trova in difficoltà e sonnecchia, non sapendo cosa dire?

IONE No, per Zeus, non ho visto nessuno comportarsi così.

SOCRATE E certo, credo, non hai mai visto né nel suonare il flauto né nel suonare la cetra, né nell'accompagnare il canto con la cetra, né nella rapsodia un uomo che sia capace di mostrare quali versi recitino bene e quali no Olimpo o Tamiri o Orfeo [533c] o Femio, il rapsodo di Itaca,[12] e invece si trovi in difficoltà per ione di Efeso e non sappia giudicare quali versi recita bene e quali no.

IONE Io non ho argomenti con cui contraddirti su questo punto, Socrate, ma per conto mio ho coscienza del fatto che recito Omero assai meglio degli altri e ho un mucchio di cose da dire su di lui e sono conscio del fatto che tutti gli altri dicono che io recito bene, mentre non lo dicono riguardo agli altri poeti. certo guarda tu perché accade questo.

SOCRATE Lo vedo, Ione, e vengo da te per dimostrarti [533d] perché mi sembra che accada. Infatti questa che ti

permette di recitare bene Omero e di cui appunto parlavo non è una capacità artistica, ma è una forza divina a spingerti, come avviene nella pietra che Euripide chiamò Magnete e la gente chiama Eraclea.[13] E infatti questa pietra non solo attrae gli stessi anelli di ferro, ma infonde agli anelli anche una forza tale che permette loro di esercitare a loro volta questo stesso potere esercitato dalla pietra, cioè di attrarre [533e] altri anelli, di modo che talvolta si forma una fila assai lunga di anelli di ferro collegati l'uno con l'altro, ma per tutti questi la forza dipende da quella della pietra. così è la Musa stessa a rendere ispirati e attraverso questi ispirati si riunisce una catena di altri ispirati. Infatti tutti i bravi poeti epici non per capacità artistica ma in quanto ispirati e posseduti compongono tutti questi bei poemi, e la cosa vale anche per i bravi poeti melici; come i coribanti[14] [534a] danzano solo quando sono fuori di senno, così anche i poeti melici compongono queste belle poesie solo quando sono fuori di senno. Ma una volta che siano entrati nella sfera dell'armonia e del ritmo, cadono in preda a furore bacchico e a invasamento, così come le baccanti[15] che attingono miele e latte dai fiumi quando sono possedute, ma quando sono in sé non lo fanno; e l'anima dei poeti melici si comporta allo stesso modo, come appunto essi dicono. Infatti i poeti certo ci raccontano che, [534b] attingendo i loro versi da fontane di miele, da giardini e dalle valli boscose delle Muse, li portano a noi come le api, volando anche loro come esse, e dicono la verità, poiché il poeta è un essere etereo, alato e sacro e non è capace di comporre prima di essere ispirato e fuori di sé e prima che non vi sia più in lui il senno. Finché lo possiede, ogni uomo è incapace di poetare e di vaticinare. Perciò dunque, componendo molti bei versi per cantare vari argomenti [534c] come tu reciti Omero, non per una virtù artistica ma per dono divino ciascuno è capace di comporre bene solo nel genere a cui la Musa lo ha indirizzato: uno

compone ditirambi,[16] un altro encomi, un altro iporchemi,[17] un altro poi compone poemi epici, un altro ancora giambi, ma negli altri generi ciascuno di essi non vale nulla. Infatti non compongono i loro versi per capacità artistica ma per una forza divina poiché, se sapessero parlare bene per arte di un argomento, saprebbero parlare bene anche di tutti gli altri. Per questi motivi il dio, facendoli uscire di senno, si serve di questi vati [534d] e dei profeti divini come ministri, perché noi ascoltatori possiamo comprendere che non sono costoro nei quali non c'è senno coloro che compongono versi tanto pregevoli, ma è proprio il dio che parla e per mezzo di questi poeti ci fa sentire la sua voce. La prova più evidente per il nostro ragionamento è Tinnico di Calcide[18] che non compose mai nessun'altra poesia degna di essere ricordata tranne il peana[19] che tutti cantano, forse la più bella opera poetica in assoluto, che egli stesso definisce [534e] «un'opera delle Muse». Infatti in questo soprattutto mi sembra che il dio ci si manifesti, perché non abbiamo dubbi sul fatto che queste belle poesie non siano opere umane né di semplici uomini, ma divine e di dèi e che i poeti nient'altro siano che interpreti degli dèi, quando sono invasati, qualunque sia il dio da cui ciascuno è posseduto. Per dimostrare questo il dio di proposito ha cantato il carme in assoluto più bello [535a] attraverso un poeta assolutamente mediocre; o non ti pare che io dica il vero, Ione?

IONE Per Zeus, a me sembra proprio di sì: infatti in qualche modo con le tue parole tocchi la mia anima e mi sembra che i buoni poeti interpretino per noi, per un dono di natura divina, queste parole che vengono dagli dèi.

SOCRATE Dunque, per parte vostra, voi che siete rapsodi non interpretate forse le opere dei poeti?

IONE Dici anche questo secondo verità.

SOCRATE Quindi non siete interpreti di interpreti?

IONE Senza dubbio.

SOCRATE [535b] Su, dimmi questo, Ione, e non mascherare ciò che ti domando: quando reciti bene i poemi e rendi attoniti gli spettatori e quando canti Odisseo che balza sulla soglia rendendosi visibile ai Proci e gettando i dardi ai loro piedi,[20] o Achille che si lancia contro Ettore[21] o anche qualche passo sui lamenti di Andromaca[22] o di Ecuba[23] o di Priamo,[24] allora sei in te, o sei [535c] fuori di te e l'anima ispirata crede di assistere ai fatti che dici avvengono o a Itaca o a Troia o dovunque si svolgano i poemi?

IONE Socrate, che spiegazione chiara mi hai dato riguardo a questa prova! Dunque parlerò senza nasconderti nulla. Infatti quando recito qualche avvenimento pietoso i miei occhi si riempiono di lacrime e quando recito un evento spaventoso e terribile mi si drizzano i capelli per la paura e il cuore batte forte.

SOCRATE [535d] E allora, Ione? Diremo che è in sé quest'uomo che, adornato di una veste variopinta e di corone d'oro, piange durante sacrifici e feste, pur non avendo perso nulla di questi ornamenti, o che dà segni di paura pur essendo in mezzo a più di ventimila persone ben disposte nei suoi confronti, senza che nessuno lo spogli di questi ornamenti o gli faccia del male?

IONE No, per Zeus, certamente no, a dire il vero, Socrate.

SOCRATE Dunque sai che voi create questi stessi effetti sulla maggioranza degli spettatori?

IONE [535e] Lo so e molto bene: infatti ogni volta che dall'alto della tribuna li vedo piangere, fare la faccia atterrita o stupefatta per quel che racconto, devo prestare molta attenzione a loro, poiché se li farò piangere riderò io intascando denaro, se invece li farò ridere, piangerò io perdendo denaro.

SOCRATE Ora, sai che costui, lo spettatore, è l'ultimo degli

anelli che, dicevo, prendono l'uno dall'altro la forza che deriva dalla pietra di Eraclea? Tu invece, rapsodo [536a] e attore, sei l'anello di mezzo, mentre il primo è il poeta stesso; il dio, per mezzo di tutti questi, trascina l'anima degli uomini dove vuole, trasmettendo la potenza dall'uno all'altro. E, come accade con quella pietra, una lunga catena di coreuti, maestri e sottomaestri di cori, appesi di lato, dipende dagli anelli sospesi che dipendono dalla Musa; un poeta poi dipende da una Musa, l'altro da un'altra (e noi diciamo "è posseduto", il che è [536b] quasi lo stesso: infatti è posseduto); quindi da questi primi anelli, i poeti, altri poeti a loro volta dipendono chi dall'uno e chi dall'altro e sono ispirati alcuni da Orfeo, altri da Museo[25] e molti sono invasati e posseduti da Omero. Tu sei uno di quelli, Ione, e sei posseduto da Omero e ogni volta che qualcuno canta versi di qualche altro poeta ti addormenti e non sai cosa dire; quando invece si declama un canto di questo poeta, subiti ti desti, l'anima tua si mette a danzare e hai un mucchio di cose da dire. [536c] Infatti tu dici tutto quello che sai dire di Omero non per capacità artistica né per conoscenza ma per un dono divino e in preda a esaltazione. Come coloro che danzano al modo dei coribanti sentono profondamente solo quel canto proprio del dio dal quale sono posseduti e improvvisano a quel canto figure di danza e versi, mentre non si curano degli altri canti, così fai anche tu, Ione, quando qualcuno menziona Omero, mentre non sai cosa dire degli altri: [536d] e la causa di ciò che mi chiedi, cioè della tua fecondità di pensiero e di parola a proposito di Omero e non degli altri poeti è il fatto che sei un eccellente intenditore di Omero non per arte ma per dono divino.

IONE Tu discorri bene, Socrate: certamente mi meraviglierei se tu parlassi così bene da persuadermi del fatto che io declamo Omero quando sono in preda a invasamento e a delirio. Io invece credo che non la penseresti così se mi

udissi dissertare su Omero.

SOCRATE Ebbene, voglio ascoltarti, ma non prima [536e] che tu risponda a questo mio quesito: tra gli argomenti di cui tratta Omero, di quale parli bene? Infatti certo non parli bene di tutti.

IONE Sai bene che non ce n'è nessuno di cui io non parli bene, Socrate.

SOCRATE Certo non puoi parlare anche degli argomenti che tu non conosci e che Omero tratta.

IONE E quali sono questi temi di cui Omero parla e che io non conosco?

SOCRATE [537a] Omero non parla anche delle arti in più luoghi e molte volte? Per esempio tratta persino della competenza dell'auriga: se mi verranno in mente i versi te li dirò.

IONE Ma te li dirò io, io infatti me li ricordo.

SOCRATE Recitami dunque i versi che Nestore dice al figlio Antiloco, esortandolo a fare attenzione alla meta nella corsa in onore di Patroclo.

IONE «Tu stesso – dice – sul carro ben levigato, piegati / un poco a sinistra dei due cavalli e il cavallo di destra / incitandolo sprona e lasciagli con le mani le redini. / Il cavallo di sinistra si accosti alla meta, / cosicché il mozzo della ruota sembri sfiorarne la punta: / evita però di toccare la pietra!»[26]

SOCRATE [537c] Basta. Chi, Ione, può sapere meglio se Omero usa una terminologia appropriata o no, un medico o un auriga?

IONE Certo un auriga.

SOCRATE Per il fatto che ha questa capacità tecnica, o per qualche altro motivo?

IONE No, perché ha questa competenza.

SOCRATE Quindi a ciascuna capacità tecnica non è stato forse concesso dal dio di essere in grado di conoscere un oggetto? Infatti ciò che conosciamo con l'arte nautica non lo conosceremo anche con la medicina.

IONE No di certo.

SOCRATE Né ciò che conosciamo con la medicina lo conosceremo anche con l'ingegneria.

IONE [537d] Certo che no.

SOCRATE Dunque questo non vale forse anche per tutte le capacità tecniche e certo non potremo conoscere con un'arte ciò che conosciamo con un'altra arte, vero? Ma prima che a questa domanda rispondi a quest'altra: dici che vi sia differenza tra un'arte e l'altra?

IONE Sì.

SOCRATE Pertanto non è come la penso io? Se una capacità tecnica è conoscenza di taluni oggetti e un'altra di altri, non le chiamo allora in modo diverso una dall'altra, [537e] come fai anche tu?

IONE Sì.

SOCRATE Quindi se vi fosse una scienza avente i medesimi oggetti, perché diremmo esserci differenza tra un'arte e l'altra, dal momento che sarebbe possibile ricavare le stesse conoscenze da entrambe? Come io so che queste dita sono cinque, anche tu come me hai lo stesso tipo di conoscenza di questi oggetti. E se io ti domandassi se noi abbiamo lo stesso tipo di conoscenza tramite la stessa arte, cioè l'aritmetica, o tramite un'altra, tu certamente mi risponderesti tramite la stessa.

IONE Sì.

SOCRATE [538a] Ora rispondi a quello che poco fa stavo per chiederti, cioè se ti sembra che questo valga per tutte le arti: mi riferisco alla necessità di conoscere i medesimi oggetti tramite la stessa arte e con un'altra arte oggetti

differenti; ma se si tratta di un'altra arte, occorre comunque conoscere anche altri oggetti.

IONE Così mi pare, Socrate.

SOCRATE Dunque chi non abbia una competenza tecnica non sarà in grado di riconoscere quel che sia ben detto o ben fatto in virtù di questa capacità, vero?

IONE Dici il vero.

SOCRATE Pertanto, riguardo ai versi che hai recitato, giudicherai meglio tu o un auriga se omero parla bene o no?

IONE Un auriga.

SOCRATE Infatti tu sei un rapsodo, non un auriga.

IONE Sì.

SOCRATE E l'arte del rapsodo è diversa da quella dell'auriga?

IONE Sì.

SOCRATE Se dunque è diversa, comporta anche una conoscenza di oggetti differenti.

IONE Sì.

SOCRATE E quando Omero racconta che Ecamede, la concubina di Nestore, porge da bere [538c] a Machaone[27] ferito, dice pressapoco così: Ivi grattò sopra formaggio pecorino con una grattugia / di bronzo, e cipolle come companatico per la bevanda».[28] È proprio dell'arte medica o di quella rapsodica capire se omero dice queste cose in modo corretto o no?

IONE È proprio dell'arte medica.

SOCRATE E quando Omero dice: [538d] «e lei[29] arrivò nell'abisso simile a una palla di piombo / che scende impetuosa nel corno di un bue selvaggio, / portando morte tra i pesci voraci»,[30] affermeremo che giudicare se le cose che dice le dice bene o no è proprio dell'arte della pesca più che dell'arte rapsodica?

IONE Socrate, è chiaro che è proprio dell'arte della pesca.

SOCRATE Considera allora se, mentre stiamo conversando, tu mi domandassi: «Socrate, [538e] poiché pertanto trovi in Omero quegli oggetti che a ciascuna di queste arti conviene discernere, su, trovami i passi che sono di competenza dell'indovino e dell'arte divinatoria, cioè quei versi riguardo ai quali un indovino sarà capace di distinguere se sono ben costruiti o meno», considera come ti risponderei con facilità e secondo verità. In molti passi *dell'Odissea,* infatti, Omero ne parla: per esempio le parole che Teoclimeno, l'indovino dei Melampodidi,[31] dice ai Proci: [539a] «Miseri, quale sciagura è questa che subite? A voi le teste, / i volti, le membra inferiori sono avvolte da tenebre. / Un lamento risuona e le guance sono solcate da lacrime, / il portico e il cortile si affollano di ombre / che discendono all'Èrebo fra le tenebre; il sole / [539b] si è dileguato dal cielo, è scesa una caligine funesta».[32] E anche in molti passi *dell'Iliade,* come nel libro della battaglia delle mura; infatti pure lì dice: «Un uccello, un'aquila che volava alta nel cielo, lasciando / a sinistra l'esercito, si lanciò contro quelli bramosi / [539c] di scavalcare le mura, portando negli artigli un serpente / insanguinato, vivo, che ancora palpitava e lottava: / e infatti, piegatosi indietro, colpì l'aquila che lo teneva, / nel petto, vicino al collo, ed essa per il dolore lo scagliò / lontano da sé, lo lasciò cadere in mezzo alla folla. / [539d] Quindi fuggì a volo stridendo tra i soffi di vento».[33] Dirò che spetta all'indovino esaminare e giudicare questi versi e versi simili.

IONE Socrate, affermando questo diresti la verità.

SOCRATE Ione, anche tu parli secondo verità. Suvvia, come io ti ho distinto quali versi tratti *dall'Odissea* e *dell'Iliade* sono di pertinenza dell'indovino, quali del medico e [539e] quali del pescatore, così anche tu, ione, poiché sei più competente di me sui poemi di omero, distinguimi quali versi sono di competenza del rapsodo e dell'arte rapsodica,

cioè quei versi che spetta al rapsodo piuttosto che agli altri esaminare e giudicare.

IONE Socrate, io dico che lo sono tutti i versi.

SOCRATE Ma tu, Ione, prima non dicevi che lo sono tutti i versi, o sei a tal punto smemorato? Èppure un rapsodo non dovrebbe essere smemorato.

IONE [540a] Dunque di che cosa mi dimentico?

SOCRATE Non ricordi che dicevi che l'arte rapsodica è diversa da quella dell'auriga?

IONE Me ne ricordo.

SOCRATE Quindi eri d'accordo anche sul fatto che, essendo diversa, conosce oggetti differenti?

IONE Sì.

SOCRATE Sicché l'arte rapsodica, secondo quanto hai detto, non conoscerà tutto e neppure il rapsodo.

IONE Socrate, conoscerà tutto eccetto forse alcuni oggetti.

SOCRATE [540b] Con «eccetto alcuni oggetti» intendi forse gli oggetti delle altre arti: ma quali oggetti conoscerà, dal momento che non li conosce tutti?

IONE Io credo che saprà quali parole deve dire un uomo e quali una donna, quali uno schiavo e quali un uomo libero, quali un suddito e quali chi governa.

SOCRATE Dunque, tu dici, il rapsodo saprà meglio del timoniere quali parole deve dire chi dirige la nave in mare quando essa è in preda ai marosi?

IONE No, il timoniere saprà ciò.

SOCRATE [540c] Il rapsodo saprà meglio del medico quali parole deve dire chi ha in cura un ammalato?

IONE Neppure questo saprà meglio.

SOCRATE Ma, tu dici, saprà quali parole deve dire uno schiavo?

IONE Sì.

SOCRATE Per esempio, dici, il rapsodo e non il contadino saprà quali parole uno schiavo contadino deve dire per rabbonire i buoi inferociti?

IONE No di certo.

SOCRATE E dici che saprà quali parole deve dire una tessitrice sulla lavorazione [540d] della lana?

IONE No.

SOCRATE E il rapsodo saprà cosa deve dire uno stratega per incitare i propri soldati?

IONE Sì, questo il rapsodo lo saprà.

SOCRATE Ma come, l'arte rapsodica equivale a quella strategica?

IONE Di certo io saprei quali parole deve dire uno stratega.

SOCRATE Forse hai anche abilità strategica, Ione? E infatti se tu fossi competente di cavalli e nel contempo un citarista, sapresti quali cavalli [540e] sono addestrati bene e quali male; ma se io ti domandassi: «Grazie a quale arte, Ione, riconosci i cavalli bene addestrati? Per merito dell'arte per cui sei cavaliere o per merito di quella per cui sei citarista?», che cosa mi risponderesti?

IONE Con quell'arte grazie alla quale sono cavaliere.

SOCRATE Quindi anche se tu sapessi riconoscere quelli che suonano bene la cetra, ammetteresti di riconoscerli grazie all'arte per cui sei citarista, e non grazie a quell'arte per cui sei cavaliere.

IONE Sì.

SOCRATE Dal momento che conosci le questioni militari, le conosci per quell'arte grazie alla quale sei uno stratega o per l'arte grazie a cui sei un buon rapsodo?

IONE A me non sembra che ci sia differenza.

SOCRATE [541a] Come? Dici che non c'è nessuna

differenza? Sostieni che l'arte del rapsodo e quella dello stratega siano una sola arte o due?

IONE A me sembra una.

SOCRATE Chi dunque è un bravo rapsodo è anche un abile stratega?

IONE Sicuramente, Socrate.

SOCRATE Dunque anche chi è un abile stratega è un buon rapsodo.

IONE Non mi sembra che sia così.

SOCRATE Ma ti sembra che sia giusta l'affermazione secondo la quale chi è un buon rapsodo [541b] è anche un abile stratega?

IONE Certamente.

SOCRATE Quindi tu sei il migliore rapsodo tra i Greci?

IONE Di gran lunga, Socrate.

SOCRATE E sei anche il migliore stratega tra gli Elleni?

IONE Lo sai bene, Socrate, poiché ho appreso questa competenza da omero.

SOCRATE Perché mai dunque, per gli dèi, Ione, dal momento che sei il migliore dei Greci in entrambi i campi, cioè sei il migliore stratego e rapsodo, eserciti l'arte rapsodica girando per tutta la Grecia e non eserciti l'arte strategica? [541c] Ti sembra che i Greci abbiano una stringente necessità di un rapsodo incoronato con una corona d'oro e non abbiano bisogno di uno stratega?

IONE Perché la nostra città, Socrate, è retta e governata da voi[34] e non necessita di uno stratega, mentre la vostra città e quella degli Spartani non sceglierebbero me come stratega: infatti voi credete di bastare a voi stessi.

SOCRATE Carissimo Ione, non conosci Apollodoro di Cizico?[35]

IONE Chi è costui?

SOCRATE Parlo di colui che gli Ateniesi spesso hanno scelto come loro stratega, benché straniero; [541d] e Fanostene di Andro[36] ed Eraclide di Clazomene[37] che, per quanto stranieri, poiché hanno dimostrato di essere degni di stima, la nostra città eleva alla carica di strateghi e alle altre cariche. Dunque la nostra città non sceglierà come stratega e non onorerà ione di Efeso, qualora appaia degno di stima? E allora? Forse che non siete voi Efesini d'origine ateniese[38] o è Efeso [541e] meno importante di un'altra città? Ma tu, Ione, se dici la verità, e cioè sei in grado di declamare omero per capacità artistica e per scienza, agisci scorrettamente, tu che, dopo avermi assicurato che sai recitare in tanti bei modi omero e promettendo che me ne avresti dato un saggio, mi inganni e sei ben lontano dal farlo, tu che non vuoi dire quali sono gli argomenti nei quali si esercita la tua abilità, sebbene io da un pezzo te lo domandi. Ma proprio come Proteo[39] assumi ogni forma, sfuggendo da tutte le parti, finché finalmente mi riappari come stratega [542a] per non darmi un saggio del fatto che sei bravo per la tua conoscenza di omero. Se dunque mi inganni pur essendo abile, ciò che appunto io ora dicevo, e avendo promesso di darmi un saggio della tua bravura su Omero, sei ingiusto; se invece non è abilità tecnica la tua, ma è un dono divino, ed è perché sei posseduto da Omero e in realtà non sai nulla che proferisci molte belle parole sul poeta, come io dicevo di te, non hai colpa. Pertanto scegli se vuoi essere considerato da noi un uomo scorretto o un essere divino.

IONE [542b] C'è molta differenza, Socrate, dal momento che l'essere considerato divino è molto più bello.

SOCRATE Ebbene, questa definizione più bella, cioè di essere un declamatore divino di omero e non un abile tecnico, da parte nostra ti spetta, ione.

1. Efeso era una città ionica sulla costa dell'Asia Minore.

2. Epidauro era una città dell'Argolide nel Peloponneso, celebre per il culto di Asclepio.

3. Asclepio è il dio della medicina ed è figlio di Apollo.

4. Il rapsodo con la sua recitazione aveva il compito di trasmettere a memoria quanto il poeta aveva composto e, nell'epoca di Platone, aveva anche la funzione di interprete del poeta.

5. Due erano le feste in onore di Pallade Atena, dea protettrice di Atene: le Piccole Panatenee, che erano annuali, e le Grandi Panatenee, che erano quinquennali e durante le quali si tenevano anche gare di recitazione omerica.

6. Metrodoro di Lampsaco e Stesimbroto di Taso (V secolo) cercarono di dare un'interpretazione allegorica di Omero; di Glaucone non si hanno notizie.

7. Sono poeti dell'isola di Chio che si proclamavano discendenti di Omero.

8. Esiodo visse in Beozia a cavallo tra I'VIII e il VII secolo; di lui ci restano due poemi conservati integralmente: la *Teogonia* e le *Opere e i giorni.*

9. Originario di Paro, Archiloco visse intorno alla metà del VII secolo e fu autore di giambi ed elegie. Omero e Archiloco furono considerati rispettivamente modelli per la poesia epica e per quella giambica.

10. Celebre pittore di Taso vissuto nel V secolo: dipinse ad Atene il famoso Portico, più tardi sede della scuola stoica. Era stato indirizzato alla pittura dal padre Aglaofonte, anch'egli pittore.

11. Rispettivamente il costruttore del celebre Labirinto a Creta, il costruttore del cavallo di Troia e l'inventore della tecnica di fondere il bronzo e il ferro.

12. Socrate cita personaggi del mito e della poesia: Olimpo, frigio, era considerato l'inventore della tecnica di suonare il flauto e si narrava di lui che avesse appreso a suonarlo da Marsia; Tamiri e Orfeo erano cantori traci: Tamiri sarebbe stato il primo a suonare la cetra autonomamente, senza usarla per accompagnare il canto, mentre Orfeo era figlio della Musa Calliope e celebrato per la soavità del canto; Femio era il cantore di corte a Itaca, l'isola di Odisseo.

13. La pietra in questione è la nostra calamita, che Euripide chiamò Magnete – probabilmente in una tragedia per noi perduta – perché pare ne fosse ricca Magnesia, città della Lidia, mentre altri la chiamavano Eraclea dall'omonima città della Caria, in Asia Minore.

14. Sacerdoti e seguaci della dea Cibele, la *Magna mater,* una divinità frigia i cui riti erano accompagnati da danze orgiastiche.

15. Le seguaci di Dioniso che, nel delirio orgiastico, si abbandonavano a danze frenetiche al suono del flauto e credevano di attingere latte e miele dai fiumi.

16. Canti in onore di Dioniso.

17. Canti accompagnati da danza e mimica.

18. Questo poeta, contemporaneo di Eschilo, viene citato solo da Platone e dal

filosofo neoplatonico Porfirio.

19. Canto in onore di Apollo.

20. Omero, *Odyssea* XII 1 sgg.

21. Omero, *Ilias* XII 312 sgg.

22. Omero, *Ilias* VI 407-439; XXII 437-515; XXIV 723-46.

23. Omero, *Ilias*XXII 79-89; 405 sgg.; XXIV 747-60.

24. Omero, *Ilias* XXII 33-78 e 408-428; XXIV 224-27; 253-64; 486-508.

25. Altro mitico cantore tracio.

26. Omero, *Ilias* XXIII 335-40.

27. Re della Tessaglia e figlio di Esculapio, dunque dotato di capacità mediche.

28. È una citazione a memoria dal canto XI dell'*Iliade,* che mette insieme il verso 639, la prima metà del verso 640 e la seconda del verso 630.

29. Iride, la messaggera degli dèi. Il suo nome è quello dell'arcobaleno che simboleggia visivamente l'unione di cielo e terra.

30. Omero, *Ilias* XXIV 80-82. I commentatori antichi spiegano che il filo della lenza, al di sopra dell'amo, passava dentro un tubo di corno provvisto di piombo che doveva impedire ai pesci di mordere il filo.

31. La popolazione della Ftiotide che combatte agli ordini di Achille.

32. Omero, *Odyssea* XX 351-53; 355-57.

33. Omero, *Ilias* XII 200-207.

34. Efeso era infatti sotto il dominio ateniese.

35. Apollodoro di Cizico aveva avuto incarichi militari in Atene pur non essendo cittadino ateniese.

36. Fanostene di Andro fu scelto nel 407 a.C. per sedare una rivolta dei suoi compaesani contro gli Ateniesi ai quali l'isola di Andro era sottomessa.

37. Eraclide di Clazomene – città dell'Asia Minore nella Ionia e alleata di Atene – fu di parte democratica ed ebbe una notevole influenza al tempo della restaurazione democratica di Trasibulo.

38. Secondo la leggenda Efeso era stata fondata da Androclo, figlio di Codro che era re di Atene.

39. Divinità marina che possedeva il dono della divinazione ma, poiché era restia a raccontare ciò che vedeva, cercava di sfuggire alle domande assumendo forme diverse.

Μενέξενος / Menesseno

Il Menesseno *non è un vero e proprio dialogo tra Socrate e Menesseno; fatta eccezione per le poche battute iniziali e finali tra i due personaggi, il tema dell'opera è costituito da un lungo ed articolato esempio di oratoria epidittica: un* λόγος ἐπιτάφιος *('commemorazione' o 'discorso funebre').*

L'orazione segue uno schema rigoroso che risponde alle regole dei trattati di retorica e consta di due parti: elogio della città di Atene e dei suoi morti e consigli ai vivi.

Nel proemio (236d-237a) sono esposte le motivazioni del discorso e illustrati sinteticamente i temi che verranno svolti nel corpo del discorso (237a246a). L'encomio tocca poi una serie di motivi caratteristici dell'ideologia e della propaganda ateniese tra V e IV secolo, sottolineando il primato culturale e politico della città, la sua funzione civilizzatrice, il ruolo storico esercitato di fronte al nemico esterno (i "barbari") e in ambito ellenico. Lo sviluppo dell'elogio segue questa articolazione: 1) la buona nascita (237ae); 2) la crescita e l'educazione (237e-239a): a) l'Attica produce nutrimento per l'uomo; b) l'Attica introduce gli dèi come maestri; c) la costituzione degli Ateniesi è una aristocrazia con il consenso popolare; 3) le imprese militari degli Ateniesi contro i barbari in età mitica e storica (239a-241e): a) gli Ateniesi difendono i Greci contro Eumolpo e le Amazzoni; b) conquiste di Ciro, Cambise, Dario; c) battaglia di Maratona; d) battaglie di Salamina e dell'Artemisio; e) battaglia di Platea; f) battaglia dell'Eurimedonte, spedizione contro Cipro e altri episodi delle guerre persiane; 4) le imprese

militari degli Ateniesi contro i Greci (241e-246a): a) guerra della Beozia; b) guerra archidamica; c) spedizione in Sicilia; d) guerra civile; e) guerra di Corinto; 5) sezione parenetica (esortazioni e precetti: 246a-249d): a) esordio; b) esortazione ai figli; c) consolazione per i genitori; d) congedo; 6) epilogo (249d-e).

A lungo si è dibattuto sull'autenticità del Menesseno*, ma ora essa è generalmente ammessa dagli sspecialisti.*

Il luogo dell'incontro di Socrate e Menesseno non è precisato, ma probabilmente si tratta di una via di Atene nelle vicinanze del Buleuterio (la sede del Consiglio). Lo spunto per la discussione è offerto dall'epitafio, l'annuale celebrazione dei caduti per la patria.

La data di composizione del dialogo dev'essere successiva al 387 a.C., l'anno della pace di Antalcida, alla quale il testo allude in 245e, ma non di molto: non vi sono infatti accenni diretti o indiretti a eventi successivi a tale pace.

Alessandra Riminucci

SOCRATE [234a] Arrivi dall'agorà[1] o da dove, Menesseno?[2]

MENESSENO Dall'agorà, Socrate, e dal buleuterio.[3]

SOCRATE E tu che c'entri con il buleuterio? O credi veramente di essere giunto al termine della tua educazione e della filosofia e, poiché pensi di possederle ormai a sufficienza, stai pensando di volgerti a più grandi imprese e, alla tua età – sei da ammirare – di governare noi, [234b] più anziani, perché la vostra casa non smetta di fornire sempre qualcuno che si curi di noi?[4]

MENESSENO Se tu, Socrate, approvi e mi consigli di farlo, lo farò volentieri, altrimenti no. Ora comunque sono andato al buleuterio perché ho sentito che la bulé doveva scegliere la persona che avrebbe dovuto pronunciare il discorso per i caduti:[5] sai che stanno preparando i funerali.

SOCRATE Certo. Ma chi hanno scelto?

MENESSENO Nessuno, ma hanno rimandato a domani; in ogni modo credo che sarà eletto Archino, o Dione.[6]

SOCRATE [234c] E pare, Menesseno, che sotto molti punti di vista veramente sia bello morire in guerra. Infatti, anche se chi muore è un povero, gli tocca una bella e magnifica sepoltura, e se è un incapace, gli tocca comunque un elogio pronunciato da uomini sapienti che non parlano a braccia, ma che hanno preparato i discorsi da molto tempo; essi tessono le lodi tanto bene che, mentre dicono di ciascuno le qualità che ha [235a] e anche quelle che non ha ricamando con le parole più belle, incantano le nostre anime, elogiando in tutti i modi la città,[7] i morti in guerra e i nostri progenitori tutti che ci hanno preceduti, e lodando noi che siamo ancora vivi; tanto che anch'io, Menesseno, per le loro lodi mi sento

veramente nobile e ogni volta mi ritrovo [235b] ad ascoltarli rapito, mentre ritengo all'istante di essere divenuto più grande, nobile, virtuoso. Accade spesso, poi, che mi seguano e stiano ad ascoltare con me alcuni stranieri, di fronte ai quali divento all'istante più venerabile; poiché mi sembra che anche loro siano presi dallo stesso sentimento verso di me e verso il resto della città, di ritenere che sia più meravigliosa di prima, persuasi da chi parla. E lo stesso sentimento di venerabilità rimane in me per più [235c] di tre giorni; il discorso flautato e il suono della voce di chi parla penetra nelle orecchie, tanto che a stento il quarto o il quinto giorno mi ricordo di me e mi rendo conto di essere sulla terra, mentre fino ad allora poco mancava che pensassi di abitare nelle Isole dei beati, tanto sono abili i nostri oratori.[8]

MENESSENO TU, Socrate, prendi sempre in giro i retori. Tuttavia penso che questa volta il prescelto non saprà proprio come cavarsela, dal momento che la scelta è stata fatta all'improvviso, tanto che forse l'oratore sarà costretto ad improvvisare.

SOCRATE [235d] Ma perché mai, brav'uomo? Ciascun oratore ha i discorsi bell'e pronti e, d'altra parte, neppure è difficile improvvisare su tali argomenti. Perché se si dovesse parlare bene di Ateniesi tra Peloponnesiaci, o di Peloponnesiaci tra Ateniesi, ci sarebbe bisogno di un bravo retore che riuscisse a persuadere e a farsi onore; ma quando si gareggia proprio tra le stesse persone che si lodano, non ci vuole tanto a sembrare di parlar bene.

MENESSENO Credi di no, Socrate?

SOCRATE Proprio no, per Zeus!

MENESSENO [235e] Credi allora di essere in grado anche tu di parlare se fosse necessario e il Consiglio ti scegliesse?

SOCRATE Certamente, Menesseno, non ci sarebbe da stupirsi se fossi capace anche io di parlare, dal momento che

per fortuna ho avuto una maestra tutt'altro che mediocre, ma che anzi ha formato molti altri e buoni retori, e uno che si distingue tra i Greci, Pericle di Xantippo.

MENESSENO Chi? Parli veramente di Aspasia?[9]

SOCRATE Di lei parlo, e di Conno[10] figlio di Metrobio; infatti questi [236a] due sono stati miei maestri, lui di musica, lei di retorica. Nessuna meraviglia, dunque, se un uomo allevato in questo modo è abile a parlare; ma anche chi abbia ricevuto un'educazione inferiore alla mia, e sia stato educato in musica da Lampro[11] e in retorica da Antifonte di Ramnunte,[12] riuscirebbe a farsi onore lo stesso tessendo le lodi di Ateniesi tra Ateniesi.

MENESSENO E che cosa avresti da dire, se dovessi parlare tu?

SOCRATE Io di mio forse nulla, ma giusto ieri ho ascoltato Aspasia [236b] che recitava un discorso funebre per costoro. Il fatto è che aveva sentito, come tu dici, che gli Ateniesi dovevano scegliere la persona che parlasse; quindi mi spiegava quali cose converrebbe dire, alcune improvvisando, altre mettendo insieme stralci del discorso cui aveva pensato prima quando, mi sembra, ha composto l'epitafio che ha pronunciato Pericle.[13]

MENESSENO E ti ricorderesti ciò che Aspasia diceva?

SOCRATE Sarei ingiusto se non me lo ricordassi; l'ho imparato proprio da lei, e per poco [236c] non le prendevo quando me ne dimenticavo.

MENESSENO Perché dunque non me lo esponi?

SOCRATE Perché la maestra non si adiri contro di me se divulgo il suo discorso.

MENESSENO Ma no, Socrate, anzi mi farai un grande piacere, se vorrai pronunciare il discorso, sia esso di Aspasia o di chiunque altro; soltanto, parla!

SOCRATE Ma forse riderai di me se, vecchio come sono, ti

sembrerà che ancora mi comporti come un ragazzino.

MENESSENO Assolutamente no, Socrate, ma, parla una buona volta.

SOCRATE Allora devo proprio fartelo questo piacere, e quasi quasi [236d] se mi ordinassi di spogliarmi e danzare, ti farei anche questo favore, dal momento che siamo solo noi due. Ma ascolta: mi sembra che parlasse in questo modo, incominciando il suo discorso dai morti.[14]

Coloro che compiono il viaggio fatale hanno già ricevuto nei fatti[15] gli onori loro dovuti, accompagnati ufficialmente dalla città, privatamente dai familiari; ma proprio con un discorso, come prescritto dal dovere e dalla legge, [236e] bisogna rendere agli uomini valorosi il resto dell'onore. Perché con un discorso ben ordinato nasce in chi ascolta il ricordo di belle azioni e onore per chi le ha compiute. occorre quindi un discorso tale che intessa degnamente le lodi dei defunti e che dolcemente ammonisca quelli che sono vivi, da un lato esortando figli e fratelli ad imitare la virtù dei morti, dall'altro [237a] confortando padri, madri e gli avi, se sono ancora vivi. Quale discorso, dunque, può avere per noi tali requisiti? Oppure, da dove sarebbe corretto incominciare, dovendo lodare uomini buoni, che da vivi allietarono i loro cari con la loro virtù, e offrirono la loro morte in cambio della salvezza dei vivi? A me sembra che si debba lodarli secondo natura così come per natura sono stati buoni; e sono stati buoni perché creati da uomini buoni. Lodiamo dunque per prima cosa la loro buona nascita, e, per seconda, l'allevamento [237b] e l'educazione; dopodiché dimostreremo come la condotta del loro agire sia apparsa bella e degna della loro nascita e dell'educazione. Fondamento della loro buona nascita è stata l'origine degli antenati, che, non essendo straniera, ha fatto sì che i figli in questo paese non fossero dei meteci provenienti da fuori, ma autoctoni e viventi e abitanti realmente in patria, e che fossero allevati non da una

matrigna, come gli altri, ma da una madre, [237c] la terra in cui abitavano, e che ora possano giacere, morti, nei luoghi familiari di colei che li ha generati, nutriti, accolti. La prima cosa da fare e la più giusta è quindi ricoprire di onori una tale madre, perché in questo modo viene celebrata contemporaneamente la loro buona nascita.

Il nostro paese è degno di essere lodato da tutti gli uomini, non solo da noi, per molti e svariati motivi, di cui il primo e più importante è che gli è toccato di essere prediletto dagli dèi; a testimonianza delle nostre parole vi sono [237d] la lotta e il giudizio degli dèi, che se lo contesero.[16] Come può essere giusto che l'intera umanità non lodi la regione che proprio gli dèi hanno lodato? Una seconda lode che le spetterebbe di diritto è che al tempo in cui tutta la terra generava e faceva crescere animali di ogni specie, feroci e da pascolo, in quel tempo la nostra terra apparve sterile e libera da fiere e animali selvatici, mentre prescelse e generò tra gli esseri viventi l'uomo, che per intelligenza si eleva al di sopra degli altri e che crede solo nella giustizia e [237e] negli dèi. Una grande prova di ciò che diciamo è che questa terra ha partorito gli avi dei morti qui presenti e anche nostri: il fatto è che produce essa stessa tutto il cibo appropriato all'essere che ha generato, fatto da cui si vede se una donna ha partorito veramente oppure no, ma si appropria del nome di madre a torto, perché non ha in sé la sorgente del nutrimento per i figli. E la nostra terra e madre offre testimonianza sufficiente proprio di questo, di avere cioè generato uomini: fu l'unica a quei tempi e la prima a produrre come nutrimento [238a] per l'uomo il frutto del grano e dell'orzo,[17] con cui il genere umano si nutre nel modo migliore e a lui più adatto, dal momento che essa ha veramente generato questo essere vivente. Più per la terra che per la donna conviene accogliere simili prove: perché non è la terra ad imitare la donna nel concepire e nel partorire, ma la donna

ad imitare la terra. Ma di questo frutto non fu gelosa, anzi lo diede anche agli altri. Dopo di che fece scaturire per i figli il prodotto dell'olivo, sollievo dalle fatiche. [238b] Dopo averli nutriti e fatti crescere fino all'adolescenza procurò come loro signori e maestri gli dèi, i cui nomi conviene nella celebrazione presente tralasciare – li conosciamo infatti –, che hanno provveduto alla nostra vita di tutti i giorni, prima di tutto ammaestrandoci nelle arti e, per la difesa del paese, istruendoci nel possesso e nell'uso delle armi.[18]

Nati ed educati in questo modo, gli antenati di questi morti vivevano regolati da una costituzione di cui è giusto fare piccola menzione. [238c] Una costituzione è infatti nutrimento di uomini valorosi, se è buona, malvagi se non lo è. Bisogna dimostrare dunque come i nostri antenati siano stati allevati in una buona costituzione, grazie alla quale loro sono stati valorosi e lo sono anche i nostri contemporanei, tra cui vi sono anche questi morti. Il motivo è che allora c'era la stessa forma di governo di adesso, cioè un'aristocrazia, in cui siamo vissuti quasi per tutto il tempo a partire da allora. Qualcuno la chiama democrazia, [238d] qualcun altro nel modo che gli piace, ma in realtà è un'aristocrazia con l'approvazione della massa.[19] Infatti noi abbiamo avuto sempre dei regnanti, talvolta per discendenza, talvolta per elezione.[20] Il potere sulla città è per lo più in mano al popolo, che affida cariche e potere a chi di volta in volta gli sembra[21] essere il migliore, e nessuno è stato escluso per debolezza, povertà o per gli oscuri natali, né per i requisiti opposti è stato ritenuto degno di stima, come accade nelle altre città; ma c'è un unico limite: ottiene potere e cariche chi ha fama di uomo saggio o valoroso. [238e] Causa di questa forma di governo è la nostra uguaglianza di nascita: infatti le altre città sono costituite di uomini di ogni genere e ineguali, cosicché anche le forme di governo, sia tirannidi che oligarchie, riflettono la diseguaglianza. Vi abitano dunque

uomini che si ritengono servi o padroni gli uni degli altri. Invece noi e i nostri, [239a] tutti fratelli nati da un'unica madre, non ci reputiamo né schiavi né padroni gli uni degli altri; anzi l'uguaglianza di nascita, che è per noi dato di natura, ci costringe a ricercare l'uguaglianza dei diritti, stabilita per legge, e a non piegarci gli uni agli altri per nessun altro motivo se non per fama di virtù e di saggezza.

Da qui i padri di questi morti, i nostri padri e i morti stessi, allevati in tutta libertà e di buona nascita, hanno mostrato di fronte a tutti gli uomini [239b] molte e belle imprese sia in privato sia in pubblico, credendo che fosse loro dovere combattere per la libertà sia contro i Greci in difesa dei Greci, sia contro i barbari in difesa di tutti i Greci. Ma il tempo è breve per narrare in modo degno di come furono scacciati Eumolpo e le Amazoni che avevano invaso il paese, e di come difesero gli Argivi contro i Cadmei e gli Eraclidi contro gli Argivi;[22] inoltre i poeti, celebrandola con la musica, a tutti hanno già rivelato abilmente la loro virtù. Se dunque noi cercassimo [239c] di celebrare le stesse imprese con una nuda prosa, presto sembreremmo secondi. Per questo motivo dunque mi sembra bene tralasciare queste cose, poiché hanno già la loro ricompensa. Pertanto mi sembra doveroso ricordare quelle imprese da cui nessun poeta ha ancora tratto una fama proporzionata ad argomenti tanto nobili e che ancora sono nell'oblio,[23] lodandole e consigliando ad altri di celebrarle nel canto e in altre forme poetiche nel modo conveniente a coloro che le hanno compiute. E delle imprese di cui parlo, questa è la prima. [239d] Sono stati i figli di questa terra, i nostri antenati, la cui virtù è giusto e necessario lodare per prima cosa attraverso il loro ricordo, ad impedire ai Persiani,[24] che dominano l'Asia, di asservire anche l'Europa. Perciò uno deve vederla questa virtù, se vuole tesserne degnamente le lodi, tornando con la parola in quel tempo in cui tutta l'Asia era ormai assoggettata al terzo

re; il primo di loro, Ciro, dopo aver liberato i Persiani, [239e] asservì alla sua volontà i suoi concittadini e insieme i despoti medi e regnò sul resto dell'Asia fino all'Egitto; il figlio conquistò Egitto e Libia fin dove era possibile penetrare; il terzo, Dario, fissò i limiti del dominio terrestre fino agli Sciti, mentre con le navi dominava [240a] il mare e le isole, tanto che nessuno osava opporglisi. Le menti di tutti gli uomini erano sottomesse. Così tante, grandi e bellicose erano le genti completamente assoggettate al dominio persiano. Dopo che Dario accusò noi e gli Eretriesi,[25] adducendo come pretesto che tramavamo contro Sardi,[26] inviò cinquantamila uomini su navi da trasporto e da guerra e trecento navi da guerra sotto il comando di Dati, e gli ordinò, se voleva conservare [240b] la testa, di ritornare conducendo Eretriesi e Ateniesi. Dati, dopo aver navigato verso Eretria, contro uomini che erano i più famosi in guerra tra i Greci di allora, e non erano pochi, li sottomise in tre giorni e, perché nessuno riuscisse a fuggire, frugò tutto il loro territorio in questo modo: giunti ai confini dell'Eretria, i suoi soldati, appostati da mare a mare, percorsero tutta quanta la regione tenendosi per mano, [240c] per poter dire al re che nessuno era loro sfuggito. Con lo stesso proposito da Eretria giunsero poi a terra a Maratona,[27] certi di catturare anche gli Ateniesi costringendoli sotto lo stesso giogo degli Eretriesi. Mentre alcune di queste imprese erano compiute e altre appena incominciate, nessuno dei Greci[28] venne in aiuto né degli Eretriesi né degli Ateniesi tranne i Lacedemoni – questi giunsero tuttavia il giorno dopo la battaglia –, mentre tutti gli altri, spaventati, poiché tenevano maggiormente alla salvezza presente, [240d] se ne stavano in pace. Uno avrebbe dovuto proprio trovarsi in questa situazione per comprendere quanto sono stati valorosi i Maratoneti quando hanno resistito all'impeto dei barbari, stroncato l'alterigia di tutta l'Asia e innalzato per primi un trofeo sui barbari, divenendo

per gli altri guide e insegnando che la potenza dei Persiani non è invincibile, anzi la supremazia di numero e di ricchezze cede di fronte al valore. Io dunque sostengo che quegli [240e] uomini valorosi sono padri non solo dei nostri corpi, ma della libertà nostra e di tutti quanti abitano in questo continente. In effetti, tenendo lo sguardo rivolto a quel fatto, i Greci, divenuti discepoli degli uomini di Maratona, anche nelle battaglie successive osarono esporsi al pericolo per la salvezza. Il nostro discorso deve dunque assegnare il primo premio a quelli di Maratona, [241a] e il secondo a coloro che per mare combatterono e vinsero a Salamina e a capo Artemisio.[29] Anche su questi uomini valorosi, infatti, ci sarebbe molto da dire, sia quali assalti sostennero per terra e per mare, sia come li respinsero. Ma ricorderò, tra quegli eventi, quello che mi sembra più degno di nota, quando cioè portarono a compimento l'opera incominciata a Maratona. I combattenti di Maratona avevano dimostrato ai Greci quest'unica cosa veramente importante, che [241b] per terra era possibile respingere un gran numero di barbari pur con poche forze, ma con la flotta l'esito era ancora incerto; anzi i Persiani avevano fama di essere invincibili sul mare, per numero, per ricchezze, per abilità e per potenza. Per questo è veramente giusto lodare quegli uomini che hanno combattuto per mare, perché hanno dissolto la paura che avevano i Greci e hanno tranquillizzato quelli che erano intimoriti dal gran numero di navi e di uomini. Quindi gli altri Greci sono stati educati da entrambi, sia da coloro che hanno combattuto per terra a Maratona, sia da coloro che hanno combattuto per mare [24lc] a Salamina, poiché si sono abituati ed hanno imparato a non aver paura dei barbari. La terza impresa, per numero e virtù, ad aver assicurato la salvezza della Grecia affermo che è stata quella di Platea,[30] comune questa volta a Spartani e Ateniesi. Tutti insieme respinsero l'attacco più grande e pericoloso, e per questo

valore vengono lodati ora da noi e lo saranno nel futuro [241d] dai posteri. Dopo questa impresa, però, molte città dei Greci ancora stavano con il barbaro, e il Gran Re in persona dichiarava di voler nuovamente assalire i Greci. Pertanto è giusto che noi ricordiamo anche coloro che portarono a compimento l'opera di salvezza iniziata dai predecessori, ripulendo il mare dai barbari e scacciandoli definitivamente. Erano questi che combatterono nelle acque dell'Eurimedonte,[31] [241e] fecero una spedizione a Cipro e navigarono alla volta dell'Egitto e verso molti altri luoghi, e che bisogna ricordare e ringraziare perché fecero sì che il Gran Re, impaurito, si preoccupasse della sua salvezza e non tramasse per la rovina dei Greci.[32]

E così questa guerra contro i barbari venne sopportata fino alla fine da tutta la città per il bene suo [242a] e degli altri che parlano la stessa lingua. Ma quando la città fu in pace e onorata, sopraggiunse nei suoi confronti ciò che di solito capita agli uomini che compiono belle imprese: prima la gelosia e, dalla gelosia, l'invidia; questo ha contribuito a gettare la città, contro la sua volontà, nella guerra contro i Greci. Dopo di che, scoppiata la guerra, i nostri combattevano a Tanagra[33] con gli Spartani [242b] per la libertà dei Beoti, ma, poiché l'esito della battaglia era incerto, fu decisiva l'impresa successiva. Gli Spartani batterono in ritirata e se ne andarono, abbandonando quelli che erano venuti ad aiutare, invece i nostri, dopo aver vinto il terzo giorno ad Enofita, riportarono giustamente a casa coloro che ingiustamente erano andati in esilio.[34] Essi, poiché per primi, dopo la guerra persiana, vennero in aiuto dei Greci in difesa della libertà [242c] contro altri Greci e furono uomini valorosi e liberarono coloro che erano venuti ad aiutare, vennero deposti dalla città con tutti gli onori in questo monumento sepolcrale. In seguito, quando la guerra si era estesa e tutti i Greci erano scesi in campo contro il nostro

paese e l'avevano devastato,[35] ripagando la città con una indegna moneta, i nostri vinsero in una battaglia navale e fecero prigionieri i loro capi, i Lacedemoni, a Sfagia[36] e, pur avendo la possibilità di ucciderli, li lasciarono andare, [242d] li restituirono e fecero la pace,[37] perché ritenevano che contro un popolo della stessa origine si dovesse combattere solo fino alla vittoria, senza distruggere la comunità dei Greci per l'ira particolare di una città, ma che contro i barbari si dovesse combattere fino ad annientarli. Quindi è giusto lodare questi uomini che per aver combattuto tale guerra giacciono qui morti, perché hanno dimostrato che, se qualcuno sostenesse che nella prima guerra, quella contro i barbari, altri furono migliori dei Greci, non direbbe la verità. In questa occasione, [242e] infatti, essi dimostravano che, trionfando con una guerra sulla Grecia in rivolta e vincendo coloro che si erano messi a capo degli altri Greci, erano in grado di vincere per conto loro quelli con cui una volta, in comune, avevano vinto i barbari. La terza guerra dopo questa pace fu quella imprevista e terribile in cui trovarono la morte molti uomini valorosi;[38] molti dovettero soccombere a causa della sorte avversa: dopo aver innalzato un gran numero di trofei in Sicilia [243a] in difesa della libertà dei Leontini – per soccorrere i quali, a motivo dei patti, navigarono verso quei luoghi –, la città si trovò in difficoltà e non riuscì a portare loro aiuto per via della lunghezza della traversata. Ma i nemici, pur avendo combattuto contro di loro, attribuiscono, per la moderazione e il valore, una lode maggiore a loro che agli altri alleati. Molti perirono nelle battaglie navali dell'Ellesponto[39] dopo aver preso in un solo giorno tutte le navi [243b] nemiche, e averne vinte molte altre. Ma quando parlavo dell'aspetto terribile e imprevisto della guerra intendevo dire che gli altri Greci giunsero a tal punto di rivalità nei confronti della città che osarono patteggiare con il nemico più accanito, il Gran Re,[40] che essi avevano

scacciato combnattendo al nostro fianco; e per conto loro, questa volta, osarono spingercelo contro, lui, un barbaro contro i Greci, e radunare contro la città tutti, sia Greci che barbari. Anche allora [243c] si manifestò chiaramente la forza e la virtù della città. Proprio quando i nemici pensavano che la città fosse già stata vinta e le navi erano bloccate a Mitilene, i nostri vennero in aiuto con sessanta navi su cui loro stessi si erano imbarcati, ma, nonostante fossero senza dubbio uomini eccellenti, ché vinsero i nemici e liberarono gli amici, per un destino ingrato, non è stato possibile raccoglierli in mare per seppellirli qui:[41] bisogna ricordarli sempre [243d] e lodarli, perché grazie al loro valore abbiamo vinto non solo la battaglia navale di allora, ma anche il resto della guerra;[42] grazie a loro la città conseguì la fama di non poter essere battuta neppure da tutti gli uomini messi insieme – fama che corrisponde a verità –, poiché siamo stati vinti dalla nostra divisione interna, e non da potenze esterne: infatti ancora oggi noi siamo imbattuti da loro, bensì noi stessi abbiamo vinto e battuto noi stessi. Dopo questi eventi, [243e] sopraggiunta la tranquillità e la pace con gli altri, la guerra in casa nostra[43] è stata combattuta in modo tale che, se mai fosse destino per gli uomini vivere in rivolta, nessuno potrebbe augurare alla sua città di ammalarsi di un male diverso. Con quanta gioia e familiarità i cittadini del Pireo e dell'interno si unirono l'uno all'altro e, contro ogni speranza, con gli altri Greci; e con quanta moderazione condussero la guerra [244a] contro gli Eleusini! E la causa di tutto ciò non fu altro che la comunanza di origini, che fornisce non a parole ma nei fatti sicura e fraterna amicizia. È necessario poi serbare memoria anche di coloro che in questa guerra sono morti l'uno per colpa dell'altro; e poiché anche noi ci siamo riconciliati, dobbiamo riconciliare anche loro come possiamo, rivolgendo ai loro signori,[44] in occasioni come questa, preghiere e sacrifici. Non per malvagità, infatti, né per odio

essi si scontrarono tra loro, [244b] ma per l'avversità della sorte; e ne siamo testimoni noi vivi: dal momento che siamo della loro stessa stirpe ci perdoniamo l'un l'altro sia ciò che abbiamo fatto, sia ciò che abbiamo subito. Poiché seguì per noi una pace generale, la città rimase tranquilla: riconobbe ai barbari di essersi difesi quanto bastava a ripagare il male da essa subito, si sdegnò invece con i Greci ripensando al ringraziamento [244c] che le resero dopo aver ricevuto da lei solo del bene: infatti si allearono con i barbari, distrussero le navi che una volta li avevano salvati, abbatterono le mura che noi avevamo offerto per impedire che cadessero le loro.[45] Decisa a non difendere più i Greci dalla schiavitù né contro loro stessi né contro i barbari, la città viveva così. Mentre noi avevamo un tale proposito, i Lacedemoni, che pensavano che noi, i difensori della libertà, fossimo a terra, e che toccasse ormai [244d] a loro sottomettere gli altri, così fecero. Ma perché dobbiamo tirarla per le lunghe? Gli eventi successivi di cui potrei parlare non appartengono al passato né a uomini di generazioni passate. Noi stessi sappiamo che, abbattuti, arrivarono ad aver bisogno della città i primi tra i Greci: gli Argivi, i Beoti e i Corinti; e la cosa più divina di tutte fu che anche il Gran Re giunse a tale difficoltà da non trovare salvezza altrove se non da questa città,[46] che con accanimento [244e] aveva cercato di mandare in rovina. E ancora, se qualcuno volesse a ragione accusare la città, potrebbe rimproverarle ragionevolmente solo questo, di essere sempre troppo compassionevole e di curarsi del più debole. E quindi anche a quel tempo non riuscì a perseverare e ad essere fedele a ciò che si era ripromessa, cioè di non portare aiuto a nessuno [245a] di quelli che avevano commesso ingiustizia contro di lei, quando rischiasse di perdere la libertà; ma si piegò e portò aiuto e, con il suo aiuto, liberò i Greci dalla schiavitù, cosicché furono liberi fino a quando non si asservirono di nuovo da se stessi; ma

non osò portare aiuto al Gran Re, per rispetto dei trofei di Maratona, Salamina e Platea, tuttavia lo salvò, come tutti riconoscono, solo concedendo agli esuli e ai volontari di portargli aiuto.[47] Dopo aver ricostruito le mura e le navi, [245b] entrò in guerra, quando fu costretta a combattere, e combatté contro i Lacedemoni in difesa dei Parii.[48] Poiché il Gran Re temeva la città e voleva allontanarsi,[49] quando vide che i Lacedemoni rinunciavano alla guerra sul mare, richiese, come condizione dell'alleanza con noi e con gli altri alleati, i Greci del continente – che per l'appunto i Lacedemoni gli avevano consegnato in precedenza –, per avere un pretesto [245c] per ritirarsi, convinto com'era che non avrebbero acconsentito. Ma sugli altri alleati si ingannò perché acconsentirono a darglieli, e Corinti, Argivi e Beoti furono d'accordo e giurarono che, se avesse loro offerto del denaro, gli avrebbero consegnato i Greci del continente; noi soli abbiamo avuto il coraggio di non consegnarli e di non giurare. Perché i principi di onestà e di libertà della città sono a tal punto saldi, sani e per natura avversi al barbaro, [245d] grazie al fatto che i Greci sono puri e senza mescolanza con i barbari. In effetti né Pelopi né Cadmi né Egitti né Danai[50] né molti altri, barbari di nascita ma Greci per legge, vivono insieme con noi, bensì vi abitano i Greci veri e propri che non hanno mescolanza con i barbari: ed è per questa ragione che puro è l'odio che si è instillato nella città nei confronti di una natura straniera. E così siamo stati lasciati nuovamente soli perché non abbiamo voluto compiere un'azione vergognosa ed empia consegnando i Greci ai barbari. Tuttavia, benché giunti nella stessa situazione[51] che nella guerra precedente ci ha abbattuti, con l'aiuto divino l'esito è stato più positivo di allora: terminammo infatti la guerra possedendo ancora navi, mura e le nostre colonie, tanto che anche i nemici sono stati felici di concluderla.[52] Anche in questa guerra siamo stati privati sicuramente di uomini

valorosi: quelli a Corinto a causa del terreno malagevole, quelli a Lecheo [246a] per tradimento.[53] Valorosi furono anche coloro che liberarono il Gran Re e scacciarono dal mare i Lacedemoni;[54] io ve li ricordo, ma anche voi dovete lodare e onorare insieme a me questi eroi.

E così le imprese di cui ho parlato, compiute dagli uomini che qui giacciono e da quanti altri sono morti per il bene della città, sono molte e belle, ma ancora più numerose e belle sono quelle che ho tralasciato: [246b] molti giorni e molte notti non sarebbero infatti sufficienti a volerle narrare tutte. È necessario, per mantenerne vivo il ricordo, che ciascuno esorti i figli dei morti, come in guerra, a non abbandonare il posto degli antenati e a non indietreggiare cedendo alla viltà. Io in persona dunque vi esorto ora, figli di uomini valorosi, a porre ogni impegno nell'essere quanto più possibile valorosi; e in ogni futura occasione, imbattendomi in uno di voi, [246c] vi ricorderò ed esorterò a fare lo stesso. Nella situazione presente è giusto che io vi dica ciò che i padri ci hanno raccomandato di riferire a coloro che di volta in volta restavano, nel caso capitasse loro qualche sventura, quando stavano per affrontare il pericolo. Vi dirò allora ciò che ho ascoltato da loro in persona e che vi direbbero con piacere ora, se lo potessero, basandomi su ciò che allora dicevano. Ma bisogna immaginare di ascoltare da loro in persona ciò che vi riferisco. Dicevano dunque quanto segue:

[246d] «Figli,[55] che voi siete stati generati da uomini valorosi, lo dimostra la circostanza presente. Nonostante potessimo vivere ignobilmente, abbiamo scelto di vivere nobilmente piuttosto che gettare voi e i vostri discendenti nella vergogna e disonorare i nostri padri e tutti i nostri predecessori: pensiamo infatti che non è vita quella di chi disonora i suoi, e che una persona simile a nessuno è cara, né tra gli uomini né tra gli dèi, né sulla terra né, una volta morto, sotto terra. È necessario dunque, memori delle nostre

parole, fare con coraggio [246e] qualsiasi altra cosa decidiate di fare, sapendo che, se manca questo, ogni possesso ed ogni attività sono vergognosi e cattivi. Perché la ricchezza non produce bellezza in chi ne è entrato in possesso con viltà – perché un tale uomo è ricco per un altro uomo ma non per se stesso – né bellezza e forza fisica sono adatte a vivere in un corpo vile e malvagio, ma appaiono stridenti: mettono maggiormente in evidenza chi le possiede, e ne mostrano la viltà. E anche tutta la scienza, se è separata [247a] dal sentimento di giustizia e dalle altre virtù, appare astuzia, non sapienza. Per questo cercate sempre e continuamente di mettere tutto l'impegno, per quanto possibile, nel superare noi e gli antenati in gloria. Altrimenti sappiate che, se noi vi vinceremo in virtù, la vittoria ci porterà vergogna, mentre la sconfitta, se perderemo, ci porterà felicità. Noi saremo vinti e voi vincerete soprattutto se vi disporrete a non abusare [247b] della fama dei predecessori e a non distruggerla, con la consapevolezza che, per un uomo che crede di valere qualcosa, non c'è nulla di più vergognoso che vedersi stimato non per le proprie qualità ma per la gloria dei suoi antenati. Perché gli onori dei genitori sono per i figli un tesoro bello e magnifico; ma usare un tesoro di beni e di onori senza tramandarlo ai figli, per mancanza di beni e di glorie acquistate di persona, è vergognoso e da vigliacchi; [247c] e se vi sarete occupati di queste cose giungerete da noi amici tra amici, quando il destino a voi assegnato vi porterà qui. Nessuno invece vi accoglierà con benevolenza se non vi siete presi cura di voi stessi e siete stati vigliacchi. Questo dev'essere detto ai nostri figli.

Quanto ai nostri padri e le nostre madri, è sempre necessario incoraggiarli[56] a sopportare il più tranquillamente possibile la sventura nel caso dovesse capitare; e non lamentarci insieme a loro[57] – non avranno infatti bisogno [247d] di qualcuno che dia loro ulteriore dolore: basterà la

sorte a procurarglielo –, ma consolandoli e calmandoli ricordare loro che gli dèi hanno esaudito i loro desideri più grandi. Essi si auguravano che i loro figli divenissero non immortali, ma buoni e onorati, e questi, che sono i beni più grandi, li hanno ottenuti. Non è facile che a un uomo mortale nella propria vita riesca tutto secondo la sua volontà; e sopportando le sventure da veri uomini, crederanno veramente di essere padri di figli coraggiosi, [247e] cedendo invece faranno nascere il sospetto di non essere nostri padri, oppure che coloro che ci lodano mentono. Bisogna che non si verifichi nessuno dei due casi, anzi è necessario che soprattutto loro ci lodino con i fatti, mostrando di essere veri uomini, padri di veri uomini. Fin dall'antichità sembrava bello il detto "niente di troppo":[58] e in realtà è un bel detto. Perché qualsiasi uomo si affidi a se stesso per tutto quanto porta [248a] alla felicità o vicino ad essa, e non dipenda da altre persone che con il loro comportamento, di volta in volta buono o cattivo, costringano anche lui all'incertezza, costui ha predisposto la sua vita nel modo migliore, questo è l'uomo saggio, questo l'uomo valoroso e prudente; egli, sia con l'acquisto che con la perdita di ricchezze e di figli, obbedirà soprattutto al proverbio, mostrandosi non troppo gioioso né troppo addolorato, perché ha confidato in se stesso.[59] Ma tali noi riteniamo [248b] e vogliamo che siano i nostri, tali diciamo che sono, e anche noi stessi ci mostriamo così oggi, senza essere turbati né avere paura di morire, se necessario, anche subito. Preghiamo dunque i nostri padri e le nostre madri di trascorrere il resto della vita con questa stessa persuasione e convincimento: che né con i lamenti né compiangendoci ci faranno cosa gradita; al contrario, se i morti hanno qualche percezione [248c] dei vivi, i nostri genitori non sarebbero assolutamente graditi sopportando le sciagure a malincuore, lo sarebbero invece sopportandole con mitezza e misura. Quanto a noi, avremo presto la morte più

bella che possa esserci per gli uomini, tanto che conviene onorarla piuttosto che lamentarsene. Ma occupandosi delle nostre donne e dei nostri figli, mantenedoli e rivolgendo qui il loro pensiero, potranno dimenticare al meglio la loro sorte e [248d] vivere in modo più bello, retto e a noi caro. Questo basterà annunciare ai nostri da parte nostra. Alla città raccomanderemmo di prendersi cura dei nostri padri e dei nostri figli, educando convenientemente questi, assistendo degnamente gli altri nella vecchiaia. Ma ora sappiamo che anche senza le nostre raccomandazioni se ne prenderà cura in modo adeguato».

Questo dunque, o figli e genitori dei morti, essi ci hanno raccomandato [248e] di annunciare e io lo annuncio con tutto l'ardore possibile. Personalmente poi, a nome loro, chiedo ai figli di imitare i loro padri e ai padri di non temere per se stessi, perché noi vi assisteremo nella vecchiaia e ci prenderemo cura di voi sia privatamente che pubblicamente, ogni volta che uno di noi incontrerà un familiare dei defunti. Voi stessi forse conoscete la sollecitudine della città, sapete che si prende cura di voi emanando leggi per i figli e per i genitori dei morti di questa città e, più [249a] che per gli altri cittadini, ha ordinato alla più alta magistratura[60] di vegliare affinché i padri e le madri dei morti non subiscano ingiustizia. Quanto ai figli essa li alleva in comune,[61] preoccupandosi per quanto è possibile che non risentano della loro condizione di orfani e assume il ruolo di padre finché sono ancora ragazzi, ma una volta adulti, li rimanda in famiglia ornati di un'armatura completa,[62] per mostrare e ricordare la condotta del padre con il dono degli strumenti [249b] della virtù paterna, e insieme con il buon augurio che ciascuno ornato con le armi vada a reggere con forza il focolare paterno. Essa poi non tralascia mai di onorare i morti e celebra ogni anno per tutti pubblicamente le esequie che per ciascuno vengono celebrate privatamente, istituendo

in più gare di ginnastica, di ippica e di musica di tutti i generi; semplicemente nei confronti dei morti si assume il ruolo di erede [249c] e di figlio, di padre verso i figli e di tutore verso i genitori, e garantisce a tutti ogni tipo di assistenza, per sempre. E, riflettendo su questo, bisogna sopportare con mitezza la sventura. Perché in questo modo sarete quanto più possibile graditi sia ai morti che ai vivi e, più facilmente, conforterete e sarete confortati. Ormai è ora che voi e tutti gli altri, dopo aver compianto i morti pubblicamente com'è usanza, ve ne andiate.[63]

[249d] Eccoti, Menesseno il discorso di Aspasia di Mileto.

MENESSENO Per Zeus, Socrate, è proprio beata l'Aspasia di cui parli se, donna com'è, è stata capace di comporre un simile discorso.

SOCRATE Se non ci credi seguimi, e sentirai parlare lei in persona.

MENESSENO Ho incontrato spesso Aspasia e conosco le sue qualità, Socrate.

SOCRATE E allora? Non la ammiri e non le sei riconoscente oggi per il suo discorso?

MENESSENO Certo, Socrate, di questo discorso ringrazio molto [249e] lei o colui che te l'ha recitato, ma molto di più ringrazio chi me l'ha riferito.

SOCRATE E fai bene; ma vedi di non denunciarmi, affinché possa riferirti di nuovo molti bei discorsi politici recitati da lei.

MENESSENO Tranquillo, non ti denuncerò; solo riferiscimeli.

SOCRATE Non mancherò.

1. L'agorà del Ceramico si trovava a nord-ovest dell'Acropoli.

2. Menesseno, figlio di Demofonte, apparteneva a una famiglia che sempre diede ad Atene uomini politici; nel dialogo, infatti, anche Menesseno vorrebbe intraprendere la carriera politica, ma è disposto ad accogliere i consigli di Socrate. Il personaggio compare nel *Fedone* (59b) e nel *Liside* (211b), opere da cui emerge la figura di un discepolo fedele a Socrate e molto abile nella discussione. Nel dialogo l'importanza di Menesseno non è rilevante: il vero protagonista è il discorso funebre.

3. Il Buleuterio era la sede della Bulé, il Consiglio di 500 membri sorteggiati all'interno delle 10 tribù tra i cittadini maschi di trent'anni.

4. Dato che Menesseno pensa di essere giunto al termine della sua formazione e si sente pronto ad assumere responsabilità da uomo adulto, la sua età in questo dialogo deve essere di 18-20 anni: l'efebia ad Atene durava infatti due anni ed era il periodo in cui i giovani si preparavano alla vita militare e si iscrivevano al registro del proprio demo entrando in possesso della maggior parte dei loro diritti civili e politici.

5. Secondo Plutarco *(Solon* 8), fu il legislatore ateniese Solone a istituzionalizzare l'usanza di celebrare funerali pubblici e solenni in onore di coloro che, entro l'anno, erano morti per la patria. Prima dell'inumazione dei cadaveri veniva pronunciato un discorso celebrativo da un oratore scelto dall'Assemblea su proposta della Bulé; dopo la sepoltura si svolgevano giochi funebri.

6. Di Archino si sa che con Teramene, Clitofonte, Anito e Formisio tentò nel 405a.C., epoca della vittoria degli Spartani, di formare un partito moderato che si opponesse agli estremisti oligarchici e democratici. Nel 403 a.C. lottò contro i Trenta insieme a Trasibulo e, dopo la restaurazione della democrazia, partecipò alla riorganizzazione dei partiti. Su Dione sappiamo solo quanto dice Senofonte nelle *Elleniche* (IV 8, 13).

7. Il termine πόλις è stato sempre tradotto con 'città', intendendo sempre la città di Atene.

8. La satira di Socrate è rivolta contro la nuova retorica di tipo gorgiano che considerava l'epitafio come mera esercitazione retorica; esso intendeva persuadere l'uditorio facendo leva sulle emozioni e sull'elemento irrazionale del pubblico anziché sul ragionamento. Platone conferisce qui al discorso le stesse capacità psicagogiche ed entusiastiche della musica, istituendo un ponte tra retorica e musica grazie all'aggettivo *ἔναυλος* ('accompagnato dal flauto', 'flautato') riferito appunto al λόγος: esso penetra nelle orecchie dell'ascoltatore finché giunge al suo animo e lo seduce; lo stesso concetto, a proposito della musica, è espresso da Platone nella *Repubblica* (III 399d e 411a).

9. Aspasia di Mileto apparteneva ad un'illustre famiglia; divenne famosa ad Atene per la sua bellezza e la sua cultura; fu amica di Socrate e di Platone nonché seconda moglie di Pericle; la commedia antica ha spesso preso in giro la bella e colta etera, presentandola come maestra e ispiratrice dello stesso Pericle. La lode che Platone ne fa in questo dialogo, attribuendole il discorso funebre, testimonia

l'ammirazione del filosofo ed è comunemente ritenuta autentica.

10. Un oscuro citaredo cui i comici Frinico e Amipsia dedicarono due commedie.

11. Lampro era un celebre musico maestro di Sofocle.

12. Antifonte di Ramnunte fu uomo politico, oratore e maestro di retorica; visse tra il 480 e il 411 a.C. circa e venne celebrato da Tucidide come l'iniziatore dell'oratoria giudiziaria.

13. Nell'inverno del 430 a.C. Pericle pronunciò il discorso funebre per i caduti nel primo anno della guerra del Peloponneso.

14. Il proemio (236d-237b) spiega l'occasione e i temi del discorso: lode dei morti, esortazione ai figli e ai fratelli dei morti e consolazione ai padri e alle madri dei morti. L'elogio dei morti comprende la celebrazione della loro buona nascita, dell'allevamento, dell'educazione e delle imprese.

15. Il discorso pronunciato da Socrate, come quello pronunciato da Pericle in Tucidide (II 35), distingue tra onori dimostrati con i fatti (τῷ ἔργῳ) e onori espressi con un discorso (τῷ λόγῳ); ma mentre il primo sembra dare un'importanza maggiore al discorso, il secondo dà senz'altro il primato agli onori ottenuti con i fatti.

16. La lotta tra Atena e Poseidone per il possesso dell'Attica era avvenuta sull'Acropoli nel luogo dove sorgeva l'Eretteo; l'episodio è raffigurato nel frontone ovest del Partenone.

17. È chiaro il riferimento al mito di Demetra e di sua figlia Core (o Persefone), simbolo della nuova vegetazione.

18. Gli dèi cui si riferisce il discorso sono Atena, Efesto, Prometeo; durante una cerimonia funebre i nomi degli dèi non dovevano essere pronunciati.

19. Per comprendere cosa intendesse Platone per aristocrazia, democrazia, tirannide e oligarchia cfr. *Respublica* VII 544e-577b; *Politicus* 291d-303e. Secondo Platone la forma di governo ateniese è un'aristocrazia perché il governo viene affidato ai migliori; alcuni la chiamano democrazia perché i migliori governano col consenso del popolo, cioè è il popolo che li elegge. Pericle non ha dubbi invece sul nome da dare alla costituzione ateniese: «E per il fatto che il governo non si trova in mano a pochi ma alla maggioranza il suo nome è democrazia» (Tucidide, II 37).

20. Nel passaggio dalla monarchia all'arcontato, al secondo arconte, che presiedeva alle attività culto, fu conservato il titolo di re.

21. Secondo Platone il popolo sceglieva i governanti tra gli uomini che gli sembravano migliori, basandosi dunque sulla δόξα, l''opinione comune', che Platone oppone all'ἀλήθεια, la 'verità'; anche se la critica alla democrazia non è ancora esplicita come nella *Repubblica* e nel libro III delle *Leggi,* le scelte linguistiche dell'autore parlano già abbastanza chiaro.

22. Eumolpo, figlio di Poseidone, venne ucciso da Eretteo, mitico re di Atene, perché aveva invaso l'Attica; le Amazzoni, che avevano occupato Atene per vendicare il rapimento della loro regina Ippolita (o Antiope) da parte di Teseo, re di Atene, furono respinte dallo stesso Teseo; i Cadmei (Tebani), chiamati così dal loro

fondatore Cadmo, dopo aver sconfitto gli Argivi non restituirono loro i corpi dei caduti per la sepoltura, ma gli Ateniesi, indignati, costrinsero i Cadmei a restituire i corpi che vennero seppelliti ad Eleusi; successivamente gli Ateniesi combatterono contro gli Argivi che, spinti dal re Euristeo che aveva imposto a Eracle le dodici fatiche, pretendevano la restituzione degli Eraclidi, i discendenti di Eracle, rifugiati ad Atene.

23. La traduzione si attiene al testo oxoniense di Burnet: ἐστιν ἐν ἀμνηστίᾳ, 'sono nell'oblio'; la variante μνηστεία, 'si offrono in matrimonio' viene accolta da altri editori (L. Meridier, *Platon, Oeuvres complètes,* vol. V, Paris 1949) che vi vedono una conferma della loro scelta nel successivo προμνώμενον, 'promuovere un matrimonio'.

24. La fonte per le vicende narrate di seguito è Erodoto, 1127-29 (Ciro libera i Persiani e asservisce i Medi); 75-83 e 162-200 (conquiste di Ciro in Asia); III 1-13 (Cambise conquista la Lidia); 144 e 151-59 e IV (conquiste di Dario).

25. Gli eventi cui allude Platone costituiscono l'antefatto alla prima guerra persiana (490 a.C.): Ateniesi ed Eretriesi (Eretria si trova in Eubea, isola di fronte all'Attica) furono gli unici che, nel 499, su richiesta di Aristagora tiranno di Mileto, inviarono triremi in aiuto delle città greche di Ionia che si erano rbellate ai Persiani. La spedizione persiana del 490 aveva come pretesto la vendetta nei confronti degli Ateniesi per aver portato aiuto agli Ioni, in realtà mirava a creare un cordone tra i Greci d'Oriente e della madrepatria, attraverso la conquista delle isole dell'Egeo.

26. Sardi era capitale della Lidia e residenza del satrapo.

27. A Maratona, demo attico a sud-est dell'Attica, nel 490 gli Ateniesi respinsero i Persiani.

28. In realtà vennero in aiuto di Atene 10.000 opliti da Pla tea.

29. Nel 480 (seconda guerra persiana) si combattè la battaglia navale di Capo Artemisio, promontorio a nord dell'Eubea, che si risolse senza vincitori nè vinti, ma con gravi perdite da entrambe le parti; nel braccio di mare tra l'isola di Salamina e l'Attica i Greci al comando di Temistocle ottennero la vittoria sui Persiani grazie alla maggiore agilità delle triremi ateniesi rispetto alle imbarcazioni persiane. Platone tace però la disastrosa sconfitta greca alle Termopili.

30. I Persiani vennero definitivamente battuti, nel 479 a.C., a Platea, città dell'Attica.

31. Alla foce dell'Eurimedonte, fiume della Panfilia, nel 467 circa gli Ateniesi, comandati da Cimone figlio di Milziade, sconfissero i Persiani per terra e per mare.

32. Con la pace detta di Callia o di Cimone (445 a.C.) i Persiani si impegnarono a tenere l'Egeo sgombro dalla loro flotta, ma conservarono l'egemonia sull'Asia Minore.

33. La battaglia del 458 svoltasi a Tanagra, in Beozia, vide gli Ateniesi schierati contro la parte oligarchica di Tebe, appoggiata invece dagli Spartani. Come afferma Platone, l'esito dello scontro rimase incerto.

34. Si tratta dei Tebani e, in generale, dei Beoti democratici esiliati dagli oligarchici appoggiati dagli Spartani.

35. La prima fase della guerra del Peloponneso (431-421 a.C.) si aprì con l'invasione dell'Attica da parte degli Spartani e si concluse con la pace di Nicia.

36. Gli Ateniesi, comandati da Cleone, vinsero gli Spartani a Sfagia o Sfacteria (425), isola di fronte alla costa orientale della Messenia.

37. Solo dopo la pace di Nicia (421) gli Ateniesi lsciarono liberi i prigionieri catturati a Sfacteria, a patto che gli Spartani non invadessero più l'Attica.

38. La seconda fase della guerra del Peloponneso iniziò con la spedizione in Sicilia (415) e si risolse nel 413 con la disfatta degli Ateniesi.

39. Tra il 411 e il 410 Atene riportò tre vittorie consecutive a Cinossema, Abido e Cizico, città dell'Ellesponto, anche se subì ingenti perdite.

40. È Tucidide, VIII 18, a riportare la notizia che nel 412 gli Spartani si allearono con il Gran Re: secondo quest'alleanza, al Gran Re spettavano le terre e le città che aveva prima della guerra e quelle dei suoi predecessori, quindi anche i Greci di Ionia, detti più avanti «Greci del continente».

41. Nel 405 con la battaglia delle Arginuse gli Ateniesi liberarono le navi di Conone bloccate a Mitilene, ma persero 2.000 uomini per l'affondamento di 25 navi: i loro corpi non furono mai recuperati.

42. Platone tace il disastro di Egospotami (405), e addirittura afferma che gli Ateniesi vinsero la guerra; se per guerra si intende, con Platone, solo quella contro i barbari, effettivamente i Persiani non ebbero vantaggi dalla sconfitta di Atene; la guerra del Peloponneso si risolverebbe dunque in un contrasto tra Greci dovuto alla loro divisione interna; perciò Platone dice: «Ancora oggi noi restiamo imbattuti da loro, ma noi stessi abbiamo battuto noi stessi».

43. Accenno al governo dei Trenta tiranni (404 a.C.).

44. Gli dèi inferi.

45. Allusione alla battaglia di Egospotami e alle durissime condizioni di pace imposte ad Atene.

46. Platone pare dimenticare che dopo il 404 a.C. era Atene a essere vassalla di Sparta; inoltre furono i Persiani a finanziare la guerra corinzia (395), in cui Argivi, Beoti, Corinzi e Atene, che ebbe tuttavia un ruolo marginale, si ribellarono a Sparta.

47. Si allude all'ateniese Conone che, esule, si guadagnò il favore del Gran Re e a proprie spese ricostruì le mura del Pireo.

48. Pasino (394-393 a.C.) mosse guerra ai Parii mentre Conone scacciava dalle Cicladi gli armosti spartani.

49. Il Gran Re temeva che Atene riacquistasse l'antica grandezza, e cercava un pretesto per staccarsi da Atene e passare a Sparta. Nelle trattative di pace del 392, che si risolsero con un nulla di fatto, chiese agli alleati (Argivi, Beoti, Corinzi, Ateniesi) di consegnargli le città dell'Asia Minore, cioè i Greci del continente, che Sparta gli aveva consegnato nel 412, in cambio di sostegno nella guerra contro Sparta. Il Gran Re era certo, secondo Platone, che tutti avrebbero rifiutato le condizioni dell'alleanza e così avrebbe potuto ritirarsi, ma Argivi, Beoti e Corinzi preferirono continuare a ricevere il denaro persiano e consegnare i Greci del

continente; in tal modo Atene era isolata, e forse era proprio questo lo scopo del Gran Re.

50. Pelope, figlio di Tantalo re della Frigia, andò ad abitare nella regione che da lui prese il nome di Peloponneso. Cadmo fu il mitico fondatore di Tebe. Danao ed Egitto erano due fratelli di cui il primo ebbe cinquanta figlie e il secondo cinquanta figli; Danao, per non dare le figlie in matrimonio ai figli di Egitto, fuggì ad Argo dove regnò. I nomi mitici alludono al Peloponneso, ad Argo e a Tebe.

51. Intende le lotte intestine.

52. Solitamente si ritiene che Platone alluda alla Pace di Antalcida (386 a.C.), detta anche "del Re", conclusione della guerra di Corinto. Alcuni editori sostengono invece che l'autore alluda alle trattative del 391, anche perché nelle righe seguenti parla di eventi successi prima del 391.

53. Riferimenti a episodi della guerra di Corinto: nel 393 gli Spartani penetrarono nelle mura che congiungono Corinto al suo porto Lecheo e sconfissero gli Ateniesi.

54. Probabilmente Platone allude alla battaglia di Cnido (395), in cui l'ateniese Conone, al comando di una flotta persiana, inflisse una sconfitta agli Spartani.

55. Socrate pronuncia l'esortazione ai figli (246d-247c) come se a parlare fossero i morti.

56. Sono sempre i morti a pronunciare la consolazione ai genitori (247c-248d).

57. La manifestazione incontrollata del dolore viene condannata nell'educazione socratico-platonica anche nella *Repubblica* (III 387e-388a) e nelle *Leggi* (VII 800d).

58. Una delle massime della sapienza delfica.

59. La stessa teoria compare nella *Repubblica* (III 389d-e): la figura del saggio delineata qui, un uomo che conduce la propria vita in modo equilibrato, che basa su se stesso la propria vita e non si fa trasportare dalle passioni, è simile a quella auspicata poi dallo stoicismo.

60. L'arconte eponimo era il più alto magistrato, ma non era lui ad occuparsi delle vedove e degli orfani dei morti in battaglia, bensì il polemarco.

61. Anche Pericle (Tucidide, II46), alla fine del suo discorso, assicura che la città si preoccuperà del mantenimento e dell'educazione degli orfani.

62. Eschine *(In Ctesiphontem* 154) testimonia che durante le Grandi Dionisie, prima della rappresentazione delle tragedie, venivano presentati nel teatro gli orfani adulti rivestiti dell'armatura da oplita.

63. La conclusione dell'epitafio è uguale all'epilogo del discorso di Pericle: «Ora, dopo aver pianto ciascuno il proprio caro, andatevene» (Tucidide, II 46).

Κλειτοφῶν / Clitofonte

L'autenticità del Clitofonte *è stata talvolta messa in dubbio, benché il suo contenuto non contrasti con il pensiero platonico, quale si delinea in altri dialoghi. Motivo di incertezza costituisce anche la datazione, problema questo, che riguarda l'intera opera platonica. Per chi sostiene la genuinità del dialogo, il* Clitofonte, *per affinità di contenuto, andrebbe situato in una fase compositiva non lontana dal libro II della* Repubblica. *Il personaggio che dà il titolo all'opera è probabilmente il noto uomo politico ateniese coinvolto nelle vicende che portarono all'instaurazione del regime dei Quattrocento (411 a.C.). Nel 405, gravitando nell'orbita di Teramene, Clitofonte si mantenne su posizioni moderate, cercando una via intermedia tra il radicalismo oligarchico e l'estremismo dei democratici. Clitofonte compare anche nel libro I della* Repubblica, *in cui viene presentato da Platone come alleato del sofista Trasimaco. E d'altronde la formazione retorico-sofistica del personaggio appare evidente anche in questo dialogo.*

Qui Clitofonte desidera giustificarsi per aver biasimato le discussioni filosofiche di Socrate, elogiando quelle di Trasimaco, e prega Socrate di intrattenersi per un po' con lui, così da poter chiarire la propria posizione. Socrate accetta. Clitofonte comincia con l'elogiare i discorsi in cui il filosofo esortava i concittadini ad occuparsi più dell'educazione dei figli che delle ricchezze; così pure approva anche altre tesi socratiche, in primo luogo quella per cui gli uomini farebbero meglio a curarsi della propria anima più che del proprio corpo e che la

virtù va insegnata ed esercitata. Il punto di attrito è dato, però, dal concetto di giustizia. Poco soddisfacente è, secondo Clitofonte, la tesi di alcuni discepoli di Socrate, per i quali la giustizia è la scienza che mira alla concordia tra gli Stati, concordia intesa come scienza, non come accordo di opinioni. Più convincente l'idea socratica secondo cui il giusto è colui che reca danno ai nemici e vantaggio agli amici o, meglio, colui che in ogni occasione non danneggia mai alcuno. Ma Clitofonte sostiene che Socrate è in grado solo di indirizzare alla giustizia, non di darne una definizione appropriata: perciò si vede costretto a recarsi da Trasimaco o da un altro filosofo, per conosceere che cosa sia veramente la giustizia.

Proprio questa conclusione critica nei confronti dell'insegnamento socratico porta a dubitare dell'autenticità del dialogo. Sembra molto improbabile, infatti, che Platone riduca l'efficacia di tale insegnamento a una semplice parenesi etica, ammettendo che ad esso resti preclusa la possibilità di una definizione della virtù.

Laura Caliri

SOCRATE [406a] Un tale, poco fa, ci diceva che Clitofonte,[1] figlio di Aristonimo, parlando con Lisia,[2] biasimava le discussioni con Socrate, mentre lodava i dibattiti di Trasimaco.[3]

CLITOFONTE Quel tale, Socrate, non ti riferiva in modo esatto quei discorsi che feci su di te con Lisia; io, in verità, per alcuni aspetti non ti elogiavo, ma per altri sì. E poiché è chiaro che tu mi stai rimproverando, ma che fingi di non farlo, io stesso vorrei discorrere con te delle medesime cose, dato che ci troviamo ad essere noi due soli, affinché tu ti convinca che io non sono maldisposto nei tuoi confronti. Forse, infatti, non hai compreso correttamente, così da sembrare più aspro del dovuto verso di me, ma se mi concedi libertà assoluta di parola, io la accoglierò con piacere, anzi desidero proprio parlare.

SOCRATE [407a] Sarebbe vergognoso non farlo, dato che hai un così vivo desiderio di essermi di giovamento; è chiaro che sapendo in quali cose difetto e in quali eccello, queste ultime le perseguirò e le eserciterò, le prime, invece, le eviterò con tutte le mie forze.

CLITOFONTE Ascolta, allora. Intrattenendomi più volte con te, Socrate, sono rimasto colpito nel sentirti parlare e mi sembrava che, rispetto agli altri uomini, tu parlassi molto bene, quando biasimando gli uomini, come un dio su una macchina di scena,[4] declamavi [407b] questi inni: «Uomini, dove vi fate trascinare? Non vi rendete conto di non compiere ciò che sarebbe necessario, voi che avete come massima aspirazione il procurarvi ricchezze, ma quanto ai vostri figli, ai quali lascerete in eredità tali ricchezze, non vi preoccupate di come sapranno servirsi di esse in modo

giusto, e non riuscite neppure a trovare per loro dei maestri di giustizia, se è possibile apprenderla – se, invece, è possibile praticarla ed esercitarla, maestri che la facciano esercitare e praticare a sufficienza – e neppure ve ne siete preoccupati prima per voi stessi. Ma al vedere che sia voi sia i vostri figli avete appreso in modo adeguato la lettura e la scrittura, [407c] la musica e la ginnastica – ciò che voi considerate come la perfetta educazione alla virtù – ma che non siete in grado di usare le ricchezze, come è possibile che non biasimiate la attuale educazione e che non cerchiate chi sia in grado di porre fine a tale mancanza di cultura? Eppure proprio a causa di questo errore e di questa pigrizia, e non per una disarmonia della lira, fratello contro fratello e città contro città, senza misura e [407d] senza armonia, dopo essersi assalite, sono in lotta e, nel combattere, compiono e soffrono mali estremi. Voi, invece, sostenete che gli ingiusti sono tali, non per mancanza di istruzione o per ignoranza, ma perché lo vogliono, e inoltre avete il coraggio di dire che l'ingiustizia è cosa turpe e che è odiata dagli dei; come si può scegliere volontariamente un tale male? Voi dite perché si è sottomessi ai piaceri. Ebbene anche questo è involontario, se è vero che il vincere è volontario? Così la ragione dimostra, in ogni modo, che l'ingiustizia è involontaria,[5] e che di ciò bisogna darsi pensiero, più di quanto non facciano oggi [407e] ogni persona privatamente e tutte quante le città pubblicamente».

Quando ti sento parlare con tal frequenza in tal modo, Socrate, ti ammiro vivamente e ti approvo in pieno. Analogamente accade quando dici che coloro che esercitano il corpo e trascurano l'anima fanno la medesima cosa, vale a dire trascurano ciò che ha il comando e tengono in esercizio ciò che deve obbedire. E ti approvo anche quando dici che chi non sa usare una cosa è meglio si astenga dall'usarla; se, poi, uno non sa usare nè occhi nè orecchie nè tutto il corpo, è

meglio per costui non udire, non vedere, non usare alcuna parte del corpo, piuttosto che usarne una a caso. [408a] E la stessa cosa vale per ogni arte. E chiaro che chi non sa usare la propria lira , non saprà usare neppure quella del vicino e chi non sa usare quella altrui non saprà usare neppure la propria, analogamente per ogni altro strumento e oggetto. Il tuo discorso si conclude bene quando afferma che, per chi non sa usare la propria anima, è meglio lasciarla tranquilla e non vivere piuttosto che vivere agendo a modo proprio; se, invece, fosse proprio necessario vivere, sarebbe meglio trascorrere la propria vita da schiavo [408b] che da libero, affidando il comando del proprio intelletto, come si fa con il timone della nave,[6] ad uno che conosca l'arte del pilotare gli uomini, quell'arte che tu, Socrate, chiami spesso politica, dicendo che la medesima è anche arte giudiziaria e giustizia. Tali discorsi e molti altri analoghi, perfettamente esposti, ad esempio sul fatto che la virtù si può insegnare e che più di tutto bisogna occuparsi [408c] di se stessi, non li ho quasi mai contraddetti nè credo che in futuro li contraddirò, anzi li ritengo molto esortativi ed utili e tali da svegliare noi dormienti. Io ero tutto assorto ad ascoltare ciò che seguiva, Socrate, in un primo momento senza chiedere nulla a te, bensì ai tuoi coetanei o affini o compagni o comunque si debbano chiamare coloro che gravitano nella tua cerchia. E tra costoro interrogavo per primi coloro che sono tenuti da te in maggiore considerazione, domandando loro quale sarebbe stato il discorso seguente e in qualche modo ponendo loro domande [408d] secondo il tuo metodo, dissi: «Miei ottimi amici, in quale modo mai dobbiamo accogliere l'esortazione di Socrate alla virtù? Come se si trattasse di questo solo, e non fosse possibile giungere al nocciolo della questione e coglierla nella sua interezza, oppure per tutta la vita abbiamo il compito di esortare chi non è stato ancora esortato e spingere costoro ad esortare a loro volta altri? Oppure

bisogna interrogare Socrate e noi stessi reciprocamente su ciò che viene dopo, [408e] convenendo che proprio questo deve fare l'uomo? Ma in che modo diciamo di dover iniziare a studiare la giustizia? E come se qualcuno ci esortasse ad occuparci del corpo, rendendosi conto che noi, proprio come fanciulli, non immaginiamo che esistano la ginnastica e la medicina, e, poi, ci rimproverasse, dicendo che è vergognoso riporre ogni cura nel grano, nell'orzo, nella vite e in tutto ciò che ci sforziamo di procurarci per causa del corpo, senza trovare alcuna arte o mezzo per rendere migliore il corpo, sebbene esistano. Se, poi, domandassimo a chi [409a] ci esorta in tal senso: "Di che arti si tratta?", forse risponderebbe che si tratta della ginnastica e della medicina. Ora, quale arte diciamo che presieda alla virtù dell'anima? Sia detto una volta per tutte». Colui che credeva di essere il più convincente tra loro, rispondendo a queste parole, disse che quest'arte è proprio quella di cui parla Socrate, nessun'altra se non la giustizia. Ed io presi la parola e dissi: «Non mi dire soltanto il suo nome, ma anche questo. [409b] C'è un'arte che viene chiamata medicina; gli effetti prodotti da essa sono due: il primo consiste nell'aggiungere sempre nuovi medici a quelli già esistenti, il secondo è la salute. Uno di questi due effetti non è più un'arte, ma il risultato di un'arte insegnata o appresa, che noi definiamo salute. Analogamente per quanto riguarda l'architettura: ci sono la casa e l'arte dell'architettura, l'una è il risultato, l'altra è l'insegnamento teorico. Così per la giustizia, ammettiamo che essa crei uomini giusti, come appunto per ciascun tecnico di cui sopra; quanto all'altro effetto, che cosa diciamo che sia quell'opera che l'uomo giusto è in grado [409c] di portare a compimento? Dimmi». Uno, credo, rispose l'utile, un altro il necessario, un altro ancora il giovevole, uno, infine, il vantaggioso. Io ricapitolavo dicendo: «Anche in quel caso i nomi sono i medesimi per ciascuna delle arti, agire

rettamente, producendo al contempo vantaggio, giovamento e altre cose del genere. Ma quanto a ciò a cui tutte queste arti fanno riferimento, ciascuna dirà ciò che le compete, ad esempio [409d] la falegnameria parlerà del bene, del bello, del necessario per quanto attiene agli strumenti di legno, che, veramente, non sono arte. Si discuta allo stesso modo anche di ciò che riguarda la giustizia». In conclusione, Socrate, uno dei tuoi compagni, uno che sembrava aver parlato con maggior acume, rispose che effetto proprio della giustizia e di nessun'altra arte, è creare amicizia negli Stati. Costui, interrogato ancora, disse che l'amicizia è un bene e mai un male e, di nuovo interrogato, non accettò di affermare che sia amicizia quella tra bambini e tra animali, anche se noi la denominiamo tale. Secondo lui, accade che, [409e] per la maggior parte, tali amicizie siano dannose e non vantaggiose. Aggirando l'ostacolo, dunque, non le chiamò amicizie e disse che chi le definisce così, le definisce in modo errato. L'amicizia vera e reale è, in modo lampante, la concordia. Essendogli, poi, stato chiesto se definisse questa, concordanza d'opinione o scienza, non prendeva neppure in considerazione la concordanza d'opinione; esistono per necessità molte e dannose concordanze d'opinione tra gli uomini; quanto all'amicizia, invece, concordava che fosse un bene ed un effetto della giustizia, così da affermare che sono una medesima cosa la concordia e la scienza, ma non l'opinione.[7] Quando, giunti a questo punto del discorso, ci trovammo in difficoltà, [410a] i presenti erano in grado di muovergli delle critiche e di dire che il discorso era tornato allo stesso punto di partenza e dicevano: «Anche la medicina è una forma di concordia e così tutte le arti ed esse sono capaci di esprimere ciò che sono; ma quella che da te viene definita giustizia o concordia, dove essa tenda, ci sfugge e non è chiaro quale sia il suo effetto».

In conclusione, Socrate, ho posto anche a te queste

domande e tu mi hai risposto che è proprio della giustizia danneggiare i nemici [410b] e fare del bene agli amici. In seguito, però, è sembrato che il giusto non danneggi mai nessuno: in tutto agisce per il vantaggio di tutti. Su tali argomenti non una o due volte, ma ripetutamente e con insistenza ti ho fatto domande, ritenendo che tu, meglio di ogni altro uomo, sia in grado di indirizzare alla cura della virtù, ma delle due cose l'una, o sei capace di fare soltanto questo e nulla di più, il che può accadere in ogni altra arte, come ad esempio, pur senza essere un pilota, ci si può occupare dell'elogio [410c] della nautica, in quanto molto degna di interesse per l'uomo, e così pure per le altre arti. Forse qualcuno potrebbe rivolgerti lo stesso rimprovero anche sulla giustizia poiché, pur non essendo un esperto di essa, ne sai fare un elogio. Io, in verità, non sono di questo parere, ma delle due cose l'una, o non conosci la giustizia oppure non vuoi rendermi partecipe di essa. Perciò credo che andrò da Trasimaco e in qualsiasi altro luogo potrò, dato che non vedo altra via d'uscita. Se tu, ora, vuoi lasciar perdere [410d] questi discorsi esortativi nei miei confronti, fa' come se, relativamente alla ginnastica, mi avessi esortato a non trascurare il corpo e avessi, però, dovuto aggiungere alla tua esortazione di quale cura ha bisogno il mio corpo, essendo così com'è. Metti che Clitofonte riconosca che è ridicolo prendersi cura di tutto il resto e che ci si debba, invece, occupare dell'anima, [410e] a causa della quale noi ci curiamo di tutto il resto. E quanto agli altri argomenti, credi, ho parlato allo stesso modo di ciò che segue e che ho trattato sopra. E ti prego vivamente di non fare altrimenti, affinché non debba, proprio come poco fa, davanti a Lisia e agli altri, in alcune cose elogiarti, in altre criticarti. Infatti, Socrate, a chi non sia stato ancora esortato, dirò che tu sei più che mai adatto a farlo, a chi, invece, lo sia già stato, dirò che sei quasi un ostacolo per raggiungere una virtù compiuta ed essere

felice.

1. Sulla probabile identità storica di Clitofonte cfr. la *Premessa.*

2. Il celebre oratore, che interviene nel *Fedro,* e nella casa del cui padre Cefalo è ambientata la *Repubblica.*

3. Il sofista Trasimaco di Calcedone è uno dei protagonisti del libro I della *Repubblica.* Qui, nel dibattito sull'essenza e la definizione di giustizia, sostiene la tesi d'impronta schiettamente sofistica secondo cui la giustizia è l'utile del più forte.

4. È il *deus ex machina,* il noto espediente scenico del dramma attico (ne fece largo uso soprattutto Euripide): una sorta di gru, grazie alla quale l'attore che impersonava la divinità calava sulla scena, per favorire lo scioglimento della vicenda tragica.

5. L'affermazione secondo cui l'ingiustizia è atto involontario fa parte del pensiero socratico: se l'uomo compie il male non lo compie perché lo vuole, ma per ignoranza del bene.

6. L'immagine della nave come metafora dell'intelletto umano, o in altri casi come metafora dello Stato, è molto frequente negli autori greci.

7. Si ricordi che nella concezione filosofica platonica la distinzione tra scienza (ἐπιστήμη) e opinione (δόξα) è fondamentale.

Πολιτεία / Repubblica

Libro I. Durante le feste Bendidie, Socrate si reca con Glaucone e altri a casa di Cefalo. Questi inizia a discutere con Socrate sui presunti svantaggi e sui benefici della vecchiaia, dichiarando che le ricchezze aiutano l'uomo a sopportare l'età senile e a comportarsi in modo giusto. Il discorso quindi si incentra sull'essenza della giustizia. Polemarco sostiene che la giustizia consiste nel fare del bene agli amici e del male ai nemici; Socrate confuta questa tesi mostrandone i paradossi, e pone l'accento sulla necessità di distinguere i veri amici e i veri nemici da coloro che sembrano tali, ma non lo sono. Aggiunge che chi danneggia rende sempre peggiore il danneggiato, e questo non può essere l'obiettivo del giusto. Qui irrompe nel dialogo Trasimaco, che con un intervento aggressivo afferma che la giustizia consiste nell'interesse del più forte, cioè di chi detiene il potere. Prima obiezione di Socrate: i più forti possono anche sbagliare, cosicché obbedire loro potrebbe significare danneggiarli.

Trasimaco replica che i governanti, quando esercitano la loro arte con competenza, non sbagliano mai. Seconda obiezione di Socrate: ogni arte non persegue il proprio utile, ma l'utile di ciò cui si rivolge. Trasimaco insiste: la giustizia è un bene altrui, mentre l'ingiustizia giova a se stessa; per questo è superiore alla giustizia e l'ingiusto gode di una vita più felice del giusto. Socrate ribadisce che ogni arte è disinteressata; se chi pratica un'arte ne trae un guadagno, ciò è dovuto al fatto che egli pratica insieme anche l'arte mercenaria.

Perciò il vero uomo politico non mira al proprio interesse, ma a quello dei sudditi, e non accetta di governare per ricevere un compenso. Dato che Trasimaco identifica l'ingiustizia con la virtù, Socrate lo porta ad ammettere che il giusto non cerca di prevalere sul giusto, ma solo sull'ingiusto, l'ingiusto invece cerca di prevalere su entrambi; non si può quindi attribuire all'ingiustizia la sapienza e la virtù, poiché in tutte le attività chi è competente (e quindi sapiente) cerca di prevalere solo su chi è incompetente. L'ingiustizia indebolisce l'azione degli uomini, rendendoli discordi tra loro e invisi agli dèi. Posto che ogni cosa ha una sua funzione e una sua virtù, grazie alla quale può fare ciò che è meglio, la funzione e la virtù propria dell'anima è la giustizia; quindi solo l'anima giusta è felice.

Libro II. Intervento di Glaucone, che distingue tre categorie di beni: quelli che si desiderano solo per se stessi, quelli che si desiderano anche per i vantaggi che procurano, quelli che si desiderano solo per questi ultimi. La giustizia, secondo Socrate, rientra nella seconda categoria, ma l'opinione comune, di cui Glaucone si fa portavoce, la colloca nella terza. Glaucone con un discorso provocatorio finge di sostenere la tesi di Trasimaco: il massimo desiderio dell'uomo è commettere ingiustizia restando impunito e la paura più grave è subire ingiustizia senza potersi vendicare; chi non commette ingiustizia lo fa solo per timore delle conseguenze. Adimanto intenzionalmente reca altri argomenti a favore di Trasimaco: gli uomini in realtà non lodano la giustizia, ma la reputazione di uomo giusto; la condizione migliore è dunque quella di un'ingiustizia mascherata da giustizia. Socrate allora propone di analizzare la giustizia nell'ambito più ampio dello Stato e delinea una città semplice e primitiva, costituita da contadini, artigiani e commercianti e basata su una precisa divisione dei compiti. Glaucone reclama uno Stato più ricco, il che però comporta un ampliamento della città; ciò implica l'esercizio della guerra, e di conseguenza la creazione della classe dei guardiani, dedita

alla difesa della città. I guardiani devono essere miti e animosi a seconda delle circostanze, nonché amanti del sapere. Si pone quindi il problema della loro educazione, che sarà innanzi tutto musicale e ginnica. Quanto all'educazione musicale, bisogna eliminare dalla città tutte le opere poetiche che danno un'immagine distorta di dèi ed eroi, presentandoli immersi nei vizi e nella malvagità. La divinità, essendo buona e perfetta, può compiere solo azioni buone e non subisce metamorfosi.

Libro III. Poiché i guardiani vanno educati al coraggio e alla temperanza, bisogna rigettare le poesie e i miti che suscitano paura della morte e offrono rappresentazioni sconvenienti e mendaci di dèi ed eroi; solo i governanti hanno il diritto di mentire ai sudditi a fin di bene. Socrate distingue tre forme di poesia: narrativa, imitativa e mista. I guardiani devono astenersi dall'imitazione, a meno che non concerna un uomo o un'azione virtuosa; ne consegue che il poeta imitatore non dev'essere accolto nella città ideale. Socrate poi passa in rassegna le armonie, gli strumenti musicali e i ritmi, indicando quali si addicono ai guardiani e quali no; la loro educazione musicale deve mirare a un ideale di bellezza attraverso il ritmo e l'armonia. Il successivo esame dell'educazione ginnica evidenzia i rapporti tra essa e la medicina e permette un confronto tra i medici e i giudici: i primi, curando il corpo con l'anima, devono avere esperienza delle malattie, mentre i secondi, curando l'anima con l'anima, devono avere l'anima incorrotta. Sia i medici sia i giudici non devono lasciar vivere il corpo o l'anima inguaribile; mantenere in vita corpi incapaci di svolgere la propria funzione è infatti esiziale per la città. L'educazione ginnica deve sviluppare più la forza morale che quella fisica e deve pertanto contemperarsi con l'educazione musicale. Per esporre i criteri di scelta dei guardiani, Socrate ricorre al mito della nascita degli uomini dalla terra e della loro distinzione in tre classi: aurea (governanti), argentea (guerrieri), bronzea (prestatori d'opera). Seguono alcune

prescrizioni circa la vita dei guardiani, che sono esclusi dalla proprietà privata, hanno alloggio e vitto in comune e sono mantenuti a spese dello Stato.

Libro IV. Rispondendo a un'obiezione di Adimanto, secondo cui i guardiani non sono felici, Socrate precisa che la città ideale mira al benessere della collettività, non di una singola classe; perciò deve evitare l'eccesso sia della povertà sia della ricchezza, che crea divisioni interne, e avere una giusta estensione territoriale. A tale scopo i guardiani devono impedire modifiche nell'educazione ginnica e musicale; la legislazione dovrà basarsi su pochi precetti fondamentali, sanciti da Apollo delfico. La presenza nella città ideale della giustizia viene appurata tramite la ricerca delle tre virtù che si connettono ad essa: sapienza, coraggio, temperanza. La sapienza è la virtù di coloro che hanno compiti di governo, il coraggio la virtù dei guardiani dediti alla guerra e alla difesa; la temperanza invece deve risiedere in tutte e tre le classi dei cittadini. La giustizia consiste nell'assolvere il proprio compito all'interno della città, senza scambi tra le tre classi che alterino la compagine statale. Socrate dimostra che la giustizia nello Stato è la stessa che nell'individuo, in quanto la struttura dell'anima è analoga a quella della città, anzi dipende da essa. Vengono quindi distinte le tre facoltà dell'anima: facoltà razionale, concupiscibile, impulsiva. L'uomo è giusto quando la parte razionale dell'anima, sostenuta da quella impulsiva, comanda su quella concupiscibile; in caso contrario si ha l'ingiustizia.

Libro V. Adimanto chiede spiegazioni circa la comunanza di donne e figli. Socrate affronta la "prima onda", ossia l'identità di compiti e di educazione tra uomini e donne, e spiega che la differenza di sesso non implica una differenza di attitudini, benché le donne siano più deboli. Viene quindi affrontata la "seconda onda": la regolamentazione dei matrimoni e delle nascite. I matrimoni dovranno avvenire tra i cittadini migliori, per mantenere costante la qualità e il numero degli abitanti. 1

bimbi saranno condotti appena nati in nidi d'infanzia; bisogna inoltre stabilire un'età per la procreazione ed evitare matrimoni tra consanguinei. Solo questo principio, afferma Socrate, può garantire la concordia interna e la felicità dei cittadini. I giovani dovranno ricevere un'educazione guerriera ed assistere alle battaglie per imparare il loro futuro compito; la città dovrà riservare dei premi ai giovani più valorosi. Socrate aggiunge che essa non combatterà contro altri Greci, data la comunanza di stirpe, e deplora le discordie esistenti tra le città elleniche.

Si arriva così al problema più arduo, la "terza onda": una tale città implica che i filosofi governino o i governanti pratichino la filosofia. Dopo aver definito il filosofo come colui che ama la verità pura, Socrate traccia la differenza tra ignoranza, scienza e opinione: l'ignoranza è mancanza di conoscenza, la scienza è conoscenza dell'essere, l'opinione è uno stato intermedio.

Libro VI. Il filosofo deve governare perché è il solo a conoscere l'essere e la verità; inoltre è sincero, temperante, disprezza i beni mondani, apprende con facilità e possiede l'armonia interiore. Adimanto però obietta che i filosofi sono persone strane e inutili allo Stato. Attraverso l'allegoria della nave Socrate spiega che ciò accade negli Stati esistenti, governati da demagoghi. Il filosofo non è malvagio, ma l'ambiente in cui vive può corromperlo, poiché anche le migliori nature sono corruttibili, se male educate; tale azione corruttrice è dovuta al volgo e ai sofisti, indegni seguaci della filosofia.

Il filosofo si corrompe per compiacere il volgo, e pochi riescono a mantenersi coerenti isolandosi dalla massa. Nessuna delle costituzioni vigenti conviene alla filosofia: solo la città ideale consente ai filosofi di svolgere la propria opera e di convincere il popolo, quindi dev'essere governata da loro. L'educazione dei filosofi deve mirare alla disciplina più alta, avente come oggetto il bene. A questo punto si rende necessaria la definizione dell'idea del bene, di cui Socrate coglie l'analogia

con il sole: come il sole, pur dando vita, colore e nutrimento agli oggetti sensibili, non si identifica con essi, così il bene permette la visione del mondo intellegibile e lo trascende. L'analisi prosegue con l'immagine della linea divisa in quattro segmenti, che rappresentano quattro tipi di oggetti del conoscere: immagini, oggetti sensibili, concetti scientifici e idee. I primi due concernono il mondo sensibile, i secondi due il mondo intellegibile.

Ad essi corrispondono quattro gradi di conoscenza: immaginazione, assenso, riflessione e intelletto.

Libro VII. Il complesso discorso teoretico del libro precedente viene esplicitato attraverso il mito della caverna, allegoria del filosofo che si solleva dal sensibile alle idee e ritorna nel modo per governarlo; infatti il filosofo, la cui missione non si realizza nella pura contemplazione dell'intellegibile, dev'essere costretto a governare.

Nella sua educazione, che ha il compito di convertire il suo sguardo verso l'idea del bene, la musica e la ginnastica devono essere affiancate da altre discipline: la matematica, la geometria, l'astronomia, la stereometria, l'armonia e soprattutto la dialettica, che ha come scopo la conoscenza del bene, il cui principio non è basato su ipotesi. Vengono quindi esposti i criteri di scelta dei futuri filosofi dialettici, le loro qualità e la loro educazione graduale, a partire dall'infanzia: dopo un periodo propedeutico di educazione ginnica, essi dovranno studiare le varie discipline e solo a trent'anni incominceranno a essere avviati alla dialettica, per un tirocinio quinquennale che precederà la loro attività pratica all'interno della città.

Infine, dopo i cinquant'anni, i filosofi governeranno lo Stato.

Libro VIII. Socrate annuncia di voler ritornare all'argomento principale della sua indagine, ossia la felicità del giusto e l'infelicità dell'ingiusto; a tal proposito conduce un'analisi delle quattro forme di governo esistenti, cui corrispondono quattro

tipi di uomo: timocrazia, oligarchia, democrazia e tirannide. La timocrazia, la costituzione più vicina allo Stato perfetto, cioè all'aristocrazia, nasce dalla corruzione di quest'ultimo: ciò accade perché i guardiani non determinano con esattezza il "numero nuziale", che regola il ciclo delle nascite. Socrate delinea il carattere del regime timocratico, dove regnano l'ambizione e un occulto amore per il denaro; di conseguenza l'uomo timocratico, la cui anima è guidata dall'elemento impulsivo, è ambizioso e avido. Quando l'amore per il denaro diventa palese nasce il regime oligarchico, basato sul censo e diviso al suo interno in Stato dei poveri e Stato dei ricchi. Anche nell'uomo oligarchico, parsimonioso e dedito agli affari, prevale l'elemento animoso. Dalla rivolta contro questo regime nasce la democrazia, caratterizzata da una libertà che degenera in anarchia, poiché sia lo Stato sia l'uomo democratico sono dominati dall'elemento concupiscibile; il popolo stesso fornisce al tiranno la possibilità di salire al potere. Una volta che ha preso in mano lo Stato, il tiranno opprime il popolo ed elimina i cittadini migliori.

Libro IX. Nel proseguire l'esame del carattere tirannico, Socrate pone l'accento sulla presenza in ogni individuo di desideri sfrenati e contrari alla legge, che si manifestano soprattutto nei sogni: il tiranno non si ferma di fronte a nulla pur di soddisfare tutti questi appetiti. Viene poi contrapposta la perfetta felicità dello Stato regio, cioè della città ideale, alla perfetta infelicità dello Stato tirannico, e si adducono le prove dell'infelicità del tiranno. La prima è di natura politica: l'uomo tirannico, come il regime che rappresenta, è schiavo, pieno di paura e di lamenti, perciò è sommamente infelice; al contrario la massima felicità spetta all'uomo regale, essendo il grado di felicità di ciascun regime proporzionato al suo grado di perfezione. La seconda prova concerne la divisione dei piaceri in tre specie, rispondenti alle tre parti dell'anima; il filosofo si dedica solo ai piaceri della parte razionale, che sono superiori

agli altri. La terza prova, di carattere metafisico, viene dall'esame della natura dei piaceri. Socrate fornisce una dimostrazione matematica della distanza che separa il re-filosofo dal tiranno, calcolata in 729 anni.

Poi passa all'analisi degli effetti prodotti dalla giustizia e dall'ingiustizia. La tripartizione dell'anima implica una triplice composizione dell'uomo, che consta di un mostro policefalo, un leone e un uomo. Quando l'uomo, con l'aiuto del leone, tiene a freno il mostro prevale la giustizia, quando il mostro domina sulle altre due parti si ha l'ingiustizia. Socrate conclude questa trattazione osservando che il sapiente si realizza non nella sua patria, ma nella città ideale.

Libro X. La discussione torna sulla poesia e l'imitazione, e si opera la distinzione teoretica tra le idee, gli oggetti sensibili e gli oggetti dell'arte. Il poeta e il pittore imitano gli oggetti sensibili, ovvero ciò che è come appare: la loro arte, imitazione dell'apparenza, è perciò tre gradi lontana dalla verità. L'imitatore non ha né scienza né retta opinione di ciò che imita; l'arte genera illusione e si rivolge alle passioni e alle parti inferiori dell'anima, come dimostrano gli effetti negativi che la poesia tragica e comica produce sugli spettatori. Così Omero, e più in generale la poesia, vanno banditi dalla città ideale. L'accenno alle ricompense assegnate alla virtù dopo la morte offre a Socrate l'aggancio per dimostrare l'immortalità dell'anima.

Innanzi tutto l'anima non perisce né per il male suo proprio, cioè l'ingiustizia, né per il male allrui, cioè del corpo. Il numero delle anime non è soggetto a variazioni. La composizione dell'anima è perfetta, ma la si può contemplare nella sua purezza solo dopo che si è staccata dal corpo. Si passano infine in rassegna i premi concessi alla virtù e alla giustizia dagli uomini nella vita terrena e dagli dèi in quella ultraterrena. L'opera si conclude con il mito di Er, che in una grandiosa rappresentazione della struttura dell'universo, governato da

una perfetta armonia, descrive il giudizio cui le anime vengono sottoposte nell'aldilà e la loro reincarnazione.

Giovanni Caccia

Libro I

[327a] Ieri scesi al Pireo con Glaucone, figlio di Aristone,[1] per pregare la dea e nello stesso tempo per vedere come avrebbero celebrato la festa,[2] dato che è la prima volta che la fanno. Mi sembrò davvero bella anche la processione della gente del posto, ma non appariva meno decorosa quella condotta dai Traci. [327b] Fatte le nostre preghiere e contemplato lo spettacolo, stavamo tornando in città quando Polemarco, figlio di Cefalo,[3] avendo visto da lontano che ci incamminavamo verso casa, mandò di corsa il suo giovane schiavo per invitarci ad aspettarlo. E il ragazzo, afferratomi da dietro per il mantello, mi disse: «Polemarco vi prega di aspettarlo».

Io mi voltai e gli chiesi dove fosse.

«Eccolo qui dietro che arriva», rispose. «Aspettatelo».

«Certo che lo aspetteremo!», disse Glaucone.

[327c] Poco dopo arrivarono Polemarco, Adimanto fratello di Glaucone, Nicerato figlio di Nicia[4] e altre persone, che probabilmente tornavano dalla festa.

Allora Polemarco disse: «Mi sembra che voi, Socrate, vi siate mossi per fare ritorno in città».

«Hai proprio ragione!», replicai.

«Ma non vedi», disse, «quanti siamo?»

«Come no?»

«Allora», fece lui, «o siete più forti di costoro o rimanete qui».

«Non c'è ancora un'alternativa», obiettai, «ovvero se

riusciamo a persuadervi che conviene lasciarci andare?»

«Potreste forse persuadere chi non vi presta ascolto?», replicò.

«Proprio no», disse Glaucone.

«E allora state certi che non vi ascolteremo».

[328a] Allora intervenne Adimanto: «Ma non sapete che verso sera ci sarà una corsa a cavallo con fiaccole in onore della dea?»

«A cavallo?», feci io. «Questa è nuova! Gareggeranno a cavallo con delle fiaccole che si passeranno l'un l'altro? Intendi questo?»

«Proprio così», rispose Polemarco. «E inoltre faranno una festa notturna, che vale la pena di vedere: dopo cena usciremo e andremo ad assistervi. E assieme a noi ci saranno tanti giovani, con cui potremo parlare. Rimanete dunque, [328b] non fate altrimenti».

Allora Glaucone disse: «Bisogna rimanere, a quanto sembra».

«Se la decisione è questa», dissi io, «conviene fare così».

Andammo dunque a casa di Polemarco, e vi trovammo Lisia ed Eutidemo, fratelli di Polemarco, e inoltre Trasimaco di Calcedonia, Carmantide di Peania e Clitofonte figlio di Aristonimo.[5] Dentro c'era anche Cefalo, il padre di Polemarco, che mi sembrò assai vecchio; era molto [328c] che non lo vedevo. Sedeva su uno sgabello ricoperto da un cuscino e aveva un corona in capo, poiché aveva compiuto un sacrificio nell'atrio. Ci sedemmo quindi accanto a lui, su alcune sedie disposte in cerchio che si trovavano lì.

Non appena mi vide Cefalo mi salutò con affetto e disse: «Socrate, non scendi spesso da noi al Pireo; eppure dovresti. Se io fossi ancora in forze per recarmi con mio agio in città, non ci sarebbe alcun bisogno che tu venissi qui, ma verremmo noi da te; ora invece sei tu che devi recarti [328d]

qui più di frequente. Sappi bene che per me, quanto più appassiscono gli altri piaceri del corpo, tanto più s'accrescono i desideri e piaceri della conversazione.

Perciò dammi retta, sta' in compagnia di questi giovincelli e vieni di frequente qui da noi: siamo tuoi amici, e molto intimi».

Al che replicai: «Caro Cefalo, provo grande piacere a discorrere [328e] con le persone anziane. Mi sembra infatti che da loro, come da chi è già avanti in un cammino che forse anche noi dovremo percorrere, si debba apprendere quale sia questo cammino, se aspro o duro, oppure facile e agevole. In particolare, poi, dato che sei ormai giunto a quell'età che a detta dei poeti sta "sulla soglia della vecchiaia",[6] sarei lieto di sapere da te se ti pare un momento difficile della vita, o che notizie ne dai».

[329a] «Sì, per Zeus!», disse. «Ti dirò cosa ne penso, Socrate.

Spesso ci riuniamo io e altri che abbiamo all'incirca la stessa età, tenendo fede all'antico proverbio.[7] Orbene, in queste riunioni la maggior parte di noi si lamenta, rimpiangendo i piaceri della giovinezza e ricordando le gioie dell'amore, le bevute, i banchetti e altre cose che si legano a queste; costoro si indignano perché pensano di essere stati privati di grandi beni e sono convinti che allora vivevano bene, mentre quella di adesso non è neanche vita.

[329b] Alcuni poi deplorano le umiliazioni che subiscono dai familiari perché sono vecchi, e a questo attaccano il solito ritornello della vecchiaia causa di tutti i loro mali. A me però, Socrate, sembra che costoro non adducano la vera ragione, poiché se fosse questa anch'io avrei sofferto di questi stessi mali per via della vecchiaia, così come tutti gli altri che sono giunti a questa età. Ora invece io ho incontrato altre persone che non si trovano in tale stato, e per di più una volta fui presente quando un tale chiese al poeta Sofocle: "Come

[329c] ti va nelle faccende d'amore, Sofocle? Sei ancora in grado di andare con una donna?". E lui rispose:

"Taci tu! Me ne sono liberato con la massima gioia, come se fossi fuggito a un padrone rabbioso e selvaggio". Già allora mi era parso che avesse detto bene, e ora non ne sono meno convinto. Nella vecchiaia infatti, almeno in queste cose, c'è una pace e una libertà assoluta: quando le passioni cessano di tirare e allentano la briglia, si verifica in tutto e per tutto ciò che diceva Sofocle [329d] e si può essere liberi da un gran numero di padroni folli. Ma di questi affanni e dei rapporti coi familiari la causa, Socrate, non è la vecchiaia, bensì l'indole degli uomini. Se fossero equilibrati e affabili, anche la vecchiaia sarebbe un peso moderato; altrimenti, Socrate, a una persona del genere riesce molesta tanto la vecchiaia quanto la gioventù».

Io avevo ammirato le sue parole, e volendo [329e] che continuasse lo incitavo dicendogli: «Cefalo, credo che i più non siano d'accordo con le tue affermazioni, ma pensino che sopporti facilmente la vecchiaia non per il tuo carattere, ma perché possiedi molte sostanze: i ricchi, a quando dicono, hanno molte consolazioni».

«È la verità», disse. «Essi non sono d'accordo e hanno una qualche ragione, ma non nella misura in cui credono: calza bene invece il detto di Temistocle, il quale, a uno di Serifo che lo ingiuriava dicendo [330a] che la sua fama era dovuta non ai suoi meriti, ma alla sua città, rispose che né egli stesso sarebbe divenuto famoso se fosse stato di Serifo né quell'altro se fosse stato ateniese.[8] Lo stesso discorso va bene anche per chi non è ricco e sopporta di malanimo la vecchiaia: un uomo equilibrato non potrebbe certo sopportare facilmente una vecchiaia unita a povertà, ma neppure un uomo non equilibrato, per quanto ricco, sarebbe mai in pace con se stesso».

Allora io gli chiesi: «La maggior parte dei tuoi averi,

Cefalo, l'hai ricevuta in eredità o te la sei procurata tu?»

[330b] «Vuoi sapere», disse, «quali beni ho accumulato, Socrate? Sono a metà tra le ricchezze di mio nonno e di mio padre. Il nonno, mio omonimo, ricevette in eredità all'incirca il patrimonio che ora possiedo io e lo raddoppiò molte volte, Lisania, mio padre, lo rese ancora più esiguo di quello che è ora; io mi accontento di lasciarlo a questi miei figli non minore, ma un poco maggiore di quello che ho ricevuto».

«Ti ho fatto questa domanda», precisai, «perché mi è sembrato [330c] che tu non amassi molto il denaro, e questo lo fanno per lo più coloro che non l'hanno guadagnato da sé; quelli che invece l'hanno guadagnato lo apprezzano il doppio degli altri. Infatti, come i poeti amano le loro opere e i padri i loro figli, così anche quelli che si sono arricchiti s'occupano con premura dei propri averi perché è opera loro, oltre che, come gli altri, per l'utilità che ne ricavano. Perciò la loro compagnia è molesta, dal momento che non sono disposti ad elogiare altro che la ricchezza».

«Hai ragione», disse.

[330d] «Proprio così!», ribadii. «Ma dimmi ancora una cosa: qual è il più grande bene che pensi di aver ricavato dal possedere molte sostanze?»

«Forse non sarei molto convincente, se lo dicessi», rispose. «Perché devi sapere, Socrate, che quando si avvicina il momento in cui uno pensa di morire, gli sottentra una paura e un'ansietà per cose di cui prima non si preoccupava. Le storie che si raccontano sull'Ade e sulla pena che chi ha commesso ingiustizia su questa terra deve scontare laggiù, [330e] fino ad allora derise, a questo punto gli sconvolgono l'anima perché teme che siano vere; di conseguenza, o per la debolezza della vecchiaia o perché ormai si sente più vicino all'aldilà, pone maggiore attenzione a queste cose. Perciò diventa pieno di sospetto e di paura e si scruta dentro, considerando se ha fatto dei torti a qualcuno. Chi trova nella

propria vita molte colpe si sveglia di frequente anche dai sogni come i fanciulli [331a] e vive nella paura, tra brutti presentimenti; a chi invece è conscio di non aver commesso alcuna ingiustizia sta sempre accanto una lieta speranza e una buona "nutrice di vecchiaia", per citare Pindaro. Con molta grazia, Socrate, egli ha detto che quando uno ha condotto una vita giusta e santa "scalda il suo cuore e l'accompagna dolce speranza, nutrice di vecchiaia, che la volubile mente dei mortali sovranamente regge".[9] Che bei versi, davvero ammirevoli! Sotto questo aspetto ritengo che il possesso di ricchezze abbia molto valore, non [331b] per chiunque, ma solo per l'uomo equilibrato e moderato. Infatti il possesso di ricchezze contribuisce molto a non ingannare il prossimo e a non mentire neanche controvoglia, a non dovere dei sacrifici a un dio o del denaro a un uomo, e infine a non andarsene di qui pieni di paura. Offre poi molti altri vantaggi, ma a prenderli in esame uno per uno, Socrate, non metterei come ultimo il fatto che a questo scopo la ricchezza è della massima utilità per un uomo assennato».

[331c] «Parole egregie, Cefalo», dissi. «Ma affermeremo che la giustizia in sé consiste semplicemente nella verità e nel restituire ciò che si è preso in prestito da uno, o queste stesse azioni sono a volte giuste, a volte ingiuste? Un esempio: se uno ricevesse delle armi da un amico che è in senno e poi questi, impazzito, le chiedesse indietro, chiunque direbbe che non bisogna restituirgliele e che non agirebbe giustamente chi gliele restituisse, così come se volesse dire tutta la verità a uno che si trova in tale stato».[10] [331d] «Hai ragione», disse.

«Allora la definizione di giustizia non è questa, dire il vero e restituire ciò che si è preso in prestito».

«E invece sì, Socrate!», intervenne Polemarco. «Almeno se si deve dare credito a Simonide».[11]

«Comunque», disse Cefalo, «io lascio a voi la discussione: ora devo occuparmi del sacrificio».

«D'altronde», feci io, «Polemarco non è il tuo erede?» «Precisamente!», rispose lui ridendo, intanto che si avviava a compiere il sacrificio.

[331e] «Dimmi un po'», continuai, «tu che sei l'erede della discussione: qual è la massima di Simonide sulla giustizia che secondo te è ben detta?»

Egli rispose: «Che è giusto restituire a ciascuno il dovuto; in questo a mio parere dice bene».

«Indubbiamente», ribattei, «è difficile non prestar fede a un uomo sapiente e divino come Simonide. Ma forse tu, Polemarco, conosci il significato di questa affermazione, io invece lo ignoro: è chiaro infatti che non significa ciò che dicevamo poco fa, ossia restituire a uno che non è sano di mente qualcosa che ha lasciato in deposito, [332a] se la richiede. O no?»

«Sì».

«Ma non bisogna restituire proprio nulla quando chi lo richiede non è in senno?»

«Esattamente».

«Allora Simonide, a quanto pare, intende un'altra cosa quando dice che è giusto restituire il dovuto».

«Sicuro, per Zeus, un'altra cosa!», esclamò. «Egli ritiene che gli amici debbano fare agli amici del bene, mai del male».

«Capisco», dissi. «Chi restituisce del denaro a uno che l'ha lasciato in deposito non restituisce il dovuto, se il restituire [332b] e il riprendere si traducono in un danno e chi riprende e chi restituisce sono amici. Non suona così l'affermazione di Simonide, stando a quanto dici?»

«Proprio così».

«E allora? Bisogna restituire ai nemici ciò che è loro dovuto?»

«Senz'altro», rispose, «ciò che è loro dovuto: il nemico,

credo, deve al nemico ciò che appunto gli spetta, cioè del male».

«Quindi Simonide», feci io, «ha usato, a quanto pare, enigmi in forma poetica [332c] per definire il giusto. Sembra infatti che abbia inteso il giusto come il restituire a ciascuno ciò che gli spetta, e a questo abbia dato il nome di dovuto».

«Ma tu che cosa pensi?», domandò.

«Per Zeus!», dissi. «Se uno gli avesse chiesto: "Simonide, l'arte chiamata medicina che cosa dà di dovuto e conveniente, e a chi lo dà?", che cosa ci avrebbe risposto, secondo te?»

«È chiaro», rispose: «somministra medicine, cibi e bevande».

«E la cosiddetta arte culinaria a chi e che cosa dà di dovuto e con veniente?»

[332d] «I condimenti alle pietanze».

«Bene. E l'arte definibile giustizia che cosa offre, e a chi?»

«Se bisogna essere coerenti con quanto detto prima», rispose, «la giustizia, Socrate, è l'arte di beneficare gli amici e arrecare danno ai nemici».

«Quindi Simonide definisce la giustizia come il fare del bene agli amici e del male ai nemici?»

«Così mi sembra».

«Chi più di tutti è in grado di fare del bene agli amici ammalati e del male ai nemici per quanto riguarda la malattia e la salute?»

«Il medico».

[332e] «E chi è più in grado di aiutare o danneggiare i naviganti nei pericoli del mare?»

«Il timoniere».

«E l'uomo giusto? In quale campo d'azione e in quale opera è più di tutti in grado di giovare agli amici e

danneggiare i nemici?»

«Nel combattere da avversario e da alleato, mi pare».

«Bene. Ma a chi non è ammalato, caro Polemarco, il medico non serve».

«Vero».

«E così il timoniere a chi non naviga».

«Sì».

«Quindi anche l'uomo giusto è inutile a chi non è in guerra?»

«Questo non mi sembra proprio».

«Allora la giustizia è utile anche in pace?»

[333a] «Sì, lo è».

«E così l'agricoltura. O no?»

«Sì».

«Perché procura il frutto della terra?»

«Sì».

«E lo stesso vale per l'arte del calzolaio?»

«Sì».

«Perché, suppongo tu dica, fornisce le calzature?»

«Certo!».

«E allora per quale impiego e quale acquisto dirai che la giustizia è utile in pace?»

«Per i contratti, Socrate».

«Per contratti tu intendi le associazioni o qualcos'altro?»

«Le associazioni, certo».

[333b] «Ma nel disporre le pedine sulla scacchiera[12] il compagno buono e utile è il giusto o il giocatore esperto?»

«Il giocatore esperto».

«E nella posa di mattoni e pietre l'uomo giusto è un compagno più utile e più valente del muratore?»

«Nient'affatto».

«Per quale associazione allora il giusto è un compagno migliore del muratore e del suonatore di cetra, come il suonatore di cetra è più bravo dell'uomo giusto nel toccare le corde?»

«Nelle questioni di denaro, mi sembra».

«Tranne forse, Polemarco, nell'impiego del denaro, quando si tratta di acquistare o di vendere in comune un cavallo; allora,

[333c] credo, vale di più l'esperto di cavalli. O no?»

«Pare di sì».

«E quando si tratta di un'imbarcazione, il costruttore di navi vale di più del timoniere?»

«Così sembra».

«Pertanto, quando si tratta di impiegare in comune dell'argento o dell'oro, il giusto è più utile di chiunque altro?»

«Quando lo si deve depositare e custodire, Socrate».

«Ti riferisci dunque al caso in cui non lo si deve impiegare, ma lasciare in giacenza?»

«Per l'appunto».

«Allora la giustizia è utile per il denaro [333d] quando esso non viene impiegato?»

«Forse è così».

«E quando bisogna custodire una falce, la giustizia è utile sia alla comunità sia all'individuo; quando invece bisogna usarla, serve l'arte del vignaiuolo?»

«Pare di sì».

«Allo stesso modo dirai che quando bisogna custodire uno scudo e una lira senza farne uso è utile la giustizia, quando invece bisogna adoperarli serve l'arte del soldato e del musicista?»

«Per forza».

«E anche in tutti gli altri campi la giustizia è inutile nell'impiego di ciascuna cosa, utile quando non la si adopera?»

«Forse è così».

[333e] «Quindi, caro amico, la giustizia non sarà una cosa molto seria, se viene a essere utile per ciò che non si usa. Ma consideriamo questo caso: chi è molto abile a colpire in battaglia o nel pugilato o in un'altra forma di lotta, non lo è anche nel difendersi?» «Sicuro».

«Quindi chi sa difendersi da una malattia è anche molto abile nell'infonderla di nascosto in altri?»

«Mi sembra di sì».

[334a] «Ma allora il buon difensore di un accampamento è chi sa anche carpire ai nemici i piani e le altre operazioni di guerra?» «Certamente».

«Di conseguenza, chi è buon custode di qualcosa, ne è anche un buon ladro».

«Così pare».

«Quindi, se il giusto è bravo a custodire, lo è anche a rubare». «Questo almeno è il senso del discorso», disse.

«L'uomo giusto si è dunque rivelato, a quanto pare, un ladro, e probabilmente tu l'hai appreso da Omero: egli infatti [334b] apprezza molto Autolico, il nonno materno di Odisseo, e dice che "tra tutti eccelleva in ruberie e spergiuri".[13] Pertanto sembra che secondo te, secondo Omero e secondo Simonide la giustizia sia un'arte del rubare, sia pure a vantaggio degli amici e a danno dei nemici. Non è questo che volevi dire?»

«No, per Zeus!», rispose. «Ma io non so più che cosa ho detto. Tuttavia rimango del parere che la giustizia consiste nel giovare agli amici e danneggiare i nemici».

[334c] «Ma per amici tu intendi coloro che a ciascuno sembrano onesti, o coloro che lo sono anche se non lo sembrano? Lo stesso vale anche per i nemici».

«È naturale», rispose, «amare coloro che si reputano onesti e odiare coloro che si reputano malvagi».

«Ma non è forse vero che gli uomini si sbagliano in proposito, tanto che molti sembrano loro onesti senza esserlo, e viceversa?» «Sì, si sbagliano».

«Quindi a costoro i buoni sembrano nemici, e i malvagi amici?» «Appunto».

«Tuttavia in questo caso è giusto giovare [334d] ai malvagi e danneggiare i buoni?»

«Così pare».

«Eppure i buoni sono giusti e incapaci di compiere ingiustizia?» «È vero».

«Quindi, secondo il tuo ragionamento, è giusto fare del male a chi non commette alcuna ingiustizia».

«Ma nient'affatto, Socrate!», disse. «Questo ragionamento sembra immorale».

«Allora», ribattei, «è giusto danneggiare gli ingiusti, e giovare ai giusti?»

«Questo discorso sembra migliore del precedente».

«Dunque, Polemarco, accadrà che molti, i quali hanno sbagliato nel giudicare [334e] gli altri, troveranno giusto danneggiare gli amici, dato che li ritengono malvagi, e giovare ai nemici, dato che li ritengono buoni; e così diremo l'esatto contrario di ciò che abbiamo attribuito a Simonide».

«Accade proprio questo», disse. «Ma prendiamo un'altra strada, perché è probabile che non abbiamo definito correttamente l'amico e il nemico».

«Qual era la nostra definizione, Polemarco?»

«L'amico è colui che sembra onesto».

«E ora», domandai, «come la cambieremo?»

«L'amico», rispose, «è colui che non solo sembra onesto, ma lo è davvero; [335a] colui che sembra tale senza esserlo dà l'impressione di essere amico, ma non lo è. La stessa definizione valga anche per il nemico».

«Secondo questo ragionamento, a quanto pare, amico sarà l'uomo buono, nemico l'uomo malvagio».

«Sì».

«Dunque ci inviti a integrare il concetto di giustizia che abbiamo stabilito prima, quando dicevamo che è giusto fare del bene all'amico e del male al nemico; ora vuoi completarlo in questo modo, dicendo che è giusto fare del bene all'amico che è effettivamente buono e danneggiare il nemico che è effettivamente malvagio?» [335b] «Precisamente», disse. «Questa mi sembra una buona definizione».

«Ma è forse proprio dell'uomo giusto danneggiare un qualsiasi altro uomo?», domandai.

«Senza dubbio!», rispose. «Si deve arrecare danno ai malvagi e ai nemici».

«Ma i cavalli, se sono maltrattati, diventano migliori o peggiori?» «Peggiori».

«In relazione al pregio dei cani o dei cavalli?»

«A quello dei cavalli».

«Quindi anche i cani, se sono maltrattati, diventano peggiori in relazione al pregio dei cani, non a quello dei cavalli?»

«Per forza».

[335c] «E degli uomini, amico mio, non diremo che se sono maltrattati diventano peggiori in relazione alla virtù umana?» «Senz'altro».

«Ma la giustizia non è una virtù umana?»

«Anche questo è innegabile».

«Allora, caro amico, è giocoforza che gli uomini maltrattati diventino più ingiusti».

«Pare di sì».

«È forse possibile che i musicisti rendano gli uomini insensibili alla musica proprio con la musica?»

«Impossibile».

«E che gli esperti di equitazione rendano incapaci di cavalcare con l'ippica?»

«Non può essere».

«E che i giusti rendano ingiusti gli uomini con la giustizia? O in generale [335d] che i buoni rendano malvagi gli uomini con la virtù?»

«Ma è impossibile!».

«Non credo infatti che il raffreddare sia opera del calore, ma del contrario».

«Sì».

«Né che l'inumidire sia opera della secchezza, ma del contrario».

«Certo».

«E neppure che l'arrecare danno sia opera dell'uomo buono, ma di quello d'indole opposta».

«Così pare».

«Ma l'uomo giusto è buono?»

«Senza dubbio».

«Non è quindi opera del giusto arrecare danno, Polemarco, né all'amico né ad altri, ma dell'uomo d'indole opposta, cioè dell'ingiusto».

«Mi sembra che tu dica in tutto e per tutto la verità, Socrate», concordò.

[335e] «Se dunque uno afferma che la giustizia consiste nel restituire a ciascuno il dovuto, e questo per lui significa che

l'uomo giusto deve il danno ai nemici e il vantaggio agli amici, chi ha detto questo non era un saggio, poiché non ha parlato secondo verità. In nessuna circostanza ci è apparso giusto danneggiare qualcuno». «Sono d'accordo», disse.

«Pertanto», continuai, «combattiamo uniti, io e te, contro chi sostiene che questa affermazione è stata fatta da Simonide o Biante o Pittaco o qualcun altro degli uomini sapienti e beati».[14] «Io sono pronto a condividere con te la lotta», disse.

[336a] «Ma sai», feci io, «chi è, a mio parere, l'autore del detto secondo cui è giusto giovare agli amici e danneggiare i nemici?» «Chi è?», chiese.

«Credo sia Periandro o Perdicca o Serse o Ismenia il tebano[15] o qualche altro uomo ricco e convinto di essere molto potente». «Quello che dici è verissimo», approvò.

«Bene», dissi. «Dal momento che la giustizia e il giusto non risulta siano questo, in quale altro modo si potrebbero definire?» [336b] Trasimaco, mentre noi parlavamo, aveva tentato più volte di intervenire nel discorso, ma poi ne era stato impedito dai suoi vicini di posto, i quali volevano ascoltare il dibattito sino alla fine; quando però, dopo le mie ultime parole, facemmo una pausa, non si contenne più, ma si raggomitolò su se stesso come una belva e si lanciò contro di noi come per sbranarci.

Io e Polemarco restammo attoniti dalla paura; e lui, urlando in mezzo a tutti, disse: «Cosa andate cianciando da un po' di tempo, [336c] Socrate? Cosa sono queste concessioni e questi complimenti ridicoli che vi fate a vicenda? Se vuoi veramente sapere che cos'è il giusto, non limitarti a interrogare e non farti bello confutando quando ti si risponde, perché sai bene che è facile interrogare e rispondere, ma rispondi tu stesso e dicci che cosa intendi per giusto. Evita di dire che è il dovere, [336d] o l'utile, o il vantaggioso, o il giovevole, ma esprimi con chiarezza e

precisione il tuo pensiero, poiché io non permetterò che tu mi venga a contare simili sciocchezze».

All'udire queste parole io rimasi sbigottito e alzando lo sguardo su di lui provavo paura; e credo che avrei perduto la voce se non avessi visto lui prima che egli vedesse me.[16] Ma nel momento in cui cominciava a dare in smanie per il nostro discorso io lo guardai per primo, [336e] così da essere in grado di rispondergli, e gli dissi tremando: «Trasimaco, non prendertela con noi! Se io e costui sbagliamo nella nostra indagine, sappi che lo facciamo senza volerlo. Sicuramente tu pensi che, se andassimo in cerca di oro, non ci scambieremmo volentieri dei complimenti durante la ricerca, col rischio di comprometterne il risultato; a maggior ragione, dato che cerchiamo la giustizia, una cosa più preziosa di grandi quantità d'oro, non devi crederci tanto dissennati da farci delle concessioni l'uno con l'altro e da non impegnarci a fondo per portarla alla luce. Sta' sicuro di questo, amico. Ma forse non ne siamo capaci; perciò sarebbe molto [337a] più logico che voi, che ne siete capaci, provaste compassione per noi, piuttosto che indignarvi».

A queste parole lui sghignazzò sardonicamente e disse: «Per Eracle, questa è la famosa e abituale ironia di Socrate! Lo sapevo, io, e l'avevo detto a costoro che ti saresti rifiutato di rispondere e avresti fatto dell'ironia su tutto piuttosto che rispondere, se uno ti avesse interrogato!».

«Sei proprio un sapiente, Trasimaco!», replicai. «Se tu chiedessi a uno quali fattori danno come prodotto dodici, premettendo alla tua domanda [337b] queste parole: "Evita, buon uomo, di dirmi che dodici è due volte sei o tre volte quattro o sei volte due o quattro volte tre, perché non accetterò simili ciance da parte tua!", sapevi bene, credo, che nessuno risponderebbe a una domanda formulata in questi termini. Ma se uno ti chiedesse: "Cosa stai dicendo, Trasimaco? Non devo dare nessuna delle risposte che hai

enunciato prima, neppure se una di queste, mirabile uomo, è vera, ma devo dire qualcosa [337c] di diverso dal vero? O com'è che poni la questione?", che cosa risponderesti a queste domande?»

«Eh già!», disse. «Come se questo problema fosse simile all'altro!».

«Nulla lo vieta», ribattei. «Tuttavia, se anche non sono simili, ma tali appaiono all'interrogato, credi che sarà meno propenso a rispondere come gli pare, che noi glielo vietiamo o no?»

«Allora farai così anche tu», chiese: «darai una delle risposte che ho vietato?»

«Non me ne meraviglierei», risposi, «se dopo un'attenta indagine mi sembrasse opportuno».

[337d] «E se io ti indicassi un'altra risposta sulla giustizia oltre a tutte queste, e per giunta migliore? Quale pena ritieni che meriteresti?»[17]

«Cos'altro», risposi, «se non quello che conviene subisca chi non sa, cioè imparare da chi sa? Io ritengo giusto subire questa pena». «Sei dolce», disse, «ma oltre ad imparare devi anche pagare del denaro».

«D'accordo», replicai, «quando ne avrò».

«Denaro ce n'è», disse Glaucone. «Parla dunque per denaro, Trasimaco: noi tutti daremo un contributo a favore di Socrate».[18] [337e] «Benissimo!», esclamò. «Così Socrate farà come suo solito: non risponderà personalmente, ma si attaccherà alle riposte altrui per confutarle».

«Carissimo», obiettai, «come potrebbe rispondere uno che non sa e dice di non sapere, tanto più se, quand'anche avesse qualche opinione, gli è stato impedito da un uomo non da poco di esprimere il proprio parere sull'argomento? È più logico invece che parli tu, [338a] dato che affermi di sapere e di poter parlare. Perciò non fare altrimenti, ma usami la

cortesia di rispondere e non negare la tua dottrina a Glaucone e agli altri».

Dopo che ebbi detto questo Glaucone e gli altri lo pregarono di non tirarsi indietro. Era chiaro che Trasimaco moriva dalla voglia di parlare per fare bella figura, perché riteneva di avere un'ottima risposta; però faceva finta di insistere perché fossi io a rispondere. Alla fine accondiscese, e poi [338b] disse: «Ecco la sapienza di Socrate: rifiutarsi di insegnare e andare in giro a imparare dagli altri, senza avere un minimo di riconoscenza per questo!».

«Sei nel vero quando dici che io imparo dagli altri, Trasimaco», replicai, «ma hai torto quando affermi che non pago il debito di riconoscenza: io ripago come posso. Posso solo lodare, poiché non ho denaro. E come lo faccio di tutto cuore, se mi sembra che uno parli bene, lo saprai molto presto, non appena mi risponderai; perché credo che tu parlerai bene».

[338c] «Ascolta», disse. «Io affermo che il giusto non è altro che l'interesse del più forte. Perché non mi lodi? Certo non vorrai!». «Lascia prima che intenda il senso delle tue parole», risposi, «perché non lo capisco ancora. Tu affermi che il giusto è l'interesse del più forte. Ma perché mai dici questo, Trasimaco? Di sicuro non vuoi dire una cosa del genere: che se Polidamante, il lottatore di pancrazio,[19] è più forte di noi e al suo corpo giova la carne di bue, questo cibo è vantaggioso [338d] e giusto anche per noi, che siamo inferiori a lui».

«Sei disgustoso, Socrate!», esclamò. «Interpreti il discorso in modo da stravolgerlo completamente!».

«Nient'affatto, esimio!», replicai. «Esprimi tu più chiaramente cosa intendi dire!»

«Allora non sai», disse, «che alcune città sono governate da tiranni, altre hanno un regime democratico, altre ancora

un regime aristocratico?»

«Come no?»

«E in ogni città non comanda la forza che è al governo?»

«Naturalmente».

[338e] «E ogni governo stabilisce le leggi in base al proprio utile: la democrazia istituisce leggi democratiche, la tirannide leggi tiranniche, e così gli altri governi; e una volta che le hanno stabilite proclamano ai sudditi che il proprio utile è giusto e puniscono chi lo trasgredisce come persona che viola le leggi e commette ingiustizia. Questo, carissimo, è ciò che io chiamo il giusto, [339a] lo stesso per tutte le città: l'interesse del potere costituito. Esso ha dalla sua la forza, tanto che, se si fa un ragionamento corretto, il giusto si identifica ovunque con l'interesse del più forte».

«Ora ho capito il senso della tua affermazione», dissi, «e cercherò di capire se è vera o no. Dunque anche tu, Trasimaco, hai risposto che il giusto è l'interesse; eppure mi avevi proibito di rispondere così. C'è però un'aggiunta: "del più forte"».

[339b] «Un'aggiunta da poco, forse!», disse.

«Non è ancora chiaro neanche se sia importante; è però chiaro che bisogna esaminare se dici il vero. Anch'io infatti riconosco che il giusto è qualcosa di utile, ma tu, con la tua aggiunta, dici che lo è per il più forte; e io non ne sono sicuro. Perciò bisogna esaminare questo punto».

«Esamina pure!», esclamò.

«Lo farò», dissi. «Rispondimi, dunque: non affermi anche che è giusto obbedire ai governanti?»

«Certamente!».

[339c] «Ma in ogni città i governanti sono infallibili e possono an che sbagliare?»

«Sicuramente possono anche sbagliare», rispose.

«Perciò, quando si mettono a istituire le leggi, alcuni le istituiscono correttamente, altri no?»

«Credo di sì».

«E legiferare bene significa stabilire ciò che per loro è utile, legiferare male stabilire ciò che per loro è svantaggioso? O com'è che poni la questione?»

«Così».

«Ma i sudditi devono fare ciò che essi stabiliscono, e questo è il giusto?»

«Come no?»

[339d] «Dunque, secondo il tuo ragionamento, è giusto fare non solo l'interesse del più forte, ma anche il suo contrario, ossia ciò che gli è svantaggioso».

«Che cosa vuoi dire?», domandò.

«Quello che dici tu, mi sembra; comunque esaminiamo meglio la questione. Non si è convenuto che i governanti, quando impongono ai sudditi di fare determinate cose, a volte non colgono nel segno riguardo a ciò che è meglio per loro, ma d'altra parte è giusto che i sudditi facciano ciò che ordinano i governanti? Non si è convenuto questo?»

«Credo di sì», rispose.

[339e] «Considera allora», proseguii, «che per tua ammissione è giusto fare anche ciò che è svantaggioso ai governanti e ai più forti, quando essi danno senza volerlo ordini contrari al proprio utile; ma d'altro canto tu sostieni che è giusto eseguire ciò che essi ordinano. Allora, sapientissimo Trasimaco, non ne consegue inevitabilmente che sia giusto fare il contrario di ciò che tu dici? Infatti al più debole si impone senz'altro di fare ciò che è svantaggioso al più forte».

[340a] «Sì, per Zeus», disse Polemarco, «questo è chiarissimo, Socrate!».

«Se lo confermi con la tua testimonianza», intervenne Clitofonte. «Che bisogno c'è di testimoni?», disse. «Lo stesso Trasimaco ammette che a volte i governanti danno ordini contrari al proprio utile, e comunque è giusto che i sudditi li eseguano».

«Perché Trasimaco ha definito il giusto come l'eseguire gli ordini impartiti dai governanti, Polemarco».

«E ha definito il giusto anche come [340b] l'interesse del più forte, Clitofonte. E una volta che ha posto questi due principi ha convenuto che talvolta i più forti impartiscono ai più deboli e ai sudditi ordini contrari ai propri interessi. Se si concede questo, ne consegue che l'interesse del più forte non potrà essere giusto più di ciò che gli è svantaggioso».

«Lui però», disse Clitofonte, «ha affermato che l'interesse del più forte è ciò che il più forte ritiene utile per sé: questo deve fare il più debole, e questa è la definizione che è stata data di giusto». «Ma non si è espresso in questi termini!», ribatté Polemarco. [340c] «Non fa differenza, Polemarco», intervenni io. «Se ora Trasimaco la pensa così, accettiamo questa sua definizione. Ma tu dimmi, Trasimaco: era questo ciò che intendevi per giusto, ovvero ciò che sembra utile al più forte, che lo sia davvero o no? Dobbiamo dire che questa è la tua posizione?»

«Nient'affatto!», rispose. «Credi forse che io chiami più forte chi sbaglia proprio quando sbaglia?»

«Per la verità», dissi, «credevo che tu dicessi questo, quando hai ammesso che i governanti non sono infallibili, ma possono sbagliare in qualcosa».

[340d] «Nei discorsi, Socrate, sei proprio un sicofante!»,[20] replicò. «Ad esempio, tu chiami medico chi sbaglia a proposito degli ammalati per il fatto stesso che sbaglia? O computista chi sbaglia a fare i calcoli proprio nel momento in cui sbaglia, in virtù di questo errore? Mi sembrano piuttosto

modi di dire le frasi del tipo il medico ha sbagliato, il computista ha sbagliato, lo scrivano ha sbagliato, ma secondo me ciascuno di loro, per quanto risponde [340e] alla definizione che diamo di lui, non sbaglia mai; perciò, a rigore di termini, dato che anche tu fai il meticoloso, nessun artigiano sbaglia. Chi sbaglia lo fa quando viene meno la sua scienza, e in ciò non è un artigiano; di conseguenza nessun artigiano o sapiente o governante sbaglia quando è tale, sebbene chiunque possa dire che il medico o il governante ha sbagliato. In tal senso, quindi, interpreta ora la mia risposta. L'espressione più esatta è però la seguente: chi governa, per quanto [341a] è governante, non sbaglia e stabilisce senza sbagliare ciò che è meglio per sé, e al suddito tocca eseguirlo. Perciò, come dicevo dall'inizio, considero giusto agire nell'interesse del più forte».

«Va bene, Trasimaco», dissi. «Ti pare che io faccia il sicofante?» «Ma certo!», rispose.

«Credi dunque che io ti abbia posto la domanda così per usare di proposito dei giri di parole?»

«Ne sono sicuro!», rispose. «E non ti servirà a nulla, [341b] poiché non potrai sfuggirmi nei tuoi raggiri, e neppure sopraffarmi nella discussione senza che io me ne accorga».

«Ma non ci proverei neanche, beato!», dissi io. «Tuttavia, per evitare che una cosa del genere si ripeta, definisci se stai parlando del governante e del più forte in maniera generica o nel senso stretto del termine, come hai fatto ora, precisando quale dei due è il più forte nel cui interesse sarà giusto che il più debole agisca». «Sto parlando del governante nel senso più stretto del termine», rispose. «Contrasta pure questa mia affermazione con giri di paro le e calunnie, se ne sei capace, io non mi tiro indietro; ma non ci riuscirai».

[341c] «Credi che io», replicai, «sia così pazzo da tentare di tosare un leone e calunniare Trasimaco?»

«Ma se hai cercato di farlo proprio ora», disse, «senza riuscire neanche in questo!».

«Basta con simili discorsi!», troncai. «Piuttosto dimmi: il medico nel senso stretto del termine, di cui parlavi poco fa, è un affarista o uno che cura gli ammalati? Parla solo di chi è davvero medico». «Uno che cura gli ammalati», rispose.

«E il timoniere? Chi è veramente timoniere è un capo di marinai o un marinaio?»

«Un capo di marinai».

[341d] «Non bisogna tener conto, credo, del fatto che egli si trova a bordo della nave, e chiamarlo per questo marinaio; infatti non si chiama timoniere perché naviga, ma per la sua arte e la sua autorità sui marinai».

«È vero», disse.

«Ciascuno di loro non ha un proprio interesse?»

«Certamente».

«E anche la loro arte», aggiunsi, «non ha per sua natura lo scopo di cercare e procurare a ciascuno il proprio utile?»

«Sì, ha questo scopo», rispose.

«E ogni arte ha forse un interesse diverso da quello di essere il più possibile perfetta?»

[341e] «Che cosa significa questa domanda?»

«Ad esempio», dissi, «se mi chiedessi se al corpo basta essere corpo o ha bisogno di qualcos'altro, risponderei: "Ne ha bisogno senz'altro! L'arte medica è stata inventata proprio per questo, perché il corpo è debole e non gli basta essere così com'è. Pertanto quest'arte è stata istituita per procurargli ciò che gli serve". Mi sembra che avrei ragione a parlare così; o no?»

«Sì, avresti ragione», rispose.

[342a] «Allora la medicina in sé vale poco, oppure anche altre arti hanno bisogno talvolta di una qualità, come gli

occhi hanno bisogno della vista e le orecchie dell'udito, e perciò necessitano, oltre che di questi organi, di un'arte che ricerchi e procuri ciò che serve al loro funzionamento? C'è dunque un difetto nell'arte stessa, e ciascuna arte ha bisogno di un'altra arte che ricerchi ciò che le serve, e questa ne richiede a sua volta un'altra dello stesso genere, e così all'infinito? [342b] O l'arte ricercherà da sé ciò che le serve? Oppure non ha bisogno né di se stessa né di un'altra per ricercare ciò che è utile a sanare il proprio difetto, poiché non ci sono difetti o errori in nessuna arte; e a un'arte spetta di ricercare l'utile solo per ciò che la concerne come arte, ma ciascuna arte in sé, se è autentica, non conosce danno o contaminazione finché resta qual è nella sua perfetta integrità? Esamina il problema col rigore di cui parlavi: le cose stanno così o diversamente?»

«Pare che stiano così», rispose.

[342c] «Pertanto», continuai, «la medicina ricerca ciò che è utile non alla medicina, ma al corpo».

«Sì», disse.

«E l'ippica ricerca ciò che è utile non all'ippica, ma ai cavalli; e nessun'altra arte ricerca l'utile proprio, giacché non ne ha bisogno, bensì l'utile di ciò che la concerne come arte».

«Pare di sì», ammise.

«Eppure, Trasimaco, le arti comandano e signoreggiano su ciò di cui sono arti».

Convenne anche su questo punto, con molta riluttanza.

«Dunque nessuna scienza ricerca e impone l'interesse del più forte, bensì quello di chi è più debole e soggetto [342d] ad essa». Alla fine ammise anche questo, benché cercasse di far resistenza. Quando fu d'accordo io ripresi: «Non è forse vero che nessun medico, per quanto è medico, ricerca e impone ciò che è utile al medico, bensì ciò che è utile all'ammalato? Abbiamo convenuto che il medico in senso stretto governa i

corpi, ma non è un affarista. O non l'abbiamo convenuto?»

Lo ammise.

«Quindi anche il timoniere in senso stretto è capo dei marinai, non un marinaio?»

[342e] «Siamo d'accordo».

«Perciò un simile timoniere e capo non ricercherà e non imporrà l'interesse del timoniere, ma quello del marinaio e di chi gli è soggetto».

Lo ammise con riluttanza.

«Di conseguenza, Trasimaco», dissi, «nessun altro uomo in nessun posto di comando, in quanto capo, ricerca e impone il proprio interesse, bensì l'interesse di colui che gli è sottoposto e per il quale esercita la propria funzione, e tutte le sue parole e le sue azioni mirano all'utilità e alla convenienza di quello».

[343a] Quando arrivammo a questo punto della discussione e appariva evidente a tutti che la definizione di giustizia si era convertita nel suo contrario, Trasimaco, anziché rispondere, domandò: «Dimmi, Socrate: tu hai una balia?»

«Cosa?», dissi io. «Non sarebbe meglio rispondere piuttosto che fare simili domande?»

«Il fatto è», disse, «che ti lascia con il moccio al naso[21] e non te lo soffia quando ne hai bisogno; e per merito suo tu non sai neanche riconoscere le pecore dal pastore».

«E perché mai?», chiesi.

[343b] «Perché pensi che i pastori o i bovari ricerchino il bene delle pecore o dei buoi, e li ingrassino e li curino con uno scopo diverso dal bene proprio e dei loro padroni; allo stesso modo credi che i governanti delle città, quelli che detengono realmente il potere, abbiano verso i sudditi un atteggiamento diverso da quello che si può avere con le

pecore, e ricerchino giorno e notte qualcos'altro che il modo [343c] di trarne un vantaggio personale. E hai fatto tanti progressi nei concetti di giusto e di giustizia, di ingiusto e di ingiustizia, da ignorare che la giustizia e il giusto sono in realtà un bene altrui, cioè l'interesse di chi è più forte e comanda, e un male proprio di chi obbedisce e serve, mentre l'ingiustizia comanda su chi è veramente ingenuo e giusto, e i sudditi fanno l'interesse del più forte e lo rendono felice mettendosi al suo servizio, [343d] ma non procurano il benché minimo vantaggio a se stessi. Devi considerare, sciocco di un Socrate, che in ogni circostanza un uomo giusto ottiene meno di uno ingiusto. Innanzi tutto, nei contratti privati, quando due persone del genere si mettono in società, allo scioglimento del rapporto non troverai mai che il giusto possieda di più dell'ingiusto: possederà di meno; poi, nei rapporti con lo Stato, quando ci sono tributi da pagare, a parità di mezzi l'uomo giusto paga di più, l'altro di meno, quando invece c'è da prendere [343e] l'uno non ricava nulla, l'altro ricava molto. E nel caso ricoprano entrambi una carica, il giusto, anche se non gli capita nessun altro guaio, subisce un danno negli interessi personali perché li ha trascurati e non ricava vantaggio dalla cosa pubblica per il fatto che è giusto, e oltre a ciò diviene inviso a familiari e conoscenti, se non è disposto a favorirli contro giustizia. All 'ingiusto invece capita l'esatto contrario: mi riferisco, [344a] come dicevo poco fa, a chi sa imporsi sugli altri. Lo capirai nel modo più facile se giungerai all'ingiustizia più perfetta, che rende fel icissimo chi la commette, e infelicissimi quanti la subiscono e non vorrebbero comportarsi ingiustamente. È la tirannide, che non si appropria dei beni altrui, sacri e profani, privati e pubblici, poco a poco, con l'inganno e la violenza, ma prende tutto in una volta. [344b] Se uno viene sorpreso a commettere ingiustizia in un singolo ambito, viene punito e riceve il massimo biasimo: non a caso coloro che si

macchiano di queste colpe una alla volta sono chiamati sacrileghi, schiavisti, scassinatori, rapinatori, ladri. Ma quando uno ha ridotto in schiavitù i propri concittadini, oltre a essersi appropriato delle loro ricchezze, invece di questi nomi infamanti guadagna la reputazione di uomo felice e beato, [344c] non solo da parte dei concittadini, ma anche di chiunque altro venga a sapere che ha commesso l'ingiustizia più completa; infatti coloro che biasimano l'ingiustizia la biasimano per il timore non di farla, ma di subirla. Così, Socrate, l'ingiustizia, quando si realizza in misura adeguata, è una cosa più forte, più libera, più potente della giustizia, e come ho detto dall'inizio il giusto è l'interesse del più forte, l'ingiusto giova e conviene a se stesso».

[344d] A questo punto Trasimaco aveva in mente di andarsene, dopo averci rovesciato giù dalle orecchie, come un bagnino, un bel diluvio di parole; ma i presenti non glielo permisero, anzi lo costrinsero a rimanere e a rendere conto delle sue affermazioni. Io stesso lo pregai con insistenza e dissi: «Divino Trasimaco, tu hai in mente di andartene dopo averci scagliato addosso un simile discorso, senza averci sufficientemente chiarito o aver appreso tu stesso se le cose stanno così o diversamente? [344e] O credi che sia cosa da poco accingersi a definire la condotta di un'intera vita, alla quale ciascuno di noi deve attenersi per poter vivere con il massimo profitto?»

«E io la penso forse altrimenti?», ribatté Trasimaco.

«Tu dai questa impressione», risposi, «oppure non ti curi affatto di noi e non ti importa se vivremo meglio o peggio ignorando ciò che tu dici di sapere. Piuttosto, carissimo, vedi di chiarire le idee anche a noi: [345a] non mancherai di trarre un guadagno dal favore che ci farai, poiché siamo tanti. Quanto a me, voglio dirti la mia: non sono affatto convinto che l'ingiustizia sia più vantaggiosa della giustizia, neppure se le si permette e non le si impedisce di fare quello che

vuole. Ammettiamo pure, mio caro, che uno sia ingiusto e possa commettere ingiustizia celandola o ricorrendo apertamente alla violenza; tuttavia non mi convince che tale condizione sia più vantaggiosa della giustizia. Forse [345b] c'è qualcun altro tra noi che la pensa così, non solo io; perciò, grand'uomo, cerca di persuaderci bene che non è corretta la nostra risoluzione di tenere la giustizia in maggior conto dell'ingiustizia».

«E come potrò persuaderti?», disse. «Se non sei stato persuaso da ciò che ho detto poco fa, cos'altro potrei fare? Devo forse infilarti il discorso nell'anima con la forza?»

«No, per Zeus, non farlo!», risposi. «Prima di tutto rimani fermo a quello che hai detto, oppure, se cambi opinione, cambiala manifestamente e non ingannarci. Ora però, Trasimaco, per ritornare [345c] al discorso di prima, tu vedi che, se all'inizio hai definito il vero medico, in seguito non hai più ritenuto opportuno attenerti rigorosamente alla definizione del vero pastore, ma pensi che egli, in quanto pastore, pascoli le greggi avendo di mira non ciò che è meglio per le pecore, ma un banchetto, come un convitato che sta per mettersi a tavola, oppure la loro vendita, [345d] come un affarista e non come un pastore. Ma alla pastorizia non importa altro se non di procurare il meglio agli esseri cui è preposta, poiché per quanto si riferisce a se stessa, finché non le manca nulla per essere pastorizia, ha certamente provveduto in modo sufficiente alla sua piena realizzazione; analogamente credevo che ora fosse per noi necessario ammettere che ogni autorità, pubblica o privata che sia, in quanto autorità ricerca solamente il meglio [345e] per chi è soggetto al suo potere e alla sua cura. Tu pensi che i governanti delle città, quelli che lo sono veramente, governino volentieri?» «Per Zeus», rispose, «non lo penso: ne sono sicuro!»

«Ma come, Trasimaco?», dissi. «Non ti accorgi che

nessuno vuole ricoprire spontaneamente le altre cariche, ma chiedono un compenso perché pensano che dall'esercizio della carica non verrà un vantaggio a loro, bensì ai sudditi? [346a] Dimmi ancora una cosa: non affermiamo continuamente che ogni arte è diversa dalle altre per il fatto che ha una diversa funzione? E non rispondermi con dei paradossi, grand'uomo, in modo che possiamo arrivare a una conclusione».

«Sì, la diciamo diversa per questo motivo», rispose.

«Quindi ciascuna arte ci procura anche un vantaggio suo proprio e non comune, ad esempio l'arte medica ci procura la salute, quella del timoniere la salvezza nella navigazione, e lo stesso vale per le altre?»

«Certamente».

[346b] «E l'arte del mercenario non procura un compenso? Questa infatti è la sua funzione: oppure identifichi la medicina con l'arte del timoniere? O ancora, sempre che tu voglia dare definizioni precise, come ti sei proposto, se uno che fa il timoniere acquista la salute perché gli giova navigare per mare, per questo tu chiami la sua arte medicina?»

«No di certo!», rispose.

«E non chiami così neanche l'arte del mercenario, credo, nel caso che uno goda di buona salute grazie ad essa».

«Sicuramente no».

«E allora dobbiamo definire mercenaria la medicina, se uno riceve un compenso per guarire gli ammalati?»

[346c] Disse di no.

«E non abbiamo convenuto che ciascuna arte ha un'utilità sua propria?»

«È così», rispose.

«Se dunque tutti gli artigiani ricavano un utile comune, è

chiaro che lo ricavano da qualcosa di identico ed esterno alla loro arte, di cui si servono in comune».

«A quanto pare», disse.

«Possiamo almeno dire che con il loro compenso gli artigiani ricavano un utile dal fatto di associare alla propria arte quella del mercenario».

Lo ammise con riluttanza.

[346d] «Pertanto l'utile, di ricevere un compenso non viene a ciascuno dalla propria arte, ma, a voler essere precisi, l'arte medica procura la salute e quella mercenaria un compenso, l'arte edilizia costruisce una casa e quella mercenaria che le è connessa produce un compenso; lo stesso discorso vale per tutte le altre arti: ciascuna compie l'opera che le è propria nell'interesse di ciò cui è preposta. Ma se ad essa non si aggiunge un compenso, può forse l'artigiano ricavare un utile dalla propria arte?»

«Pare di no», rispose.

[346e] «Ma non è utile anche quando lavora gratuitamente?» «Credo proprio di sì».

«Allora, Trasimaco, è ormai evidente che nessuna arte o autorità procura il proprio utile, ma, come abbiamo detto da tempo, procura e impone l'utile del suddito, mirando all'interesse del più debole, non a quello del più forte. Per questo, caro Trasimaco, poco fa sostenevo che nessuno è disposto a ricoprire volontariamente una carica e a occuparsi dei mali altrui per raddrizzarli, [347a] ma chiede un compenso, perché chi intende esercitare bene la propria arte non fa e non impone mai il suo meglio, quando lo impone secondo la sua arte, ma il meglio del suddito. Ecco perché, a quanto sembra, chi è disposto a governare deve ricevere una ricompensa: del denaro, un onore, oppure una punizione se non governa». «Cosa vuoi dire con questo, Socrate?», chiese Glaucone. «Conosco le due ricompense, ma non ho capito

qual è la punizione di cui parli come se fosse da annoverare tra le ricompense».

«Allora non conosci la ricompensa dei migliori», dissi, «quella per cui [347b] governano gli uomini più valenti, quando sono disposti a farlo. O non sai che l'avidità di onori e di ricchezze è ritenuta un disonore, e lo è effettivamente?»

«Sì, lo so», rispose.

«Appunto per questo», ripresi, «gli uomini onesti non sono disposti a governare per denaro o per gli onori. Infatti non vogliono essere chiamati mercenari esigendo apertamente un compenso per la loro carica, o ladri ricavandolo da questa carica di nascosto; lo stesso vale per gli onori, poiché non sono ambiziosi. Pertanto con loro, se accettano di governare, bisogna [347c] ricorrere alla costrizione e alla pena; da qui forse deriva il fatto che si ritiene disonorevole occupare una carica spontaneamente, senza attendere la costrizione. Ma la pena più grave, nel caso non si voglia governare di persona, sta nell'essere governati da chi è moralmente inferiore; questo è il timore che a mio parere spinge gli uomini onesti a governare, quando lo fanno. In tal caso assumono il potere non come se fosse qualcosa di buono in cui possono deliziarsi di piacere, ma come se andassero verso qualcosa di necessario, [347d] poiché non possono affidarlo a persone migliori o uguali a loro. Forse, se esistesse una città di uomini buoni, si farebbe a gara per non governare come adesso per governare, e allora sarebbe evidente che il vero uomo di governo non è fatto per mirare al proprio utile, ma a quello del suddito; di conseguenza ogni persona fornita di discernimento preferirebbe ricevere vantaggi da un altro piuttosto che giovare al prossimo e avere per questo delle noie. Io comunque non sono assolutamente d'accordo [347e] con Trasimaco sul fatto che il giusto sia l'interesse del più forte. Ma questo punto lo riesamineremo in un altro momento: mi sembra molto più

importante quello che dice ora Trasimaco, quando sostiene che la vita dell'ingiusto è migliore di quella del giusto. Tu, Glaucone, quale tesi scegli? Quale delle due ti sembra più vera?»

«Secondo me, la vita del giusto è più vantaggiosa».

[348a] «Hai sentito», feci io, «quanti sono i vantaggi della vita dell'ingiusto che Trasimaco ha enumerato?»

«Ho sentito», rispose, «ma non sono convinto».

«Vuoi che proviamo a convincere lui che non dice il vero, se riusciamo a trovare il modo?»

«Certo che lo voglio!», disse lui.

«Se dunque», proseguii, «opponendo discorso a discorso, diremo quanti vantaggi comporta l'essere giusti e ribatteremo alle sue repliche, bisognerà contare [348b] e misurare quanti vantaggi ciascuna delle due parti adduce alla propria tesi, e alla fine avremo bisogno di giudici che dirimano la questione; se invece condurremo la nostra indagine mettendoci d'accordo tra noi come prima, noi stessi saremo a un tempo giudici e avvocati».

«Precisamente», disse.

«Quale metodo preferisci?», domandai.

«Quest'ultimo», rispose.

«Su, Trasimaco», incominciai, «torna da capo e rispondici. Sostieni che la perfetta ingiustizia è più vantaggiosa della perfetta giustizia?»

[348c] «Sostengo proprio questo», rispose, «per le ragioni che ho e sposto».

«Ma allora quali definizioni dai di esse? Chiami l'una virtù, l'altra vizio?»

«Come no?»

«Dunque chiami virtù la giustizia, vizio l'ingiustizia?»

«Naturalmente, carissimo», rispose, «dal momento che

affermo anche che l'ingiustizia è utile, la giustizia no!».

«E allora cosa vuoi dire?»

«Il contrario», rispose.

«Forse che la giustizia è un vizio?»

«No, che è una nobilissima ingenuità».

[348d] «Quindi tu chiami l'ingiustizia cattiveria?»

«No, la chiamo accortezza».

«E gli ingiusti, Trasimaco, ti sembrano forse assennati e buoni?»

«Sì», rispose, «almeno quelli che sono capaci di un'ingiustizia perfetta e possono sottomettere città e popoli; ma forse tu pensi che io stia parlando dei tagliaborse! Senza dubbio anche simili azioni producono un vantaggio, se non vengono scoperte; non è però di questo che vale la pena di parlare, bensì dell'argomento che ho introdotto poco fa».

[348e] «Capisco ciò che vuoi dire, ma mi ha stupito il fatto che tu tenga l'ingiustizia in conto di virtù e sapienza, e l'ingiustizia nella considerazione opposta».

«Ma io sostengo proprio questo!».

«Questa tesi, amico, ora è più solida e non è più facile avere da obiettare», dissi. «Se tu sostenessi che l'ingiustizia giova, ma ammettessi come altri che è un vizio o qualcosa di turpe, avremmo qualcosa da dire, rifacendoci alle opinioni consuete; ora invece dirai chiaramente che essa è bella e forte e le aggiungerai tutti gli altri beni [349a] che noi abbiamo attribuito alla giustizia, dato che hai avuto il coraggio di tenerla in conto di virtù e di sapienza». «Sei un indovino veridico!», esclamò.

«Tuttavia», proseguii, «non dobbiamo rinunciare a proseguire la nostra indagine, finché non sarò certo che dici ciò che veramente pensi. Mi sembra infatti che tu, Trasimaco, ora non stia affatto scherzando, ma stia esprimendo

veramente la tua opinione».

«Che differenza fa per te», disse, «se la penso così oppure no? Perché non provi piuttosto a confutare il mio ragionamento?» [349b] «Nessuna differenza», feci io. «Ma cerca di rispondere a quest'altra domanda: ti sembra che l'uomo giusto vorrebbe avere la meglio sul giusto?»

«Assolutamente no!», rispose. «Non sarebbe semplice e ingenuo, com'è in realtà».

«E vorrebbe prevalere su un'azione giusta?»

«No, su un'azione giusta no», rispose.

«E pensi che vorrebbe prevalere sull'ingiusto e riterrebbe giusto farlo, oppure no?»

«Lo riterrebbe giusto», disse lui, «e lo vorrebbe, ma non ne sarebbe capace».

«Non ti sto chiedendo questo», ribattei, «bensì se il giusto [349c] abbia la pretesa e la volontà di prevalere non sul giusto, ma sull'ingiusto».

«Le cose stanno così», disse.

«E l'uomo ingiusto? Pretende di avere la meglio sul giusto e sull'azione giusta?»

«Come no», rispose, «visto che pretende di avere la meglio su tutti?»

«Quindi l'uomo ingiusto prevarrà anche sull'ingiusto e sull'azione ingiusta e lotterà per primeggiare su tutti?»

«È così».

«Dobbiamo dunque concludere», ripresi, «che il giusto non prevale sul suo simile, ma su chi gli è dissimile, l'ingiusto prevale tanto sul simile [349d] quanto sul dissimile?»

«Ottima definizione!», disse.

«E l'ingiusto», domandai, «è assennato e buono, il giusto invece non è né l'una né l'altra cosa?»

«Anche questo va bene», rispose.

«Allora», feci io, «l'ingiusto assomiglia all'uomo assennato e buono, il giusto no?»

«Perché non dovrebbe assomigliare a persone di tal genere», disse, «se è come loro, a differenza di quell'altro?»

«Sta bene. Quindi ciascuno dei due è come coloro cui somiglia?» «C'è forse qualche dubbio?», ribatté.

«D'accordo, Trasimaco. Tu distingui chi è musicista [349e] da chi non lo è?»

«Certo».

«Quale dei due giudichi saggio, e quale insipiente?»

«Il musicista senza dubbio saggio, l'altro insipiente».

«Quindi l'uno, in quanto saggio, è buono, l'altro, in quanto insipiente, è cattivo?»

«Sì».

«E nel caso del medico? Non è la stessa cosa?»

«È così».

«Allora, grand'uomo, ti sembra che un musicista, quando accorda la lira, voglia superare un altro musicista e pretenda di avere la meglio su di lui nel tendere e nell'allentare le corde?»

«Non mi pare».

«E su chi invece non è musicista?»

«È inevitabile», disse.

[350a] «E il medico? Vorrebbe prevalere su un altro medico o sul suo operato nel prescrivere cibi e bevande?»

«Sicuramente no».

«E su chi invece non è medico?»

«Sì».

«Vedi un po' dunque se, in ogni genere di competenza e di incompetenza, ti sembra che un esperto qualsiasi vorrebbe prevalere negli atti e nelle parole su un altro esperto, anziché

essere come il suo simile nello stesso campo d'azione».

«Forse», disse, «è giocoforza che sia così».

«E l'inesperto? Non vorrebbe prevalere ugualmente [350b] sull'esperto e sull'inesperto?»

«Forse».

«Ma l'esperto è sapiente?»

«Sì».

«E il sapiente è buono?»

«Sì».

«Quindi chi è buono e sapiente non vorrà prevalere sul suo simile, ma su chi gli è dissimile, anzi contrario».

«Pare di sì», disse.

«E chi è malvagio e ignorante vorrà prevalere tanto sul suo simile quanto sul suo contrario».

«Così pare».

«Dunque, Trasimaco», chiesi, «secondo noi l'ingiusto prevale tanto sul suo simile quanto sul suo dissimile? Non hai detto questo?» «Certo», rispose.

[350c] «Invece il giusto non prevale sul suo simile, ma sul suo dissimile?»

«Sì».

«Allora», continuai, «il giusto è simile al sapiente e al buono, l'ingiusto al malvagio e all'ignorante».

«Può darsi».

«Ma noi abbiamo convenuto che ciascuno dei due ha gli stessi caratteri di colui al quale somiglia».

«Sì, l'abbiamo convenuto».

«Ecco che il giusto si è rivelato buono e sapiente, l'ingiusto ignorante e malvagio».

Trasimaco ammise tutto ciò, non [350d] con la facilità con cui ora lo racconto, ma trascinato a forza e con riluttanza,

grondante di sudore perché era estate; quella fu la prima volta che vidi Trasimaco arrossire. A ogni modo, dopo aver convenuto che la giustizia è virtù e sapienza, l'ingiustizia malvagità e ignoranza, io proseguii:

«Bene, su questo punto restiamo d'accordo così. Ma abbiamo anche affermato che l'ingiustizia è forte. Te ne ricordi, vero, Trasimaco?»

«Me ne ricordo», rispose, «ma non mi piace neppure ciò che dici ora, e ho qualcosa da obiettare. Se però parlassi, [350e] mi accuseresti di fare un'arringa, lo so bene! Perciò lasciami dire tutto quello che voglio, oppure, se vuoi pormi delle domande, chiedi pure: io risponderò "va bene" e farò cenno di sì o di no, come alle vecchie che raccontano favole».

«Ma non rispondere il contrario di ciò che pensi», dissi.

«Cercherò di accontentarti», replicò, «dal momento che non mi lasci parlare. Cos'altro vuoi?»

«Nulla, per Zeus!», esclamai. «Ma se hai davvero intenzione di fare così, fallo pure, e io ti interrogherò».

«E allora interrogami!».

«Bene, per procedere con ordine nella nostra ricerca, [351a] ti ripeto la domanda posta poco fa, ovvero quale rapporto intercorre tra la giustizia e l'ingiustizia. A un certo punto è stato detto che l'ingiustizia è più forte della giustizia; ora però», continuai, «se è vero che la giustizia è sapienza e virtù, credo che risulterà senz'altro più forte anche dell'ingiustizia, dato che l'ingiustizia è ignoranza (e nessuno potrà più disconoscerlo). Ma io, Trasimaco, non desidero condurre l'indagine in maniera tanto semplice, e preferisco quest'altro punto di vista: [351b] secondo te è ingiusto che una città cerchi di asservire e abbia già asservito ingiustamente altre città, e ne tenga molte sottomesse al suo dominio?»

«Come no?», rispose. «La città migliore e perfettamente

ingiusta terrà proprio questo comportamento!».

«Capisco che la tua tesi era questa», dissi. «Ma voglio fare questa considerazione in proposito: la città che è divenuta padrona di un'altra città avrà questo potere senza la giustizia, o è necessario che lo abbia con la giustizia?»

[351c] «Se le cose stanno come tu hai detto poc'anzi», rispose, «ovvero la giustizia è sapienza, dovrà averlo con la giustizia; se le cose stanno come ho detto io, con l'ingiustizia».

«Sono molto contento, Trasimaco», dissi, «che non ti limiti a fare cenno di sì o di no, ma risponda, e per giunta molto bene!».

«È per usarti una cortesia», replicò.

«E fai bene. Anzi, usami anche questa cortesia e dimmi: credi che una città, o un esercito, o dei briganti, o dei ladri, o un qualsiasi altro gruppo che si associa per un'impresa ingiusta, potrebbero concludere qualcosa se commettessero ingiustizie reciproche?» [351d] «Certo che no», rispose.

«E se non le commettessero? Non otterrebbero di più?» «Sicuramente sì».

«Infatti, Trasimaco, l'ingiustizia provoca discordie, odi, contese reciproche, la giustizia concordia e amicizia. O no?»

«E va bene», rispose, «così almeno non litigherò con te».

«Fai bene, mio ottimo amico. E dimmi un po': se questa è l'opera dell'ingiustizia, suscitare odio dovunque si trovi, quando sorge sia tra uomini liberi sia tra schiavi non farà nascere in loro odi reciproci e discordie, rendendoli incapaci di un'azione comune [351e] e congiunta?»

«Certamente».

«E se nasce tra due persone? Non entreranno in dissidio, non si odieranno e non saranno nemiche tra loro e dei giusti?»

«Lo saranno», rispose.

«E se l'ingiustizia, mirabile uomo, si manifesterà in un solo individuo, perderà forse il suo potere o lo manterrà in uguale misura?»

«Ammettiamo che lo conservi in uguale misura», rispose.

«Non risulta quindi evidente che l'ingiustizia ha un potere tale per cui, dovunque sorga, che si tratti di una città, di un popolo, di un esercito o [352a]di qualsiasi altra comunità, innanzitutto rende impossibile un'azione congiunta a causa della discordia e del dissenso, poi rende tale comunità nemica di se stessa e di chiunque sia contrario ad essa e giusto? Non è così?»

«Certo».

«E anche se si manifesta in un solo individuo provocherà, penso, gli stessi effetti che per natura produce: anzitutto lo renderà incapace di agire per il dissidio interno e la mancanza di concordia con se stesso, poi lo renderà nemico di sé e dei giusti, vero?»

«Sì».

«Ma anche gli dèi, caro amico, sono giusti?»

«Ammettiamolo», rispose.

[352b] «Pertanto, Trasimaco, l'ingiusto sarà nemico degli dèi, il giusto sarà loro amico».

«Saziati pure del tuo discorso senza timore!», disse. «Io non ti contrasterò, per evitare di essere inviso ai presenti».

«Su, allora», replicai, «imbandiscimi anche ciò che resta del banchetto, rispondendo come fai adesso. È ormai assodato che i giusti si rivelano più sapienti, migliori, più capaci di agire, e gli ingiusti non sono in grado di agire congiuntamente, [352c] ma non siamo affatto nel vero quando diciamo che alcuni di loro, benché ingiusti, unirono validamente i loro sforzi in un'azione comune; non si

sarebbero risparmiati tra loro, se fossero stati del tutto ingiusti, ma c'era evidentemente in loro una forma di giustizia che li tratteneva dal commettere ingiustizie reciproche, almeno quando arrecavano danno ai loro nemici, e permise loro di fare ciò che fecero. Costoro si accinsero a compiere azioni ingiuste, ma erano ingiusti solo a metà, poiché coloro che sono pienamente malvagi e perfettamente ingiusti sono anche incapaci di agire. Per questo [352d] capisco che le cose stanno così, e non come tu hai stabilito in un primo momento; ma bisogna anche esaminare, come ci eravamo proposti di fare in un secondo tempo, se i giusti vivono meglio degli ingiusti e sono più felici. Da ciò che si è detto, mi sembra che appaiano tali già adesso; tuttavia la questione va esaminata ancora più attentamente. Infatti il discorso non verte su un argomento qualsiasi, ma su come si deve vivere».

«Allora esamina», disse.

«Lo sto facendo», ribattei. «Ma tu dimmi: ti sembra che esista una funzione propria del cavallo?»

[352e] «Sì».

«E questa funzione del cavallo e di qualsiasi altro essere, la si potrebbe definire ciò che si può realizzare solo con quello o nella maniera migliore con quello?»

«Non capisco», disse.

«Allora mettiamola così: puoi vedere altrimenti che con gli occhi?»

«Certo che no!».

«Ancora: puoi sentire altrimenti che con le orecchie?» «Nient'affatto».

«Quindi diciamo a ragione che queste sono le loro funzioni?» «Senza dubbio».

[353a] «Ancora: puoi tagliare un tralcio di vite con un coltello, un temperino e con molti altri arnesi?»

«Come no?»

«Ma con nessun arnese, credo, puoi eseguire il lavoro così bene come con una falce, che è stata costruita a questo scopo».

«Vero».

«Stabiliremo quindi che questa è la sua funzione?»

«Sì, lo stabiliremo».

«Ora credo che tu possa capire meglio la mia domanda di poco fa, quando ti chiedevo se la funzione di ciascuna cosa è ciò che essa sola può fare, o che essa fa meglio di ogni altra».

«Capisco», disse, «e mi sembra che questa sia la funzione [353b] di ciascuna cosa».

«Bene», ripresi. «E non ti sembra che ciascuna cosa a cui è assegnata una funzione abbia anche una virtù? Ritorniamo agli esempi di prima: diciamo che esiste una funzione propria degli occhi?» «Esiste».

«Quindi esiste anche una virtù degli occhi?»

«Anche una virtù».

«Ancora: esiste una funzione propria delle orecchie?»

«Sì».

«Quindi anche una virtù?»

«Anche una virtù».

«E riguardo a tutte le altre cose? Non è così?»

«È così».

«Allora fa' attenzione: gli occhi potrebbero assolvere [353c] bene la loro funzione senza la virtù loro propria, ma con un difetto in luogo della virtù?»

«E come potrebbero?», rispose. «Forse stai parlando della cecità in luogo della vista».

«Quale che sia la loro virtù», dissi. «Non è ancora questo l'oggetto delle mie domande, bensì se gli organi assolveranno

bene la loro funzione grazie alla virtù loro propria, e male per il difetto».

«Quello che dici è vero», ammise.

«Quindi anche le orecchie, private della virtù loro propria, assolveranno male la loro funzione?»

«Certamente».

[353d] «Stabiliamo dunque la stessa regola anche per tutte le altre cose?»

«Credo di sì».

«Su, considera ancora questo punto. Esiste una funzione propria dell'anima che non si potrebbe compiere con nessun altro essere?

Ad esempio dirigere, comandare, decidere, e tutte le altre azioni come queste, potremmo giustamente assegnarle, come sua caratteristica peculiare, a qualcosa di diverso dall'anima?»

«No, a nessun'altra cosa».

«E per quanto riguarda il vivere? Non diremo che è una funzione propria dell'anima?»

«Senz'altro», rispose.

«Quindi diciamo che esiste anche una virtù dell'anima?»

«Sì, lo diciamo»./p>

[353e] «Ma l'anima, Trasimaco, potrà mai svolgere bene le sue funzioni se è priva della virtù sua propria, o è impossibile?»

«È impossibile».

«Perciò è inevitabile che un'anima cattiva comandi e diriga male, e un'anima buona svolga bene tutti questi compiti».

«È inevitabile».

«Non abbiamo forse convenuto che la giustizia è la virtù dell'anima, l'ingiustizia il suo vizio?»

«Sì, l'abbiamo convenuto».

«Quindi l'anima giusta e l'uomo giusto vivranno bene, l'uomo ingiusto vivrà male».

«Pare di sì», rispose, «secondo il tuo ragionamento».

[354a] «Comunque chi vive bene è sereno e felice, chi non vive bene tutto il contrario».

«Come no?»

«Quindi il giusto è felice, l'ingiusto è infelice».

«Ammettiamolo», disse.

«Ma essere infelici non giova, essere felici sì».

«Come no?»

«Quindi, beato Trasimaco, l'ingiustizia non è mai più vantaggiosa della giustizia».

«E questo», disse, «sia il tuo banchetto delle Bendidie, Socrate!».

«Grazie a te, Trasimaco», replicai, «perché sei divenuto affabile e hai smesso di essere scortese. Tuttavia non ho banchettato [354b] bene, ma per causa mia, non tua; come i ghiottoni afferrano e assaggiano quello che viene via via portato in tavola prima di aver gustato a sufficienza la portata precedente, così mi sembra che anch'io, prima di aver trovato l'oggetto primario della nostra indagine, ovvero che cos'è il giusto, abbia abbandonato quel problema e mi sia lanciato a indagare se esso sia vizio e ignoranza oppure sapienza e virtù. Poi, essendo il discorso caduto sul fatto che l'ingiustizia è più vantaggiosa della giustizia, non mi sono trattenuto dal passare da quell'argomento a questo, cosicché ora mi trovo a non aver ricavato alcuna conoscenza [354c] dalla discussione; perché quando non so che cos'è il giusto, tanto meno saprò se è o non è una virtù, e se chi la possiede è o non è felice».

[1] Glaucone era il fratello minore di Platone, Adimanto, introdotto poco sotto, il maggiore.

[2] Si tratta delle Bendidie, feste in onore di Bendis, divinità tracia corrispondente ad Artemide; si celebravano al Pireo, il porto di Atene, nel mese di giugno.

[3] Polemarco, fratello dell'oratore Lisia, cadde vittima nel 404 a.C. della repressione dei Trenta Tiranni. Il padre Cefalo, meteco originario della Sicilia, si era arricchito grazie a una fabbrica di scudi al Pireo.

[4] Nicia fu il capo del partito conservatore e pacifista dopo la morte di Pericle. Nel 421 a.C. stipulò con Sparta una pace che pose temporaneamente fine alla guerra del Peloponneso. Nel 415, come stratego, capeggiò suo malgrado la spedizione in Sicilia voluta da Alcibiade, che si concluse due anni dopo con la disfatta ateniese e la sua morte. Il figlio Nicerato fu tra le vittime dei Trenta Tiranni.

[5] Eutidemo era un altro fratello di Lisia e non va confuso con l'omonimo sofista cui è intitolato un dialogo di Platone. Trasimaco di Calcedonia fu un sofista attivo nella seconda metà del V secolo. Carmantide, del demo di Peania, fu discepolo di Socrate. A Clitofonte, un sofista di minor rilievo, è dedicato un dialogo di Platone di dubbia autenticità.

[6] Espressione ricorrente in Omero, che indica un'età molto avanzata.

[7] Si tratta del proverbio «il coetaneo si diletta del coetaneo»; cfr. anche Platone, *Phaedrus* 240a.

[8] Serifo è una piccola isola delle Cicladi. L'aneddoto è ricordato anche da Erodoto, VIII 125; Cicerone, *Cato maior de senectute* 3, 8; Plutarco, *Themistocles* 18).

[9] Pindaro, fr. 208 Bowra = 214 Snell-Maehler.

[10] Questo argomento, appartenente al genere degli *exempla ficta,* è ripreso da Cicerone, *De officiis* III 25.

[11] Simonide di Ceo (556-466 a.C.) godette di grande fama ai suoi tempi e fu ospitato alle corti di molti tiranni della Grecia. Coltivò vari generi di poesia; celebri sono gli epitaffi per i caduti nelle guerre persiane e il carme in onore di Scopa, tiranno tessalo. Questa massima non figura i frammenti di Simonide che ci sono pervenuti.

[12] Si tratta di un gioco che aveva qualche analogia con la dama, essendo praticato con delle pedine su una tavola che fungeva da scacchiera.

[13] Omero, *Odyssea* XIX 394-96.

[14] Biante di Priene (VI secolo a.C.), è ricordato come un politico equilibrato e virtuoso. Pittaco di Mitilene (VII-VI secolo a.C.), partecipò alle lotte politiche della sua città dalla parte degli aristocratici e abbatté la tirannia di Melancro. Governò poi Mitilene come arbitro delle opposte fazioni e in questo incarico mostrò notevole imparzialità e rigore. Biante e Pittaco sono sempre citati tra i Sette Sapienti, come Talete e Solone; la ricorrenza di Simonide invece non è costante.

[15] Periandro, della dinastia dei Cipselidi, fu tiranno di Corinto tra il VII e il VI secolo; viene talvolta annoverato tra i Sette Sapienti, ma Platone, nella sua critica alla tirannide, non può che darne una valutazione negativa. Perdicca II, re di Macedonia nella seconda metà del V secolo, consolidò il proprio stato e tenne durante la guerra del Peloponneso una condotta ambigua, alleandosi ora con Atene ora con Sparta. Serse, re di Persia, dopo il padre Dario guidò la seconda spedizione contro la Grecia: il conflitto culminò nella sconfitta navale di Salamina nel 480 a.C. da parte della flotta ateniese. Ismenia fu un politico tebano vissuto nel IV secolo, che contro l'orientamento filospartano della propria città parteggiò per Atene, ma fu condannato a morte dopo che nel 382 a.C. gli Spartani occuparono Tebe.

[16] Un'antica credenza popolare voleva che un uomo visto da un lupo perdesse la parola, a meno che non vedesse egli per primo l'animale. Il paragone con il lupo, animale che in Grecia era considerato infausto, accentua la connotazione negativa di Trasimaco.

[17] Era questa la domanda procedurale che ad Atene si rivolgeva nei processi all'imputato giudicato colpevole; cfr. anche Platone, *Apologia Socratis* 36b. È quindi più che evidente l'allusione alla condanna a morte di Socrate.

[18] Platone ironizza sui compensi che i sofisti si facevano pagare per i loro insegnamenti.

[19] Polidamante o Pulidamante era un famoso campione di pancrazio, una disciplina che includeva insieme le tecniche della lotta e del pugilato: combattè vittoriosamente contro dei leoni e per una vittoria ad Olimpia ebbe l'onore di una statua scolpita da Lisippo.

[20] Il sicofante letteralmente era chi 'denunciava il furto di fichi' sacri o l'esportazione illegale di fichi dall'Attica; il termine passò poi a indicare un delatore in generale.

[21] Espressione proverbiale, a indicare ingenuità e stupidità.

Libro II

Dopo aver detto questo io credevo di essermi sbrigato dalla discussione; ma quello, a quanto pare, era soltanto il proemio. Infatti Glaucone, che in ogni circostanza è sempre il più combattivo, anche in quel caso non accettò la rinuncia di Trasimaco, ma disse:

«Socrate, vuoi dare l'impressione di averci persuasi, o vuoi veramente [357b] persuaderci che il giusto è in ogni modo migliore dell'ingiusto?»

«Se dipendesse da me», risposi, «preferirei persuadervi davvero».

«Allora non raggiungi il tuo scopo», ribatté. «Dimmi un po': ti sembra che esista un bene tale che potremmo accettarlo non per il desiderio dei vantaggi che ne derivano, ma perché ci è caro per se stesso, come la gioia e tutti i piaceri che non arrecano danno e che per il tempo a venire non comportano altro che il godimento del loro possesso?»

«A me sembra che qualcosa del genere esista», risposi.

[357c] «E che dire allora di quel bene che amiamo per se stesso e per ciò che ne deriva, come possedere l'intelligenza, la vista e la buona salute? Beni di questo genere li apprezziamo per entrambe le ragioni».

«Sì», dissi.

«E riconosci», proseguì, «una terza specie di beni, di cui fanno parte la ginnastica, la guarigione da una malattia, l'esercizio della medicina e le altre professioni redditizie? Potremmo dire che queste attività sono faticose ma ci danno

giovamento, e non accetteremmo di possederle per se stesse, [357d] ma per il compenso e per tutti gli altri vantaggi che ne derivano».

«Sì», dissi, «esiste anche questa terza specie. E allora?»

«In quale di esse collochi la giustizia?», chiese.

[358a] «Nella migliore, credo», dissi, «quella che chi vuole essere beato deve apprezzare sia per se stessa sia per ciò che ne deriva».

«Tuttavia la gente non la pensa così», ribatté, «ma colloca la giustizia nella specie dei beni che costano fatica e si devono coltivare per i compensi e la buona fama che procurano, ma si devono fuggire per se stessi in quanto molesti».

«Lo so», dissi, «che la gente la pensa così e già da un pezzo Trasimaco biasima la giustizia in quanto tale, e loda l'ingiustizia; ma io, a quanto pare, sono duro di comprendonio».

[358b] «Via», disse, «ascolta anche me, per vedere se resti ancora della tua opinione. Mi sembra che Trasimaco sia stato incantato da te troppo presto, come un serpente, e la dimostrazione dei concetti di giustizia e ingiustizia non mi ha ancora convinto; desidero infatti ascoltare che cos'è l'una e l'altra cosa, e quale forza possiedono di per sé quando agiscono sull'anima, lasciando perdere i compensi e ciò che ne deriva. Farò dunque così, se anche tu sei d'accordo: rinnoverò [358c] il discorso di Trasimaco, e innanzitutto esporrò l'opinione comune sulla giustizia e sulla sua origine; in secondo luogo dirò che tutti coloro che la praticano lo fanno contro voglia, come una necessità e non come un bene; in terzo luogo che la loro condotta è ragionevole, perché secondo loro la vita dell'ingiusto è di gran lunga migliore di quella del giusto. Io però, Socrate, non sono di questo avviso: tuttavia mi trovo nel dubbio, perché ho le orecchie rintronate

dai discorsi di Trasimaco e di tantissime altre persone, ma non ho ancora sentito nessuno esporre nel modo in cui voglio la tesi che [358d] la giustizia è migliore dell'ingiustizia; io voglio sentirla elogiare per se stessa, e mi aspetto questo discorso soprattutto da te. Pertanto mi sforzerò di tessere le lodi della vita ingiusta, e con le mie parole ti mostrerò come voglio sentirti biasimare a tua volta l'ingiustizia ed elogiare la giustizia. Vedi dunque se la mia proposta ti piace».

«Più d'ogni altra!», risposi. «Su quale argomento una persona assennata potrebbe aver piacere di parlare e ascoltare più spesso?»

[358e] «Molto bene», disse. «Ascolta ora il primo argomento che avevo preannunciato, ovvero che cos'è la giustizia e da dove nasce. Si dice che il commettere ingiustizia sia per natura un bene, il subirla un male, e che il subirla sia un male maggiore di quanto non sia un bene commetterla; di conseguenza, quando gli uomini commettono ingiustizie reciproche e provano entrambe le condizioni, non potendo evitare l'una [359a] e a scegliere l'altra sembra loro vantaggioso accordarsi per non commettere né subire ingiustizia. Di qui cominciarono a stabilire leggi e patti tra loro e a dare a ciò che viene imposto dalla legge il nome di legittimo e di giusto. Questa è l'origine e l'essenza della giustizia, che sta a metà tra la condizione migliore, quella di chi non paga il fio delle ingiustizie commesse, e la condizione peggiore, quella di chi non può vendicarsi delle ingiustizie subite. Ma la giustizia, essendo in una posizione intermedia tra questi due estremi, viene amata non come un bene, [359b] ma come un qualcosa che è tenuto in conto per l'incapacità di commettere ingiustizia; chi infatti potesse agire così e fosse un vero uomo, non si accorderebbe mai con qualcuno per non commettere o subire ingiustizia, perché sarebbe pazzo. Tale, Socrate, è dunque la natura e

l'origine della giustizia, secondo l'opinione corrente».

«Ci renderemmo conto perfettamente che anche chi la pratica lo fa contro voglia, per l'impossibilità di commettere ingiustizia, se immaginassimo una prova come questa: [359c] dare a ciascuno dei due, al giusto e all'ingiusto, la facoltà di fare ciò che vuole, e poi seguirli osservando dove li condurrà il loro desiderio. Allora coglieremmo sul fatto il giusto a battere la stessa strada dell'ingiusto per spirito di soperchieria, cosa che ogni natura è portata a perseguire come un bene, mentre la legge la devia a forza a onorare l'uguaglianza. E la facoltà di cui parlo sarebbe tale soprattutto se avessero il potere [359d] che viene attribuito a Gige, l'antenato di Creso re di Lidia.[1] Si racconta che egli serviva come pastore l'allora sovrano di Lidia. Un giorno, a causa delle forti piogge e di un terremoto, la terra si spaccò e si produsse una fenditura nel luogo in cui teneva il gregge al pascolo. Gige si meravigliò al vederla e vi discese; qui, tra le altre cose mirabili di cui si favoleggia, vide un cavallo di bronzo, cavo, con delle aperture. Egli vi si affacciò e scorse là dentro un cadavere, che appariva più grande delle normali dimensioni di un uomo; e senza avergli tolto nulla [359e] tranne un anello d'oro che portava a una mano, uscì fuori. Quando ci fu la consueta riunione dei pastori per dare al re il rendiconto mensile sullo stato delle greggi, si presentò anch'egli, con l'anello al dito; quindi, mentre era seduto in mezzo agli altri, girò per caso il castone dell'anello verso di sé, all'interno della mano, e così [360a] divenne invisibile ai compagni che gli sedevano accanto e che si misero a parlare di lui come se fosse andato via. Egli ne rimase stupito e toccando di nuovo l'anello girò il castone verso l'esterno, e appena l'ebbe girato ridiventò visibile. Riflettendo sulla cosa, volle verificare se l'anello aveva questo potere, e in effetti gli accadeva di diventare invisibile quando girava il castone verso l'interno, visibile quando lo girava verso l'esterno. Non

appena si accorse di questo fece in modo di essere incluso tra i messi personali del re; una volta raggiunto l'obiettivo [360b] divenne l'amante della sua sposa, congiurò assieme a lei contro il re, lo uccise e in questo modo si impadronì del potere. Se dunque esistessero due anelli di tal genere e uno se lo mettesse al dito l'uomo giusto, l'altro l'uomo ingiusto, non ci sarebbe nessuno, a quel che sembra, così adamantino da persistere nella giustizia e avere il coraggio di astenersi dai beni altrui senza neanche toccarli, potendo prendere impunemente dal mercato ciò che vuole, [360c] entrare nelle case e congiungersi con chi vuole, uccidere e liberare di prigione chi vuole, e fare tutte le altre cose che lo renderebbero tra gli uomini pari agli dèi. Agendo così non farebbe niente di diverso dall'altro uomo, ma batterebbero entrambi la stessa via. E questa può essere definita una prova decisiva del fatto che nessuno è giusto di sua volontà, ma per costrizione, come se non ritenesse la giustizia un bene di per sé: ciascuno, là dove pensa di poter commettere ingiustizia, la commette. Ogni uomo infatti crede che sul piano personale l'ingiustizia sia [360d] molto più vantaggiosa della giustizia, e ha ragione a crederlo, come dirà chiunque voglia difendere questa tesi; poiché se uno, venuto in possesso di un simile potere, non volesse commettere ingiustizia alcuna e non toccasse i beni altrui, agli occhi di quanti lo venissero a sapere parrebbe l'uomo più infelice e più stupido, ma in faccia agli altri lo loderebbero, ingannandosi a vicenda per timore di subire ingiustizia. Così stanno le cose. [360e] Potremo valutare correttamente la vita delle persone di cui stiamo parlando se distingueremo l'uomo più giusto e l'uomo più ingiusto; altrimenti no. E il criterio distintivo sarà il seguente: non togliamo nulla all'ingiustizia dell'ingiusto e alla giustizia del giusto, ma poniamoli entrambi al più alto grado di perfezione nella loro condotta. Innanzitutto supponiamo che l'ingiusto si comporti come i bravi artigiani:

ad esempio, come un timoniere molto esperto o un medico sa discernere nell'esercizio della propria arte ciò che è possibile da ciò che non lo è, [361a] mette mano a certe cose e ne tralascia altre, e inoltre, se per caso commette uno sbaglio, è in grado di porvi rimedio, così anche l'uomo ingiusto deve intraprendere le sue azioni delittuose con accortezza, senza farsi scoprire, se vuole essere veramente ingiusto. Chi viene colto sul fatto dev'essere giudicato una persona dappoco, poiché il massimo dell'ingiustizia consiste nel sembrare giusto senza esserlo. Pertanto a chi è perfettamente ingiusto bisogna concedere la più perfetta ingiustizia senza togliergli nulla, anzi gli si deve permettere di procurarsi [361b] la più grande reputazione di giustizia compiendo le azioni più ingiuste; inoltre deve avere la possibilità di rimediare agli errori che eventualmente commette, di parlare in modo persuasivo se qualche sua ingiustizia viene denunciata, e di ricorrere alla forza nelle circostanze che la richiedono, grazie al suo coraggio, al suo vigore e alla disponibilità di amici e sostanze. Stabilita in questi termini la sua indole, supponiamo di collocargli accanto il giusto, uomo schietto e nobile, desideroso, come dice Eschilo, di non sembrare buono, ma di esserlo.[2] Bisogna però togliergli l'apparenza di giustizia, perché se sembrerà [361c] giusto, avrà per questa sua fama onori e ricompense, e non sarebbe chiaro se si comporta così per amore di giustizia o per ricevere donativi e onori. Perciò bisogna spogliarlo di tutto, tranne che della giustizia, facendo in modo che si trovi nella condizione opposta a quella dell'individuo di prima: senza commettere ingiustizia alcuna abbia la fama [361d] della più grande ingiustizia, così verrà provato se la sua giustizia non si lascerà piegare dalla cattiva fama e dalle sue conseguenze; resti però irremovibile fino alla morte, giusto per tutta la vita pur nell'apparenza di ingiustizia, e quando entrambi saranno giunti al culmine, l'uno della giustizia, l'altro dell'ingiustizia,

si giudicherà chi dei due sia più felice».

«Ahimè, caro Glaucone», feci io, «con quanto vigore levighi i due individui, come una statua da sottoporre al giudizio!».

«Faccio del mio meglio», rispose. «Rappresentando così i due caratteri credo che non sia più difficile spiegare quale [361e] vita attende l'uno e l'altro. Diciamolo dunque; e se le mie parole riusciranno un po' rozze, non pensare, Socrate, che le proferisca io, bensì coloro che lodano l'ingiustizia anziché la giustizia. Essi diranno che in queste condizioni il giusto sarà frustato, torturato, imprigionato, gli saranno bruciati [362a] gli occhi, e alla fine, dopo aver subito ogni genere di mali, verrà impalato e riconoscerà che non bisogna voler essere giusti, ma sembrarlo. Il verso di Eschilo sarebbe molto più corretto applicarlo all'ingiusto. In realtà diranno che l'ingiusto, dal momento che dedica i suoi sforzi a una cosa attinente alla verità e non vive secondo l'apparenza, non sembra ingiusto ma vuole esserlo, "nella mente frutto traendo da profondo solco, [362b] donde germogliano gli accorti intendimenti".[3] In primo luogo, grazie alla sua fama di giusto, egli governa nella sua città, poi prende moglie dove vuole e dà le figlie in sposa a chi vuole, stipula contratti e associazioni con chi gli pare, e oltre a tutto ciò ha il vantaggio di ricavarne un guadagno, perché non gli ripugna commettere ingiustizia. Perciò, quando prende parte a contese pubbliche e private, ne esce vincitore e ha la meglio sugli avversari; in questo modo si arricchisce, [362c] benefica gli amici e danneggia i nemici, offre agli dèi sacrifici e doni votivi con il dovuto decoro, e si procura il favore degli dèi e di qualsiasi uomo desideri molto meglio dell'uomo giusto. Di conseguenza è probabile che a lui, più che all'uomo giusto, tocchi di essere caro agli dèi. Per questo motivo, Socrate, essi sostengono che gli dèi e gli uomini riservano all'ingiusto una vita migliore che al giusto». [362d] Io avevo già in mente una

risposta da dare alle parole di Glaucone, ma suo fratello Adimanto intervenne: «Non credi, Socrate, che ci siamo dilungati abbastanza sull'argomento?»

«Ma perché?», chiesi.

«Non è stato toccata proprio la questione di cui si doveva parlare!», obiettò.

«Allora», dissi, «secondo il proverbio, il fratello assista il fratello; così anche tu, se Glaucone mostra qualche debolezza, vieni in suo aiuto. Eppure le sue parole bastano ad abbattermi e a rendermi incapace di soccorrere la giustizia».

[362e] «Sciocchezze!», replicò. «Ma ascolta quest'altro discorso, poiché dobbiamo esporre anche le argomentazioni contrarie alle sue, quelle che lodano la giustizia e biasimano l'ingiustizia, di modo che sia più chiaro ciò che a mio avviso vuol dire Glaucone. I padri e tutti coloro che si prendono cura di qualcuno sostengono con tono di ammonimento [363a] che bisogna essere giusti, ma non lodano la giustizia in sé, bensì la buona fama che ne deriva, per ottenere, grazie all'apparenza di persone giuste, cariche pubbliche, matrimoni illustri e tutti gli altri vantaggi che Glaucone ha elencato poco fa e che spettano al giusto in virtù della sua buona reputazione. Costoro però ampliano ulteriormente gli effetti della buona fama, perché chiamano in causa il credito di cui gode il giusto presso gli dèi e possono citare innumerevoli beni, che stando a loro gli dèi concedono agli uomini pii. Allo stesso modo si esprimono il nobile Esiodo e Omero: l'uno asserisce che per i giusti [363b] gli dèi fanno sì che "le querce portino sulla cima le ghiande e le api nel cavo del tronco, e le pecore lanose siano cariche di fitto vello",[4] e molti altri beni legati a questi. Cose più o meno simili canta anche l'altro, ad esempio: "come di un sovrano perfetto, che teme gli dèi e tiene alta giustizia; a lui la nera terra produce [363c] grano e orzo, e gli alberi son colmi di frutti, figliano le greggi senza sosta, fornisce pesci il mare".[5] Museo e suo figlio[6]

attribuiscono ai giusti doni divini ancora più copiosi di questi: nei loro versi li conducono nell'Ade e li mettono a sdraiare, poi apparecchiano il banchetto degli uomini pii e li fanno stare tutto il tempo cinti di corone ed ebbri, ritenendo che un'eterna [363d] ebbrezza sia la più bella mercede della virtù. Altri poi assegnano ricompense divine ancora più grandi, dicendo che l'uomo pio e rispettoso dei giuramenti lascia dopo di sé i figli dei figli e un'intera stirpe. Questi per l'appunto, e altri consimili, sono gli elogi che tributano alla giustizia; invece gli empi e gli ingiusti li seppelliscono nel fango dell 'Ade e li costringono a portar acqua con un setaccio,[7] ricoprendoli d'infamia [363e] quando sono ancora in vita, e riferiscono agli ingiusti proprio quei castighi che secondo Glaucone si attribuiscono ai giusti che passano per ingiusti, senza saperne aggiungere di nuovi. Questo dunque è l'elogio e il biasimo degli uni e degli altri.

Inoltre, Socrate, tieni conto di un altro genere di argomentazioni sulla giustizia e l'ingiustizia, che viene espresso sia in prosa [364a] sia dai poeti. Tutti conclamano a una voce che la temperanza e la giustizia sono cose belle, ma difficili e penose, mentre l'intemperanza e l'ingiustizia sono piacevoli e facili da acquisire, e turpi solo per la fama e la legge; sostengono che di solito le azioni ingiuste giovano più di quelle giuste e sono facilmente portati a considerare felici e ad onorare in pubblico e in privato i malvagi che sono ricchi o comunque potenti, e a guardare dall'alto in basso e con disprezzo i deboli e i poveri, [364b] pur ammettendo che sono migliori degli altri. Tra tutti questi discorsi i più sorprendenti sono quelli che riguardano gli dèi e la virtù: essi affermano che gli dèi hanno assegnato a molti uomini buoni una vita funesta e piena di sventure, e agli uomini d'indole contraria una sorte contraria. Girovaghi e indovini battono alle porte dei ricchi per convincerli che grazie a sacrifici e incantesimi hanno ottenuto dagli dèi la facoltà di riparare

con divertimenti e feste a qualche colpa commessa [364c] dal padrone di casa o dai suoi antenati; e se questi vorrà fare del male a un nemico, gli assicurano che con poca spesa potrà danneggiare ugualmente il giusto e l'ingiusto mediante certi incantesimi e nodi magici, poiché, a quanto dicono, essi persuadono gli dèi a mettersi al loro servizio. A tutti questi discorsi adducono le testimonianze di poeti, alcuni dei quali concedono alla malvagità una facile realizzazione: "anche in folla è agevole attingere al male: [364d] piana è la strada, e abita molto vicino; ma davanti a virtù posero gli dèi il sudore"[8] e una via lunga, aspra e scoscesa. Altri chiamano Omero a testimone della possibilità che gli uomini traggano a sé gli dèi, poiché anch'egli ha detto: "si piegano anche gli dèi, con sacrifici e con blande preghiere, [364e] con libagioni e grasso di vittime gli umani pregando li placano, se alcun trasgredisca o un fallo commetta".[9] Inoltre presentano una folla di libri di Museo e di Orfeo, discendenti, a loro dire, della Luna e delle Muse;[10] e sulla base di questi libri compiono i loro riti, convincendo non solo i singoli, ma anche le città, che esistono sia per chi è ancora in vita sia per chi è morto assoluzioni e purificazioni dalle colpe per mezzo di sacrifici e [365a] piacevoli divertimenti, ai quali danno il nome di iniziazioni capaci di liberarci dai mal i di laggiù, mentre pene terribili attendono chi non compie tali sacrifici. Tutti questi discorsi», continuò, «caro Socrate, e tanti altri che si fanno sulla virtù e la malvagità e sulla considerazione in cui gli uomini e gli dèi le tengono, quale effetto pensiamo che abbiano, a udirli, sull'anima di quei giovani dotati d'ingegno e capaci, quasi gettandosi a volo su tutto ciò che si dice, di dedurne come si deve [365b] essere e quale strada si deve percorrere per passare la vita nel modo migliore? È verosimile che un giovane ripeta a se stesso il verso di Pindaro: "scalerò l'alto muro con la giustizia o con torti inganni"[11] e costruitomi un riparo trascorrerò in questo modo

la vita? Infatti, stando a quanto si dice, se sono giusto senza averne l'apparenza non mi viene alcun vantaggio, bensì travagli e castighi manifesti, mentre all'ingiusto che si è acquistato fama di giustizia è attribuita un'esistenza divina. [365c] Quindi, dato che "l'apparire forza anche la verità"[12] ed è arbitro della felicità, come mi dimostrano i sapienti, debbo assolutamente volgermi ad esso e tracciare attorno a me un'immagine adombrata di virtù, a mo' di facciata esterna, trascinandomi dietro la volpe astuta e versatile del sapientissimo Archiloco.[13] "Ma non è facile" obietterà qualcuno "celare sempre la propria malvagità". Nessun'altra grande impresa è agevole, [365d] risponderemo. Ad ogni modo, se vogliamo essere felici, bisogna percorrere questa via, seguendo le orme dei nostri discorsi. Per non essere scoperti stringeremo congiure e società, e ci sono maestri di persuasione che forniscono un'abilità concionatrice e causidica, grazie alla quale ora persuaderemo, ora costringeremo con la forza, così da prevalere senza pagarne il fio.

"Ma non è possibile né sfuggire agli dèi né piegarli con la forza".

Ma se non esistono o non si danno pensiero delle vicende umane, perché dobbiamo preoccuparci [365e] di sfuggire loro? Se invece esistono e si prendono cura di noi, non li conosciamo altrimenti che per sentito dire o dalle leggende[14] e dai poeti autori di genealogie; e sono proprio costoro ad affermare che gli dèi si possono convincere a passare dalla nostra parte con sacrifici, "blande preghiere" e offerte votive. Ora, a questi poeti bisogna credere in entrambi i punti, o in nessuno dei due. Se bisogna prestar loro fede, si deve operare ingiustamente e offrire sacrifici in espiazione [366a] delle colpe commesse. Infatti, se saremo giusti, eviteremo unicamente i castighi degli dèi, ma perderemo i guadagni che derivano dall'ingiustizia; se invece saremo ingiusti godremo

di questi vantaggi e per quanto trasgressori e peccatori persuaderemo gli dèi con le nostre suppliche e ne verremo fuori impuniti.

"Ma nell'Ade pagheremo il fio delle colpe commesse sulla terra, noi stessi o i figli dei nostri figli". Ma caro, dirà il nostro amico facendo i suoi conti, le iniziazioni e gli dèi liberatori[15] sono molto potenti, come dicono le città più forti [366b] e i figli degli dèi, ovvero i poeti e gli interpreti di stirpe divina, i quali rivelano che le cose stanno così.

Per quale ragione dunque dovremmo ancora preferire la giustizia alla più grande ingiustizia, se acquistandocela con un falso decoro staremo a nostro agio con gli dèi e con gli uomini sia da vivi sia da morti, come vuole l'opinione della gente e degli individui eccellenti? In base a tutto ciò che si è detto, [366c] Socrate, con quale espediente si può fare in modo che chi possiede una forza spirituale, o economica, o fisica, o familiare, voglia onorare la giustizia anziché ridere quando ne sente l'elogio? D'altronde, se uno è in grado di provare la falsità di ciò che abbiamo detto e ha riconosciuto la giustizia come sommo bene, è una persona molto indulgente e non si adira con gli ingiusti, ma sa che, ad eccezione di chi ripugna l'ingiustizia perché è di natura divina o se ne astiene [366d] perché ha acquisito il sapere, nessun altro è giusto di sua volontà, ma biasima l'ingiustizia per viltà, vecchiaia o qualche altra debolezza, in quanto non può commetterla. Che sia così, è evidente, poiché il primo di loro che sale al potere è il primo a commettere ingiustizia, per quanto ne è capace. E la sola causa di tutto ciò, Socrate, è quella da cui tutto questo discorso suo e mio ha preso le mosse per dirti: "Mirabile uomo, di tutti voi [366e] che asserite di elogiare la giustizia, a cominciare dagli eroi delle origini, di cui sono rimasti i discorsi, fino ai contemporanei, nessuno ha mai biasimato l'ingiustizia o lodato la giustizia se non per la fama, gli onori e i doni che ne derivano; ma

riguardo al modo in cui ciascuno dei due principi, in virtù della propria forza, opera nell'anima di chi lo possiede di nascosto dagli dèi e dagli uomini, nessuno ha mai spiegato in maniera soddisfacente, né in poesia né in prosa, che uno è il peggiore dei mali che l'anima racchiude in sé, la giustizia invece è il bene più grande. [367a] Se infatti tutti voi diceste così sin dall'inizio e ci convinceste sin da giovani, non staremmo a sorvegliarci gli uni con gli altri per non commettere ingiustizia, ma ciascuno sarebbe il migliore custode di se stesso, per timore di convivere col male peggiore commettendo ingiustizia". Questo, Socrate, e forse ancora di più potrebbero dire Trasimaco e altri sulla giustizia e l'ingiustizia, confondendo però grossolanamente le loro caratteristiche, a mio parere. Ma io, non ho alcun bisogno [367b] di nascondertelo, profondo il massimo sforzo nella mia esposizione perché desidero ascoltare da te la tesi opposta. Non limitarti dunque a dimostrare nel tuo ragionamento che la giustizia è superiore all'ingiustizia, ma spiega quali effetti, prodotti da entrambe su chi le possiede, rendono l'una di per sé un male, l'altra un bene; e lascia perdere le opinioni, come ha raccomandato Glaucone. Se infatti in entrambi i casi non eliminerai le opinioni vere e aggiungerai quelle false, diremo che tu non elogi la giustizia, ma la sua apparenza, e non biasimi [367c] l'essere ingiusti, ma il sembrarlo; e in definitiva consigli di essere ingiusti di nascosto, in pieno accordo con Trasimaco sul fatto che la giustizia è un bene altrui, ovvero l'interesse del più forte, mentre l'ingiustizia è utile e vantaggiosa a se stessa e dannosa al più debole. Poiché dunque hai ammesso che la giustizia fa parte dei beni più grandi, quelli che meritano di essere acquistati per ciò che ne consegue, ma ancor più per se stessi, come la vista, [367d] l'udito, l'intelligenza, la salute e tutti gli altri beni che hanno un valore genuino per la loro natura e non per la loro apparenza, loda la giustizia per il

vantaggio che arreca di per sé a chi la possiede, mentre l'ingiustizia arreca danno, e lascia ad altri la lode delle ricompense e della fama. Certo io potrei accettare da altri un elogio della giustizia e un biasimo dell'ingiustizia fatto solo di lodi e di critiche alla reputazione e alle ricompense che l'una e l'altra procurano, ma non da te, a meno che non lo imponga tu stesso, dal momento che hai passato tutta la vita a esaminare [367e] nient'altro che questo problema. Non limitarti dunque a dimostrare nel tuo ragionamento che la giustizia è superiore all'ingiustizia, ma spiega quali effetti, che entrambe producono di per sé su chi le possiede, rendono l'una un bene, l'altra un male, a prescindere dal fatto che restino o meno celati agli dèi e agli uomini».

Io avevo sempre ammirato il carattere di Glaucone e di Adimanto, ma allora, all'udire quelle parole, provai una gioia [368a] particolare e dissi: «Figli di quel grand'uomo,[16] l'amante di Glaucone non ha fatto male a esordire, nell'elegia che vi ha dedicato per esservi distinti nella battaglia di Megara,[17] con queste parole: «figli di Aristone, divina progenie d'uomo illustre». Questo, amici, mi sembra ben detto: c'è infatti qualcosa di veramente divino in voi, se non credete che l'ingiustizia sia migliore della giustizia, pur essendo capaci di parlare così in suo favore. E mi sembra che veramente [368b] non ne siate convinti; lo arguisco più che altro dal vostro comportamento, poiché in base alle parole in sé non vi crederei. Ma quanto più ho fiducia in voi, tanto più sono incerto sul da farsi. Non so come aiutarvi, e mi sembra di non averne le capacità; me lo conferma il fatto che non avete accettato gli argomenti con cui, rispondendo a Trasimaco, mi illudevo di dimostrare che la giustizia è migliore dell'ingiustizia. Ma d'altra parte non posso non aiutarvi, perché temo sia un'empietà rinunciare ad assistere la giustizia [368c] messa sotto accusa e non prestarle aiuto, finché ho fiato e posso parlare. Perciò la soluzione migliore è

soccorrerla come posso».

Allora Glaucone e gli altri mi pregarono di aiutarli in ogni modo e di non lasciar cadere il discorso, ma di indagare la natura della giustizia e dell'ingiustizia e l'utile che l'una e l'altra veramente arreca. Allora io espressi la mia opinione: «A mio parere la ricerca che stiamo per intraprendere non è di poco conto, ma si addice a chi abbia [368d] una vista acuta. Perciò, dal momento che noi non siamo all'altezza, mi sembra che questa ricerca si debba condurre come se si ordinasse a persone dalla vista non molto acuta di leggere da lontano lettere scritte in piccolo, e poi a qualcuno venisse in mente che le stesse lettere si trovano da qualche altra parte, scritte più grosse e su una tavola più grande; sarebbe allora una vera fortuna, penso, leggere prima queste ultime e poi esaminare quelle più piccole, per vedere se sono le stesse».

«Benissimo!», disse Adimanto. «Ma quale affinità, Socrate, [368e] vedi tra questo procedimento e la ricerca del giusto?»

«Te lo dirò», risposi. «Noi diciamo che esiste la giustizia di un singolo individuo, ma anche la giustizia di un'intera città?» «Certamente».

«E la città non è più grande di un singolo individuo?»

«Sì, è più grande», rispose.

«Forse allora sulla tavola più grande ci sarà una giustizia più forte e più facile da comprendere. Perciò, se volete, ricerchiamo prima di tutto [369a] la sua natura nelle città; poi esaminiamola anche nel singolo individuo, cercando di cogliere nell'aspetto più piccolo la conformità con quello più grande».

«Mi sembra che tu dica bene», fece lui.

«Quindi», continuai, «se assistessimo teoricamente alla nascita di una città, vedremmo anche nascere la giustizia e l'ingiustizia?»

«Forse sì», rispose.

«E se ciò si verifica, non c'è la speranza di scorgere più facilmente ciò che cerchiamo?»

[369b] «Senz'altro».

«Vi sembra allora che si debba tentare di condurre a fondo l'impresa? Rifletteteci, perché credo non sia un'opera da poco».

«Abbiamo riflettuto», rispose Adimanto. «Fa' come hai detto».

«A mio parere», incominciai, «una città nasce perché ciascuno di noi non è autosufficiente, ma ha bisogno di molte cose; o a quale altro principio credi che sia dovuta la fondazione di una città?»

«A nessun altro», rispose.

[369c] «Così gli uomini si associano tra loro per le varie necessità di cui hanno bisogno; e quando hanno raccolto in un'unica sede molte persone per ricevere aiuto dalla comunanza reciproca, nasce quella coabitazione cui diamo il nome di città. Non è così?» «Certamente».

«Quando dunque l'uno dà qualcosa all'altro, se gliela dà, o da lui la riceve, non pensa che sia per sé più vantaggioso?»

«Sicuro».

«Allora», proseguii, «costruiamo teoricamente una città, sin dalle fondamenta. La creerà, a quanto pare, il nostro bisogno».

«Come no?»

[369d] «Ma il bisogno primario e più grande è procurarsi il nutrimento per continuare a vivere».

«Assolutamente».

«Il secondo è quello di un'abitazione, il terzo quello di un vestito e di necessità simili».

«È così».

«E allora», dissi, «come farà fronte la città alla richiesta di

tanti mezzi? Un individuo dovrà fare il contadino, un altro l'architetto, un altro ancora il tessitore? Dovremo anche aggiungere un calzolaio o qualcun altro che cura le esigenze del corpo?»

«Certamente».

«Allora il nucleo essenziale della città sarebbe composto da quattro o cinque uomini».

[369e] «Così pare».

«Quindi ciascuno di loro deve mettere la propria attività a disposizione di tutti, ad esempio il contadino, che è uno solo, deve sostentare quattro persone e spendere un tempo e una fatica quadrupla per procurare il cibo e metterlo in comune con gli altri?

Oppure, senza darsi pensiero di loro, deve produrre per sé solo la quarta parte di questo cibo [370a] in un quarto di tempo, impegnando gli altri tre quarti nel provvedersi rispettivamente della casa, del vestito e delle scarpe, e non prendersi la briga di farne parte agli altri, ma occuparsi da sé dei propri affari?»

Adimanto rispose: «Ma forse, Socrate, il primo sistema è più facile del secondo».

«Nulla di strano, per Zeus!», replicai. «Le tue parole mi fanno riflettere che innanzitutto ciascuno di noi non nasce identico [370b] agli altri, ma con una precisa disposizione per una particolare attività. Non ti pare?»

«Sì».

«Allora è meglio quando un solo individuo pratica molti mestieri o quando ne pratica uno solo?»

«Quando ne pratica uno solo», rispose.

«Ma è anche chiaro, credo, che se uno lascia passare il momento opportuno per fare una cosa, questa va in malora».

«È chiaro, certo».

«Perché l'oggetto del lavoro, credo, non è disposto ad aspettare il comodo del lavoratore, ma è necessario che il lavoratore segua [370c] il proprio lavoro non come un'occupazione accessoria».

«Sì, è necessario».

«In base a questo, ogni cosa riesce meglio, più spesso e più facilmente quando si pratica una sola attività secondo le proprie inclinazioni e a tempo debito, liberi da altre occupazioni».

«Senz'altro».

«Allora, Adimanto, per le esigenze di cui parlavamo occorrono più di quattro cittadini. Il contadino, a quanto pare, non costruirà da sé l'aratro, se dev'essere un buon aratro, [370d] né la zappa, né gli altri attrezzi agricoli. Lo stesso vale per l'architetto: anch'egli ha bisogno di molti utensili. E così anche il tessitore e il calzolaio.

O no?»

«È vero».

«Ecco che falegnami, fabbri e molti artigiani come loro si associano alla nostra piccola città e la ingrossano».

«Certo».

«Ma non sarebbe ancora molto grande se aggiungessimo a loro bovari, pecorai e altri pastori, per fornire ai contadini [370e] buoi per arare, ai costruttori di case e ai contadini animali da soma per il trasporto di materiale, ai tessitori e ai calzolai pelli e lana».

«Ma una città che avesse tutto questo non sarebbe nemmeno piccola», disse.

«D'altra parte, però», continuai, «fondare questa città in un luogo tale da non richiedere l'importazione di merci, è pressoché impossibile».

«Sì, è impossibile».

«Quindi avrà ancora bisogno di altre persone, che importeranno da un'altra città ciò che le occorre».

«Ne avrà bisogno».

«E se chi ha questo incarico partirà a mani vuote, senza portare con sé [371a] nulla di quanto occorre a chi fornisce le merci d'importazione di cui necessitano i nostri cittadini, tornerà a mani vuote. O no?»

«Mi sembra di sì».

«Pertanto la produzione interna deve non solo bastare al fabbisogno dei cittadini, ma anche soddisfare in qualità e quantità le esigenze di coloro da cui importano».

«Deve, certo».

«Allora la nostra città ha bisogno di un maggior numero di contadini e degli altri artigiani».

«Sì, di un maggior numero».

«Occorrono inoltre quegli altri addetti all'importazione ed esportazione di ciascun prodotto, cioè i mercanti. O no?»

«Sì».

«Dunque avremo bisogno anche di mercanti».

«Certamente».

«E se il commercio si effettua per mare, avrà anche bisogno di parecchie [371b] altre persone esperte nella navigazione».

«Certo, di parecchie persone».

«E come si scambieranno i prodotti del proprio lavoro all'interno della città stessa? Questo è lo scopo per cui ci siamo riuniti e abbiamo fondato una città».

«È chiaro», rispose: «vendendo e comprando».

«Di conseguenza avremo un mercato e una moneta comunemente accettata per la compravendita».

«Certamente».

[371c] «E se il contadino o un altro artigiano, quando porta al mercato qualche suo prodotto, non arriva nello stesso momento di chi ha bisogno di comprare da lui, non attenderà al proprio lavoro per starsene seduto al mercato?»

«Nient'affatto», rispose. «Ci sono degli addetti che si incaricano di ovviare a questo inconveniente; nelle città ben amministrate sono per lo più le persone fisicamente più deboli e inadatte a svolgere un'altra attività. Essi devono rimanere [371d] intorno alla piazza del mercato, acquistare per denaro le merci da chi ha bisogno di vendere e poi passarle, sempre per denaro, a chi ha bisogno di comprare».

«Allora», dissi, «questo bisogno fa nascere nella nostra città i bottegai. Non chiamiamo forse bottegai quelli che esercitano le operazioni di compravendita stando fissi al mercato, e mercanti quelli che vanno in giro per le città?»

«Sicuro».

[371e] «Ma ci sono ancora, mi sembra, altri inservienti, i quali non meritano molto di essere accolti in una comunità per le loro doti intellettive, ma possiedono una forza fisica atta a sopportare le fatiche: costoro sono detti, credo, salariati perché vendono l'uso della loro forza e chiamano questo valore salario. Non è così?» «Certo».

«A quanto pare, anche i salariati completano la città».

«Mi pare di sì».

«Quindi, Adimanto, la nostra città è ormai cresciuta a tal punto da essere perfetta?»

«Forse».

«E allora dove saranno la giustizia e l'ingiustizia? Assieme a quale degli elementi che abbiamo preso in esame sono nate?»

[372a] «Io non lo so, Socrate», rispose, «a meno che non si trovino in qualche bisogno reciproco di queste persone».

«Forse hai ragione», ripresi, «e non bisogna esitare a esaminare il problema. Innanzitutto quindi vediamo in che modo vivranno i cittadini così organizzati. Quale altro impegno avranno se non produrre cibo, vino, indumenti e calzature? Poi si costruiranno le case e d'estate lavoreranno seminudi e scalzi, d'inverno [372b] ben coperti e calzati. Si nutriranno ricavando farina dall'orzo e dal frumento, cuocendo e impastando, e serviranno ottime focacce e pani su una canna o su foglie pulite; e sdraiati su giacigli cosparsi di smilace[18] e mirto banchetteranno essi e i loro figli bevendo vino e cantando inni agli dèi col capo cinto di corone. Vivranno insieme piacevolmente e non metteranno al mondo più figli di quanto consentano [372c] le loro sostanze, per timore della povertà e della guerra».

A quel punto prese la parola Glaucone: «A quanto sembra, tu fai pranzare questi uomini senza companatico!».

«È vero», dissi. «Mi sono dimenticato che avranno anche il companatico, cioè sale, olive, formaggio, e cuoceranno bulbi e verdure, come si suole fare in campagna. Imbandiremo loro anche pasticci di fichi, ceci e fave, e arrostiranno al fuoco, [372d] sotto la cenere, bacche di mirto e ghiande, bevendo moderatamente; così passeranno la vita in pace e in buona salute, com'è naturale, moriranno vecchi e trasmetteranno un analogo modo di vivere ai loro discendenti».

Ed egli replicò: «Socrate, se fondassi una città di porci, li pasceresti con un cibo diverso da questo?»

«Ma allora come bisogna fare, Glaucone?», domandai.

«Come si fa di solito», rispose. «Chi non vuole stare scomodo deve sdraiarsi su un lettino, credo, e prendere il cibo [372e] da una tavola, mangiando condimenti e dolci come gli uomini d'oggi».

«Bene», dissi, «ora capisco. A quanto pare non stiamo ricercando l'origine di una semplice città, bensì di una città

che vive nel lusso.

E forse non è un male, poiché esaminandone anche una di questo genere forse potremo vedere come negli Stati nascono la giustizia e l'ingiustizia. Comunque la vera città mi pare quella che abbiamo descritto, una città sana; ma se volete, consideriamo anche una città affetta da infiammazione: nulla lo vieta. [373a] A quanto pare, alcuni non si accontenteranno di queste prescrizioni e di questo tenore di vita, ma aggiungeranno lettini, tavole e le altre suppellettili, e poi condimenti, profumi, incensi, etere, manicaretti e ogni sorta di simili raffinatezze. Inoltre non devono essere più tenute per necessarie le cose che abbiamo elencato prima, case, indumenti e calzature, ma bisogna scomodare la pittura e il ricamo e possedere oro, avorio e ogni altra materia preziosa. Non è così?»

[373b] «Sì», rispose.

«Perciò si deve nuovamente ingrandire la città, poiché quella sana non basta più, ma ora va riempita di una massa di gente che non abita più nelle città per procurarsi il necessario: ad esempio i cacciatori e gli imitatori di ogni specie, molti che si occupano del disegno e dei colori oppure della musica, i poeti e i loro attendenti, rapsodi, attori, coreuti, impresari, costruttori di oggetti per tutti gli usi, [373c] in particolare per la cosmesi femminile. E ci occorrerà anche un numero maggiore di servitori: non ti sembra che avremo bisogno di pedagoghi, balie, nutrici, acconciatrici, barbieri, e poi di cuochi e macellai? Inoltre avremo bisogno anche di porcari: nella città di prima non ne avevamo, perché non erano necessari, ma in questa occorrono anche loro. Ci vorranno anche molti altri animali da pascolo, se c'è chi ne mangia. Non è vero?»

«Come no?»

[373d] «E con questo tenore di vita non ci serviranno molto più di prima anche i medici?»

«Sì, molto di più».

«E il territorio, che bastava a nutrire gli abitanti di allora, diventerà piccolo, da sufficiente che era. Non è forse così?»

«È così», rispose.

«Dobbiamo pertanto ritagliarci una fetta del paese confinante, se vogliamo avere terra sufficiente da pascolare e arare, e quelli devono fare altrettanto col nostro territorio, se anche loro si abbandonano a un acquisto sconfinato di ricchezze, andando oltre i limiti del necessario?»

[373e] «È davvero inevitabile, Socrate», rispose.

«E poi faremo la guerra, Glaucone? O come andrà a finire?»

«Andrà a finire così», disse.

«Non stiamo ora a questionare», continuai, «se la guerra arreca un male o un bene; limitiamoci a dire che abbiamo trovato l'origine della guerra in quelle cose che quando si verificano procurano alle città i mali più gravi, pubblici e privati».

«Senza dubbio».

«Perciò, caro amico, bisogna ingrandire la città [374a] non di poco, ma di un intero esercito, che uscirà in campo aperto e combatterà contro gli aggressori in difesa di tutti i possedimenti e delle persone che poco fa abbiamo elencato».

«Ma come?», obiettò. «I cittadini stessi non ne saranno capaci?»

«No», risposi, «almeno se tu e tutti noi abbiamo stipulato un buon accordo, quando abbiamo dato forma alla città: abbiamo convenuto, se ti ricordi, che è impossibile per una sola persona praticare bene molte arti».

«Hai ragione», ammise.

[374b] «E allora?», incalzai. «L'esercizio della guerra non ti sembra un'arte?»

«E come!», rispose.

«Bisogna dunque avere maggiore cura dell'arte del calzolaio che dell'arte della guerra?»

«Assolutamente no».

«Però abbiamo impedito al calzolaio di mettersi a fare il contadino, il tessitore o l'architetto e gli abbiamo ordinato di fare il calzolaio, per ottenere buoni risultati dal suo lavoro; allo stesso modo abbiamo assegnato a ciascun individuo una sola attività, quella per cui aveva una naturale disposizione e che doveva svolgere bene, praticandola per tutta la vita [374c] senza interessarsi degli altri lavori e senza lasciarsi sfuggire le occasioni propizie. Non è forse della massima importanza esercitare bene il mestiere della guerra? Oppure è così facile che un contadino o un calzolaio o chi pratica una qualsiasi altra arte sarà allo stesso tempo anche un guerriero, mentre nessuno può essere un bravo giocatore di dama o di dadi se fin da ragazzo non si è esercitato a tempo pieno, ma solo saltuariamente? [374d] E se impugna uno scudo o un'altra arma o strumento di guerra, diventerà il giorno stesso un buon combattente nella fanteria o in qualche altro genere di scontro bellico, mentre nessun altro strumento avrà mai il potere di rendere qualcuno artigiano o atleta solo per il fatto di essere preso in mano, e non risulterà utile a chi non ha acquisito piena conoscenza e sufficiente pratica di ciascun mestiere?»

«Sarebbero strumenti molto cari!», esclamò.

«Perciò», seguitai, «quanto più importante è il compito dei guardiani,[19] [374e] tanto maggiore sarà il tempo libero che richiede dalle altre occupazioni, nonché l'arte e l'applicazione che esige».

«Credo di sì», disse.

«E richiederà anche una natura idonea a questa occupazione?»

«Come no?»

«Sarà dunque nostro compito, a quanto pare, scegliere, se ne siamo capaci, gli individui che abbiano un'indole adatta alla difesa della città».

«Certo, sarà compito nostro».

«Per Zeus», esclamai, «non ci siamo scelti un compito da poco!

Tuttavia non dobbiamo comportaci da vili, almeno per quanto le nostre forze ce lo permettono».

[375a] «No di certo», disse.

«Credi dunque», domandai, «che nel fare la guardia la natura di un cucciolo di razza differisca da quella di un giovane di nobile famiglia?»

«Cosa intendi dire?»

«Faccio un esempio: tutti e due devono avere sensi acuti, velocità nell'inseguire la preda che hanno fiutato e anche forza per afferrarla e combattere».

«Sì», disse, «hanno bisogno di tutte queste qualità».

«E in più devono essere coraggiosi, per combattere bene».

«Come no?»

«Ma potrà essere coraggioso un cavallo, un cane o qualsiasi altro animale che non sia animoso? O non hai capito che [375b] l'ardore è qualcosa di indomabile e di irremovibile, la cui presenza rende ogni anima impavida e invincibile di fronte a ogni pericolo?»

«L'ho capito».

«Allora è chiaro quali caratteristiche fisiche deve avere il guardiano».

«Sì».

«Ed è anche chiaro che la sua caratteristica spirituale deve essere l'animosità».

«È chiaro anche questo».

«Ma uomini di questa indole, Glaucone, come potranno non essere violenti tra loro e con gli altri cittadini?»

«Per Zeus, non sarà facile evitarlo!», rispose.

[375c] «Eppure devono essere miti con i concittadini e duri con i nemici; altrimenti si annienteranno da soli, senza aspettare che lo facciano altri prima di loro».

«È vero», disse.

«Che cosa faremo allora?», domandai. «Dove troveremo un carattere mite e ardente allo stesso tempo? La natura mite è in certo qual modo contraria a quella animosa».

«Pare di sì».

«D'altra parte, se il nostro uomo è privo di uno di questi due elementi, non diventerà mai un buon guardiano; ma la loro combinazione sembra impossibile, e così [375d] ne consegue che è impossibile diventare un buon guardiano».

«Può darsi», disse.

Dopo un iniziale smarrimento, io ripensai alle parole di prima e dissi: «Il nostro imbarazzo, amico mio, è giustificato, poiché ci siamo allontanati dall'immagine che ci eravamo proposti».

«Cioè?»

«Non abbiamo tenuto conto del fatto che esistono nature dotate di queste qualità opposte, anche se non lo immaginavamo».

«E dove?»

«Lo si può vedere anche in altri animali, ma soprattutto [375e] in quello che abbiamo paragonato al guardiano. Tu sai che l'indole naturale dei cani di razza consiste nell'essere quanto mai mansueti con i familiari e le persone conosciute, e nel tenere un comportamento opposto con gli sconosciuti».

«Sì, lo so».

«Un caso come questo è dunque possibile», dissi, «e non andiamo contro natura cercando un guardiano che abbia tali requisiti». «Pare di no».

«Non ti sembra che al futuro guardiano sia indispensabile un'altra dote, il possesso di un'indole filosofica oltre che animosa?» [376a] «E perché?», disse. «Non capisco!».

«Anche questo potrai vederlo nei cani», seguitai, «ed è un fatto straordinario in un animale».

«Che cosa?»

«Che quando il cane vede uno sconosciuto, si irrita anche se non ha ricevuto da lui alcun male; viceversa, quando vede una persona conosciuta, la saluta con affetto anche se non ha mai ricevuto da lei alcun bene. Non te ne sei mai meravigliato?»

«Finora non ci avevo proprio fatto caso», rispose. «Ma è chiaro che fa così».

«Eppure questa sua dote naturale appare sottile [376b] e veramente filosofica».

«In che senso?»

«Nel senso», dissi, «che distingue una figura amica da una nemica solo per il fatto che conosce l'una e ignora l'altra. E come può non amare l'apprendimento chi distingue il proprio e l'altrui grazie alla conoscenza e all'ignoranza?»

«Non può non amarlo», rispose.

«Ma amare l'apprendimento», continuai, «non è la stessa cosa che essere filosofo?»

«Sì, è la stessa cosa».

«Possiamo allora stabilire senza timore che anche l'uomo, se vuole [376c] essere mite con i familiari e le persone conosciute, deve possedere un'indole filosofica e amante dell'apprendimento?» «Stabiliamolo», rispose.

«Pertanto chi vorrà essere un ottimo guardiano della città

sarà filosofo, animoso, veloce e forte».

«In tutto e per tutto», disse.

«Il nostro uomo avrà dunque tali qualità. In che modo però questi guardiani saranno allevati ed educati? E l'esame di questo problema può tornarci utile per individuare l'oggetto [376d] di tutta la nostra indagine, ossia come nascono in una città la giustizia e l'ingiustizia? Così eviteremo di omettere un argomento importante o di tirarlo troppo in lungo».

A questo punto il fratello di Glaucone disse: «Sì, io credo proprio che questa indagine sia utile al nostro scopo».

«Per Zeus», feci io, «allora, caro Adimanto, non è da lasciar cadere, neanche se viene ad essere piuttosto lunga!».

«No di certo».

«Su allora, tracciamo in un discorso teorico l'educazione di questi uomini, come se raccontassimo delle favole e avessimo tempo a disposizione».

[376e] «Non c'è altro da fare».

«Ma quale sarà l'educazione? Non è forse difficile trovarne una migliore di quella scoperta già da tanto tempo? Essa consiste in sostanza nella ginnastica per il corpo e nella musica per l'anima». «Sì, è così».

«Ma nella nostra educazione non cominceremo prima dalla musica che dalla ginnastica?»

«Come no?»

«Nella musica», chiesi, «includi le opere letterarie oppure no?» «Certo».

«Ed esse sono di due specie, l'una vera, l'altra falsa?»

«Sì».

[377a] «Allora l'educazione deve svolgersi in entrambi i campi, ma prima in quello falso?»

«Non capisco cosa vuoi dire», rispose.

«Non capisci», ripresi, «che ai bambini raccontiamo

innanzitutto delle favole? Ciò nel suo complesso è una menzogna, che però contiene anche un fondo di verità. E noi insegniamo ai bambini le favole prima che la ginnastica».

«È così».

«Ecco perché dicevo che bisogna praticare la musica prima che la ginnastica».

«Giusto», disse.

«E non sai che in ogni opera l'inizio è di fondamentale importanza, tanto più [377b] se si tratta di una creatura giovane e delicata? È soprattutto a quell'età che ciascun individuo viene plasmato e segnato con l'impronta che gli si vuole imprimere».

«Proprio così».

«E permetteremo così, a cuor leggero, che i bambini ascoltino favole di bassa lega plasmate da persone qualsiasi e ricevano nell'anima opinioni per lo più contrarie a quelle che, a nostro giudizio, dovranno avere quando saranno divenuti adulti?»

«No, non lo permetteremo in nessun modo».

«Perciò, a quanto pare, dobbiamo innanzitutto sorvegliare i creatori di favole, [377c] scegliendo quelle composte bene e scartando quelle composte male. Poi convinceremo le balie e le madri a raccontare ai bambini le favole che abbiamo approvato e a plasmare le loro anime con le favole molto più di quanto plasmino i loro corpi con le mani; ma bisogna rigettare la maggior parte delle favole che si narrano ai giorni nostri».

«Quali?», domandò.

«Nelle favole maggiori», risposi, «vedremo riflesse anche le minori. Infatti sia le une sia le altre devono avere la stessa impronta e produrre [377d] lo stesso effetto. Non credi?»

«Sì», disse. «Ma non capisco che cosa intendi per favole

maggiori».

«Quelle che ci hanno cantato Esiodo, Omero e gli altri poeti. Sono loro che hanno composto miti falsi e li hanno narrati, e li narrano tuttora, agli uomini».

«Quali sono», chiese, «e che cosa critichi in essi?»

«Ciò che bisogna criticare più d'ogni altra cosa», risposi, «tanto più se le menzogne narrate non sono neanche belle».

«E cioè?»

[377e] «Quando nel racconto si dà una cattiva rappresentazione della natura degli dèi e degli eroi, come un pittore che dipinge immagini per nulla simili a quelle che voleva riprodurre».

«È giusto muovere una tale critica», disse. «Ma in che senso, e in riferimento a quali miti la esprimiamo?»

«In primo luogo», risposi, «la menzogna più grave riguarda argomenti della massima importanza ed è stata proferita ignobilmente da chi ha attribuito a Urano le azioni che compì secondo Esiodo, e a Crono [378a] la vendetta che riportò su di lui. Quanto poi a ciò che Crono fece e subì da parte di suo figlio,[20] neanche se fosse vero riterrei opportuno raccontarlo con tanta facilità a persone giovani e senza giudizio, anzi sarebbe preferibile passarlo sotto silenzio; e se proprio ci fosse una necessità di parlarne, dovrebbe udirlo in gran segreto il minor numero possibile di persone, dopo aver sacrificato non un porco,[21] ma una vittima grande e difficile da procurarsi, così da ridurre al minimo i possibili ascoltatori».

«In effetti», disse, «questi racconti sono imbarazzanti».

[378b] «E non sono da narrare nella nostra città, Adimanto», continuai. «Né bisogna dire in presenza di un giovane che non farebbe nulla di strano se commettesse le peggiori ingiustizie, e neppure se punisse con ogni mezzo un padre ingiusto, ma seguirebbe l'esempio degli dèi più antichi

e più grandi».

«No, per Zeus», fece lui, «anche a me sembra che non sia opportuno narrare simili storie.»

«Come non lo è affatto», incalzai, «dire che gli dèi si fanno guerra, si tendono insidie [378c] e si combattono tra loro (il che tra l'altro non è vero), almeno se i futuri custodi della città devono ritenere che la peggiore vergogna sia l'odio reciproco dovuto a futili motivi. Bisogna poi evitare di proporre loro racconti e raffigurazioni di gigantomachie e di ogni altro genere di lotta ingaggiata dagli dèi e dagli eroi con i loro congiunti e familiari; ma se vogliamo persuaderli in qualche modo che nessun cittadino ha mai avuto in odio un concittadino e che questa è un'empietà, occorre piuttosto che gli anziani, uomini e donne, ne parlino subito [378d] ai bambini, e quando essi saranno cresciuti dovranno costringere anche i poeti a scrivere storie conformi a questi principi. Non bisogna invece accogliere nella città le fole di Era incatenata dal figlio[22] e di Efesto scagliato giù dal padre quando stava per venire in aiuto della madre percossa,[23] né le battaglie degli dèi inventate da Omero,[24] che abbiano o meno un significato allegorico. Il giovane infatti non sa distinguere ciò che è allegoria da ciò che non lo è, ma le opinioni che accoglie a questa età diventano di solito incancellabili e [378e] immutabili; per questo forse bisogna fare ogni sforzo affinché le prime cose ascoltate dai giovani siano miti composti nel miglior modo possibile per incitarli alla virtù». «Parole sensate», ammise. «Ma se qualcuno ci chiedesse quali sono questi argomenti e questi miti, che cosa diremmo?»

E io risposi: «Adimanto, per ora io e [379a] te non siamo poeti, ma fondatori di una città; e ai fondatori di una città spetta conoscere i modelli in base ai quali i poeti devono comporre i loro miti e impedire che li trasgrediscano, ma non devono inventare essi stessi dei miti».

«Giusto», disse. «Ma quali sarebbero i modelli da seguire quando si parla degli dèi?»

«Più o meno questi», risposi: «bisogna sempre rappresentare la divinità qual è veramente, tanto nell'epica quanto nella lirica e nella tragedia».

«Sì, bisogna fare questo».

[379b] «Ora, se la divinità è realmente buona, non va definita in questi termini?»

«Come no?»

«Ma nulla di ciò che è buono è dannoso. O no?»

«Mi pare di sì».

«Quindi ciò che non è dannoso non arreca danno?»

«In nessun modo».

«E ciò che non arreca danno compie qualcosa di male?» «Neanche questo».

«E ciò che non compie alcun male può essere causa di un male?» «E come potrebbe?»

«Ma ciò che è buono non è forse utile?»

«Sì».

«Ed è causa di benessere?»

«Sì».

«Dunque ciò che è buono non è la causa di tutto, ma è responsabile solo del bene, non del male».

[379c] «Precisamente», disse.

«Quindi la divinità», proseguii, «essendo buona, non sarà la causa di tutto, come dice la gente, ma sarà responsabile di poche vicende umane, non di molte, perché i beni che noi possediamo sono molto minori dei mali; e mentre la causa dei beni non va ricondotta ad altri che alla divinità, per i mali si deve ricercare una causa diversa».

«Le tue parole mi sembrano molto vere», disse.

«Allora», feci io, «non è scusabile lo stupido errore commesso da Omero o da un altro [379d] poeta a proposito degli dèi, quando affermano che "sulla soglia di Zeus due otri son posti pieni di sorti, l'uno di buone, l'altro di tristi", e a chi Zeus dà una mescolanza di entrambi "ora un male gli tocca, ora s'imbatte in un bene", a chi invece concede una sorte non mista, ma attinta solo dal secondo, "mala fame lo spinge sopra la terra divina"; [379e] né si deve accettare l'idea che Zeus sia per noi "dispensiere di beni e di mali".[25] E non approveremo se qualcuno sosterrà che la violazione dei giuramenti e della tregua fatta da Pandaro avvenne ad opera di Atena e di Zeus,[26] o attribuirà la discordia e il giudizio delle dee [380a] a Temis e a Zeus,[27] né si deve permettere ai giovani di sentire, come dice Eschilo, che "colpa fa nascere il dio nei mortali, quando voglia una casa distruggere a fondo".[28] Ma se uno canta le sventure di Niobe, a cui si riferiscono questi giambi, o dei Pelopidi[29] o di Troia o altre del genere, gli si deve impedire di ascrivere queste vicende all'opera di un dio, altrimenti bisogna trovare per esse una giustificazione come quella che stiamo cercando ora, e [380b] dire che la divinità ha compiuto azioni giuste e buone e che quei personaggi trassero giovamento dalla punizione ricevuta; ma non si deve permettere al poeta di asserire che chi pagò il fio fu infelice a causa della divinità. Se invece dicessero che i malvagi, in quanto infelici, meritarono una punizione, e scontando la propria colpa furono beneficati dalla divinità, dovremmo lasciare che dicano; viceversa dobbiamo opporci con tutte le forze all'affermazione che un dio, pur essendo buono, è causa di sventure: nessuno, [380c] giovane o vecchio, creatore di miti in versi o in prosa, deve proferire o ascoltare parole simili in una città che vuole essere ben governata, perché se venissero pronunciate sarebbero empie, inutili per noi e non coerenti con se stesse».

«Questa legge mi piace», disse, «e mi unisco a te nel

votarla». «Questa dunque», ripresi, «può essere una delle leggi e dei principi concernenti gli dèi cui dovranno attenersi i narratori e i poeti: la divinità non è causa di tutto, ma solo del bene».

«Ed è abbastanza», disse.

[380d] «E quale sarà la seconda legge? Credi forse che il dio sia un mago, capace di apparire a bella posta in svariate forme, e che a volte sia proprio lui a presentarsi e cambiare il proprio aspetto in molte sembianze, a volte invece ci inganni suscitando in noi questa impressione? Oppure credi che sia semplice e meno che mai esca dal proprio aspetto?»

«Così sul momento non saprei che dire», confessò.

«Allora senti questo. Se qualcosa esce dal proprio aspetto, [380e] non deve necessariamente mutarsi da sé o per opera altrui?» «Necessariamente».

«Ma ciò che si trova nella condizione migliore non è il meno soggetto a essere alterato e sconvolto per opera altrui? Per esempio, il corpo per effetto di cibi, bevande e fatiche, ogni pianta per effetto del calore solare, dei venti e di accidenti simili, quanto più sono sani e forti [381a] tanto meno subiscono alterazioni?»

«Come no?»

«E l'anima più coraggiosa e più saggia non sarà la meno soggetta a sconvolgimenti e alterazioni dall'esterno?»

«Sì».

«E analogamente anche tutti gli oggetti costruiti dall'uomo, attrezzi, case e vestiti, se ben costruiti e in buono stato, vengono minimamente alterati dal tempo e dagli altri accidenti».

«È così».

[381b] «Allora tutto ciò che si trova in buono stato o per natura o per arte o per entrambe le cose, subisce un minimo

mutamento per opera altrui».

«A quanto pare».

«Ma la divinità e ciò che la concerne godono in tutto e per tutto della condizione migliore».

«Come no?»

«Di conseguenza la divinità sarà l'essere meno soggetto ad assumere molte sembianze».

«Il meno soggetto, certamente».

«Ma può mutarsi e trasformarsi da sola?»

«È evidente», rispose, «se è vero che si trasforma».

«Dunque muta se stessa in ciò che è migliore e più bello, o in ciò che è peggiore e più brutto?»

[381c] «È inevitabile che si muti in peggio», rispose, «se è vero che si trasforma; non diremo certo che la divinità è in difetto di bellezza o di virtù!».

«Hai proprio ragione», dissi. «Stando così le cose, Adimanto, ti sembra che qualcuno, non importa se dio o uomo, possa rendersi peggiore di sua volontà?»

«È impossibile».

«Perciò», ripresi, «è anche impossibile che un dio voglia trasformarsi, ma a quanto pare, avendo il più alto grado di bellezza e di virtù, ogni dio semplicemente mantiene sempre la sua forma».

«Mi sembra che sia assolutamente inevitabile», disse.

[381d] «Quindi, carissimo», continuai, «nessun poeta venga a dirci che "dèi col sembiante d'ospiti stranieri nelle più varie forme girano le città";[30] e nessuno racconti menzogne su Proteo e Teti,[31] né rappresenti in tragedia o in altri generi poetici Era trasformata in sacerdotessa che mendica «per l'alme figlie del fiume Inaco argivo»,[32] [381e] né ci stiano a propinare molte altre fandonie di questo genere. E le madri non si lascino persuadere da costoro e non

spaventino i loro figli raccontando favole inopportune di dèi che si aggirano di notte sotto le sembianze di stranieri d'ogni tipo, per evitare che bestemmino contro gli dèi e nello stesso tempo rendano i loro figli più vili».

«Se ne guardino!», esclamò.

«Non potrebbe però essere», chiesi, «che gli dèi sono incapaci di mutarsi da sé, ma ci fanno credere che appaiono in svariate forme, ingannandoci e prendendosi gioco di noi?»

«Forse», rispose.

[382a] «Ma come!», replicai. «La divinità sarebbe pronta a mentire a parole o coi fatti, presentandoci un'apparenza fallace di sé?»

«Non so», disse.

«Non sai», ripresi, «che tutti gli dèi e gli uomini odiano la vera menzogna, se è lecito usare questa espressione?»

«Cosa intendi dire?», domandò.

«Che nessuno vuole essere coscientemente ingannato nella parte più importante di sé e sulle questioni più importanti, ma teme più di ogni altra cosa di essere colto in fallo proprio lì».

«Non capisco neanche ora», disse.

[382b] «Perché credi», incalzai, «che io stia parlando di chissà cosa, mentre sto solo dicendo che nessuno accetterebbe mai di accogliere e conservare nell'anima l'inganno sulla natura delle cose, e di restare così nell'ignoranza possedendo e tenendo in sé la menzogna, anzi tutti la odiano soprattutto in questa circostanza».

«E come!», esclamò.

«Come dunque dicevo poco fa, l'ignoranza insita nell'anima di chi è ingannato si può benissimo chiamare vera menzogna, poiché quella che si manifesta nelle parole è una copia dello stato in cui versa l'anima e un'immagine che

nasce in un secondo tempo,

[382c] non la menzogna pura. Non è così?»

«Senz'altro», rispose.

«Perciò la vera menzogna è detestata non solo dagli uomini, ma anche dagli dèi».

«Mi sembra di sì».

«E quella che si manifesta nelle parole? Quando e a chi è tanto utile da non meritare odio? Non lo diventa forse, come un farmaco, a scopo dissuasorio, quando i nemici e quelli che consideriamo amici cercano di compiere un'azione malvagia per un attacco di follia o per stoltezza? E nelle favole mitiche di cui [382d] abbiamo appena parlato, dato che ignoriamo come si sono veramente svolti i fatti antichi, non rendiamo utile la menzogna modellandola il più possibile sulla verità?»

«Proprio così», rispose.

«Sotto quale aspetto allora la menzogna è utile alla divinità? Non potrebbe mentire rendendo verosimili i fatti antichi perché li ignora?»

«Ma sarebbe ridicolo!», esclamò.

«Quindi in un dio non ci può essere un poeta mentitore».

«Non mi pare».

«Potrebbe mentire allora per timore dei nemici?»

[382e] «Ci mancherebbe!».

«E a causa della stoltezza o della follia dei suoi familiari?»

«Ma nessun uomo stolto o pazzo è amico degli dèi», rispose.

«Non c'è quindi motivo per cui un dio potrebbe mentire».

«Non c'è».

«Pertanto il demonico e il divino sono in tutto e per tutto esenti da menzogna».

«Senz'altro», disse.

«Insomma, la divinità è semplice e veritiera nei fatti e nelle parole, non subisce mutamenti e non inganna gli altri né con apparizioni, né con discorsi, né con l'invio di segni durante la veglia o in sogno».

[383a] «A sentirlo dire da te», confessò, «anch'io sono dello stesso avviso».

«Allora», ribadii, «ammetti che il secondo principio da seguire, quando si parla e si scrive poesia sugli dèi, sia che essi non sono dei maghi intenti a trasformarsi e a sedurci con parole o fatti mendaci?»

«Lo ammetto».

«Perciò, pur tributando molti elogi a Omero, non lo loderemo per il sogno inviato da Zeus ad Agamennone;[33] né approveremo Eschilo, là dove Teti dice che Apollo, cantando alle sue nozze, [383b] "celebrava la sua bella figliolanza", "le lunghe vite da malanni immuni, e tutte disse le mie sorti agli dèi care, poscia intonò il peana, rallegrandomi. E io senza menzogna la diva bocca di Febo credevo fosse, ricolma d'arte mantica; ma lui che sì cantò, presente al mio banchetto, lui che questo disse, lui fu ch'uccise il mio figliolo".[34] [383c] Quando un poeta si esprimerà sugli dèi in questi termini, ci indigneremo con lui e non gli concederemo il coro,[35] né permetteremo ai maestri di farne uso per l'educazione dei giovani, se i nostri guardiani devono diventare pii e divini quanto più è possibile a un uomo».

«Io convengo assolutamente su questi principi», disse, «e darei loro forza di legge».

[1] Il testo tràdito, τῷ Γύγου τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ, è inaccettabile perché tutte le fonti sono concordi nell'attribuire l'anello a Gige, non 'a un suo antenato', e anche la storia di seguito narrata si conforma a questa versione. Burnet corregge semplicemente Γύγου in Γύγῃ; Fraccaroli aggiunge tou Κροίσου.

[2] Parafrasi di Eschilo, *Septem adversus Thebas* 592.

[3] Eschilo, *Septem adversus Thebas* 593-94. I due versi, come quello precedentemente parafrasato, sono riferiti ad Anfiarao.

[4] Ripresa, con qualche leggera variazione, di Esiodo, *Opera et dies* 232-33.

[5] Omero, *Odyssea* XIX 109-13. Parte di questa citazione è ironicamente ripresa a 365e.

[6] Museo era un mitico cantore al quale erano attribuiti poemi d'ispirazione orfica (infatti poco sotto viene associato a Orfeo); il figlio cui si allude è forse Eumolpo, mitico progenitore degli Eumolpidi, una famiglia i cui membri erano per tradizione sacerdoti dei misteri eleusini.

[7] Allusione al castigo delle Danaidi, le cinquanta figlie di Danao che uccisero i mariti, loro cugini, la prima notte di nozze, e per questo furono condannate a versare acqua in una botte bucata o, secondo la variante qui accolta, a portarla con un setaccio; l'unica a non subire tale pena fu Ipermnestra, che a differenza delle sorelle risparmiò il proprio marito.

[8] Esiodo, *Opera et dies* 287-89.

[9] Omero, *Ilias* IX 497 e 499-501.

[10] Orfeo è il mitico cantore tracio che con la potenza del suo canto ammansiva le fiere e muoveva alberi e rocce. Disceso negli Inferi, ottenne di poter riportare in vita la sposa Euridice, ma trasgredì il divieto di voltarsi a guardarla durante la risalita e la sposa gli fu tolta per sempre. La sua uccisione da parte delle Baccanti attesta il suo rapporto con i misteri dionisiaci, di cui era considerato il fondatore; sotto il suo nome fu inoltre raccolto un *corpus* di scritti cosmogonici ed esoterici. Orfeo era figlio della Musa Calliope e alcune fonti lo indicano come padre di Museo, la cui madre era Selene, cioè la Luna.

[11] Libera citazione da Pindaro, fr. 201 Bowra = 213 Maehler.

[12] Simonide, fr. 55 Diehl.

[13] Probabile riferimento ad Archiloco, fr. 168; 188; 196 Tarditi. Al poeta di Paro si deve forse l'archetipo della volpe come incarnazione dell'astuzia.

[14] Ci atteniamo alla lezione λόγων dei codici ADM, in luogo di νόμων accolto da Burnet.

[15] Così erano chiamate alcune divinità ctonie, come Dioniso e Demetra; nel successivo riferimento alle «città più forti» è infatti adombrata Atene, centro di irradiazione dei misteri eleusini.

[16] Allusione ironica a Trasimaco, di cui Glaucone e Adimanto sono detti figli perché continuano il suo discorso.

[17] Presso Megara furono combattute durante la guerra del Peloponneso due battaglie, la prima del 422, la seconda nel 409; probabilmente qui si fa riferimento a quest'ultima. L'amante di Glaucone forse è Crizia, il sanguinario capo dei Trenta Tiranni.

[18] Pianta simile all'edera.

[19] Nell'introdurre la classe più alta della città ideale, Platone non distingue ancora tra guerrieri e governanti; tale distinzione sarà affrontata nei libri VI e VII.

[20] Urano teneva i figli rinchiusi nel grembo della loro madre Gea, che spinse Crono, il più giovane di loro, a evirare il padre con un falcetto; cfr. Esiodo, *Theogonia* 154-82. A sua volta Crono, assunto il potere, divorava i figli appena nati perché secondo una profezia sarebbe stato spodestato da uno di essi; ma Zeus fu salvato dalla madre Rea e detronizzò il padre. Questo mito viene ripreso implicitamente a X 619c.

[21] Vittima sacrificale nei misteri eleusini.

[22] Efesto legò la madre Era per farsi giurare sullo Stige di essere nato da lei per partenogenesi.

[23] La vicenda è raccontata dal medesimo Efesto in Omero, *Ilias* I 590-94.

[24] fr. Omero, *Ilias* XX 1-74 e XXI 385-513. Zeus aizzò gli dèi gli uni contro gli altri, spingendoli a combattere chi a favore dei Greci, chi a favore dei Troiani.

[25] Omero, *Ilias* XXIV 527-32, con qualche variante e con l'omissione dei versi 529 e 531. L'ultimo verso non è omerico.

[26] Cfr. Omero, *Ilias* IV 70 sgg.

[27] Riferimento al giudizio di Paride, che fu l'origine della guerra di Troia.

[28] Eschilo, fr. 160 Radt.

[29] Famiglia che ebbe origine da Pelope, figlio di Tantalo, e da cui discendevano anche gli Atridi.

[30] Omero, *Odyssea* XVII 485-86.

[31] Proteo era una divinità marina capace di assumere di continuo le più svariate forme; cfr. Omero, *Odyssea* IV 385 sgg. La Nereide Teti cercò inutilmente, attraverso varie metamorfosi, a sfuggire alla violenza di Peleo, dalla quale nacque Achille.

[32] Eschilo, fr. 279, 17 Radt. Si allude alla persecuzione di Era nei confronti di Io, figlia del fiume Inaco, amata da Zeus.

[33] Cfr. Omero, *Ilias* II 1-34. Zeus mandò ad Agamennone un sogno ingannatore preannunciandogli la vittoria; indotto dal sogno, Agamennone sferrò un attacco contro i Troiani, ma i Greci furono sconfitti.

[34] Eschilo, fr. 350 Radt. Non si sa di quale tragedia faccia parte il frammento.

[35] Ad Atene, in occasione delle rappresentazioni teatrali, il poeta chiedeva all'arconte eponimo l'autorizzazione a mettere in scena un nuovo dramma e a ingaggiare il coro.

Libro III

[386a] «Più o meno questi», ripresi, «a quanto sembra, sono i discorsi sugli dèi che i cittadini devono e non devono ascoltare sin dall'infanzia, se si vuole che imparino a onorare gli dèi e i genitori e a non tenere in poco conto l'amicizia reciproca».

«E credo che la nostra opinione sia giusta», aggiunse.

«E se vogliamo che siano coraggiosi? Non bisogna fare loro, oltre a questi, discorsi che li inducano a temere la morte il meno possibile? [386b] O credi che si possa essere coraggiosi con questa paura dentro di sé?»

«Io no, per Zeus!», rispose.

«E allora, se uno crede che il mondo dell'Ade esista e faccia paura, pensi che sarà impavido di fronte alla morte e in battaglia sceglierà la morte piuttosto che la sconfitta e la schiavitù?»

«Nient'affatto».

«Dobbiamo perciò sorvegliare, a quanto sembra, anche coloro che si mettono a narrare questi miti, e pregarli di non diffamare con tanta disinvoltura il mondo dell'Ade, ma piuttosto di elogiarlo, perché i loro racconti di adesso non contengono [386c] nulla di vero e di utile per chi dovrà avere spirito combattivo».

«Dobbiamo fare così, certo», disse.

«Allora», proseguii, «a cominciare dai versi seguenti, cancelleremo tutte le espressioni di questo tipo: "Vorrei lavorare a salario e servire ad un altro pur senza risorse,

sprovvisto di grande ricchezza, piuttosto che regnare su tutti i morti consunti";[1] e [386d] poi: "a mortali e immortali le case paressero mucide, orrende, che aborrono pure gli dèi";[2] e anche: "ahimè, ché ancora sussiste nelle case dell'Ade un'anima e un'ombra, ma senno non ha";[3] e anche: "lui solo ha coscienza, l'altre son ombre che volano";[4] e ancora: "l'anima volò via dalle membra e scese nell'Ade, piangendo il suo fato, vigor giovanile lasciando";[5] [387a] e anche questi versi: "l'anima come fumo sotto la terra n'andò stridendo";[6] e poi: "come quando le nottole nel fondo d'un antro divino squittendo svolazzano, allorché una cada dal grappolo appeso alla roccia, ove si reggono in fila, andavano insieme stridendo".[7] [387b] Pregheremo Omero e gli altri poeti di non indignarsi se casseremo questi e tutti gli altri versi di questo tipo, non perché siano impoetici e alla gente non piaccia ascoltarli, ma perché, quanto più sono poetici, tanto meno devono udirli i fanciulli e gli uomini destinati a essere liberi e temere la schiavitù più della morte» .

«Senza dubbio».

«Occorre quindi respingere anche tutti i nomi tremendi e spaventevoli che si riferiscono all'argomento: il Cocito, lo Stige,[8] [387c] le ombre dei morti, i fantasmi e le altre cose di questo tipo che solo a nominarle fanno rabbrividire chiunque le ascolti.[9] Forse vanno bene sotto un altro aspetto; ma noi temiamo che per un tale senso d'orrore i guardiani diventino più impulsivi e più molli del dovuto».

«E abbiamo ragione di temerlo!», esclamò.

«Sono dunque da eliminare?»

«Sì».

«E bisogna parlare e scrivere poesia seguendo il principio opposto?»

«È ovvio».

«E allora aboliremo anche i lamenti funebri e i compianti

degli uomini illustri?»

[387d] «È una conseguenza necessaria», rispose, «se anche prima si è proceduto così».

«Considera attentamente», proseguii, «se faremo bene o no a eliminarli. Noi diciamo che l'uomo equilibrato non giudicherà un evento terribile la morte di un altro uomo equilibrato suo compagno».

«Sì, diciamo questo».

«Perciò non può compiangerlo come vittima di un evento terribile».

«Certamente no».

«Ma noi affermiamo anche che soprattutto un uomo simile basta a se stesso per vivere bene e a differenza degli altri [387e] sente il minimo bisogno del prossimo».

«È vero», disse.

«Quindi meno di chiunque altro avvertirà come terribile la perdita di un figlio o di un fratello o di ricchezze o di un altro bene analogo».

«Meno di chiunque altro, certo».

«E meno di chiunque altro si lamenta, anzi sopporta con la massima tranquillità una disgrazia simile, qualora gli capiti».

«Sicuro».

«Allora faremmo bene a eliminare i lamenti funebri degli uomini insigni e a lasciarli alle donne, ma solo a quelle dappoco, [388a] e a tutti gli uomini vili, affinché coloro che diciamo di educare alla difesa del paese aborrano di comportarsi come queste persone».

«Giusto», disse.

«E pregheremo di nuovo Omero e gli altri poeti di non rappresentare Achille, figlio di una dea, "talora disteso su un fianco, talora invece supino, talora bocconi", "e talora, levatosi dritto, errante sulla riva del mare infecondo",[10] [388b]

e neppure “che prende con ambo le mani la cenere scura e la versa sul capo”,[11] o mentre effonde tutti quegli altri pianti e lamenti che ha descritto il poeta; e nel contempo di non raffigurare Priamo, discendente degli dèi, mentre supplica e “nel fimo si voltola, chiamando per nome ogni guerriero”.[12] Ma pregheremo ancora di più Omero di non rappresentare gli dèi che si lamentano e dicono [388c] “oh me sventurato, me misera madre!”.[13] E se proprio vogliono rappresentarli, almeno non osino ritrarre il più grande degli dèi in maniera così difforme dal vero, da fargli dire: “ahi, che un prode a me caro attorno alla rocca inseguito veda con gli occhi, e il mio cuore ne piange”;[14] e “ahimè, ahimè! Sarpedone, a me il più caro tra gli uomini, [388d] per mano del Meneziade Patroclo è destino che cada!”.[15] Se infatti, caro Adimanto, i nostri giovani ascoltassero seriamente simili parole senza deriderle come indecorose, difficilmente uno potrebbe ritenersi indegno di queste azioni in quanto uomo e rimproverarsi se gli capita di dire o di fare qualcosa del genere, ma intonerebbe senza ritegno e senza forza d’animo molti lamenti e molti gemiti per dolori da poco».

[388e] «Quello che dici è verissimo», affermò.

«Ma ciò non deve accadere, come ci ha dimostrato proprio ora il nostro ragionamento; e dobbiamo attenerci ad esso, finché qualcuno non ci persuada con un’argomentazione migliore».

«Non deve accadere, certo».

«Ma non si deve essere nemmeno facili al riso. Quando infatti ci si abbandona a una forte risata, la cosa comporta di solito anche una forte mutazione interiore».

«Mi pare di sì», disse.

«Perciò non bisogna permettere che si rappresentino uomini di valore in preda al riso, [389a] tanto meno se si tratta di divinità».

«Tanto meno, certo», fece lui.

«Quindi non accetteremo neanche questi versi di Omero sugli dèi: "inestinguibile un riso sorse tra gli dèi beati, quando videro Efesto per la sala affannarsi".[16] Non sono da accettare, secondo il tuo ragionamento».

«Se tu vuoi qualificarlo come mio», disse: «no, [389b] non vanno ammessi di certo».

«Ma bisogna tenere in gran conto anche la verità. Se poco fa avevamo ragione, e davvero la menzogna è inutile agli dèi, ma utile agli uomini come farmaco, è chiaro che un simile espediente deve essere lasciato ai medici, mentre i profani non devono ricorrervi».

«È chiaro», disse.

«Spetta dunque ai governanti, se mai qualcuno ne ha il diritto, mentire per ingannare i nemici o i concittadini nell'interesse della città, mentre tutti gli altri non devono fare ricorso a un simile espediente; [389c] ma diremo che per un cittadino privato mentire ai governanti è colpa uguale o anche maggiore di quella di un ammalato o di un atleta che non denunci al medico o al maestro la verità sulla propria condizione fisica, o del marinaio che non riferisca al timoniere sullo stato effettivo della nave e dell'equipaggio, ossia qual è la condotta sua e dei compagni di navigazione».

«Verissimo», disse.

[389d] «Se dunque verrà sorpreso a mentire nella città qualcun altro "di quanti sono artigiani, indovino, curatore di mali o carpentiere",[17] costui sarà punito perché introduce una pratica sovversiva e rovinosa per la città come per una nave».

«Sì», disse, «almeno se i fatti si realizzano secondo le parole».

«E ai nostri giovani non sarà allora necessaria la temperanza?»

«Come no?»

«E solitamente la temperanza non consiste soprattutto nell'obbedire ai governanti [389e] e nel comandare a propria volta ai piaceri del bere, dell'amore e del mangiare?»

«Mi sembra di sì».

«Allora, penso, approveremo parole come quelle che Diomede pronuncia in Omero: "babbo, siedi in silenzio, e obbedisci al mio motto";[18] e il seguito: "andavano spirando forza gli Achei, in silenzio, temendo i lor capi",[19] e tutti gli altri versi di questo genere». «Sono ben detti».

«Ma sono forse ben dette queste parole: "pieno di vino, occhio di cane, cuore di cervo",[20] [390a] e quelle che seguono, così come tutte le altre insolenze che i sudditi hanno rivolto in prosa o in poesia ai loro capi?»

«Non sono ben dette».

«Non credo infatti che siano adatte alle orecchie dei giovani come invito alla temperanza; se poi offrono qualche altro piacere, non c'è da meravigliarsene. Come la pensi tu?»

«Così», rispose.

«E far dire all'uomo più saggio che per lui la cosa migliore si ha quando "siano accanto tavole piene [390b] di pane e carni, e dal cratere vino attingendo lo porti un coppiere e nelle coppe lo mesca",[21] ti pare sia adatto alle orecchie di un giovane per acquisire dominio di sé? O questo verso: "quanto mai triste perire di fame e seguire il destino"?[22] O Zeus che, mentre gli altri dèi e gli uomini dormono, per il desiderio dei piaceri amorosi si dimentica facilmente [390c] di tutti i piani che ha meditato quando lui solo vegliava, e guardando Era ne rimane colpito a tal punto che non vuole nemmeno andare in camera da letto, ma desidera unirsi a lei lì, per terra, e dichiara di essere in preda alla passione più della prima volta in cui si accoppiarono "di nascosto dai propri genitori";[23] o Ares e Afrodite legati da Efesto per motivi analoghi?»[24] «No,

per Zeus», rispose, «non mi sembra opportuno».

[390d] «Se però», ripresi, «uomini insigni parlano e agiscono con fermezza in ogni genere d'avversità, bisogna contemplarli e ascoltarli, come in questi versi: "percotendosi il petto rimproverò il suo cuore: cuore, sopporta! Più crudo affanno soffristi!"».[25] «Senz'altro», disse.

«E non bisogna poi permettere che i nostri uomini siano venali e attaccati al denaro».

[390e] «Assolutamente».

«Né si deve cantare in loro presenza che "doni persuadon gli dèi, doni i re venerandi";[26] e neppure bisogna lodare Fenice, il pedagogo di Achille, per le parole misurate con le quali lo consigliò di soccorrere gli Achei in cambio di doni, ma in assenza di doni di non deporre l'ira. E non vorremo credere o ammettere che Achille stesso fosse tanto avido di ricchezze da ricevere doni da Agamennone e riscattare un cadavere [391a] dietro compenso, e in caso contrario rifiutarsi».[27]

«No», disse, «non è certo giusto approvare un comportamento simile».

«Per rispetto a Omero», proseguii, «esito a dire che è un'empietà parlare così di Achille e prestare fede ad altri che lo fanno, asserendo che si rivolse ad Apollo con queste parole: "m'hai danneggiato, arciere da lungi, tra tutti gli dèi il più funesto: te la farei certo pagare, sol che forza n'avessi!".[28] [391b] Non bisogna poi credere che abbia disobbedito al fiume, che pure era un dio, e fosse pronto a combattere contro di lui;[29] e inoltre abbia detto della sua chioma, consacrata al fiume Spercheo, "vorrei offrirla a Patroclo eroe",[30] che era morto, e così abbia fatto. Quanto a Ettore trascinato intorno alla tomba di Patroclo e ai sacrifici dei prigionieri sulla pira,[31] non diremo che tutto ciò corrisponde al vero, e non permetteremo [391c] ai nostri uomini di

credere che Achille, figlio di una dea e di Peleo, uomo molto virtuoso e nipote di Zeus, e allievo del sapientissimo Chirone,[32] fosse talmente sconvolto da avere dentro di sé due mali tra loro opposti, una bassezza unità ad avidità e un arrogante disprezzo per gli dèi e gli uomini».

«Hai ragione», disse.

«Non crediamo dunque», continuai, «e non permettiamo che si raccontino storie come queste: che Teseo figlio di Poseidone e Piritoo figlio di Zeus [391d] si abbandonarono a rapimenti tanto delittuo si,[33] o che qualche altro figlio di un dio o eroe avrebbe osato compiere azioni criminali ed empie come quelle che ora vengono loro attribuite calunniosamente; ma costringiamo i poeti ad affermare che tali azioni non sono opera loro o che essi non sono figli di dèi, ma non l'una e l'altra cosa insieme, e a non tentare di persuadere i giovani che gli dèi generano il male e gli eroi non sono affatto migliori degli uomini. Come dicevamo prima, questi racconti [391e] non sono pii né veritieri, poiché abbiamo dimostrato che è impossibile che dagli dèi venga il male».

«Come no?»

«E in più sono dannosi per chi li ascolta: ognuno infatti sarà indulgente verso la propria malvagità, convinto che compiono e compirono tali azioni anche "i parenti dei numi, quelli prossimi a Zeus, che sulla roccia dell'Ida alzan nell'etere un'ara a Zeus patrio", nei quali "non è ancora svanito il sangue divino".[34] Perciò bisogna smetterla con questi miti, perché non producano nei giovani [392a] una forte inclinazione a commettere il male».

«Senza dubbio», disse.

«Bene», domandai, «quale genere di discorsi ci resta da determinare se è lecito o no? Abbiamo precisato come bisogna parlare degli dèi, dei demoni, degli eroi e del mondo

dell'Ade».

«Per l'appunto», disse.

«Non resterebbe quindi quello che concerne gli uomini?»

«È evidente».

«Questo però, amico, non possiamo stabilirlo, almeno per il momento».

«Perché?»

«Perché diremo, penso, che i poeti e i narratori [392b] parlano degli uomini nel modo più sbagliato, affermando che molti ingiusti sono felici e i giusti sono infelici, e che il commettere ingiustizia giova, se non viene scoperto, mentre la giustizia è un bene per gli altri e un danno per se stessi; e noi vieteremo loro di parlare così, anzi ordineremo di cantare e raccontare il contrario di questo. Non credi?»

«Ne sono sicuro!», rispose.

«Se dunque convieni che ho ragione, dovrò dire che tu sei d'accordo su ciò che da tempo andiamo cercando?»

«Giusta supposizione, la tua», disse.

[392c] «Converremo quindi che questi discorsi sugli uomini andranno fatti solo quando avremo scoperto cosa sia la giustizia e come possa per sua natura giovare a chi la pratica, a prescindere dal fatto che sembri o non sembri giusto?»

«È verissimo», rispose.

«Per quanto riguarda il contenuto basta così. Subito dopo va preso in considerazione, credo, l'aspetto dello stile, e allora avremo esaminato compiutamente ciò che si deve dire e come lo si deve dire».

Allora Adimanto obiettò: «Non capisco le tue parole».

[392d] «Eppure devi!», replicai. «Ma forse capirai meglio in questo modo. Tutti i racconti dei mitologi e dei poeti non sono un'esposizione di vicende passate, presenti o future?»

«E che altro?», disse.

«E non le svolgono forse con una narrazione in forma diretta, o con una imitativa, o con entrambe le forme?»

«Anche questo punto», rispose, «devo comprenderlo più chiaramente».

«A quanto pare», feci io, «sono un maestro ridicolo e oscuro; perciò, come chi non sa esprimersi, cercherò di spiegarti ciò che voglio dire non nell'insieme, ma [392e] pezzo per pezzo. Dimmi un po': conosci l'inizio *dell'Iliade,* in cui il poeta dice che Crise prega Agamennone di liberare sua figlia, ma quello si adira e allora il vecchio, non essendo riuscito [393a] nel suo intento, invoca la maledizione divina sugli Achei?»

«Sì, certo».

«Quindi sai che fino a questi versi: "e pregava tutti gli Achei, ma soprattutto i due Atridi, condottieri di genti",[35] è il poeta stesso che parla e non tenta neppure [393b] di sviare la nostra mente come se fosse un altro, e non lui, a parlare; ma da qui in avanti prosegue come se lui stesso fosse Crise e cerca in ogni modo di farci credere che non stia parlando Omero, bensì il vecchio sacerdote.

E pressappoco così è stata composta tutta la rimanente narrazione delle vicende di Ilio, di Itaca e di tutta *l'Odissea».*

«Precisamente», disse.

«E non c'è narrazione ogni volta che riporta i discorsi e gli avvenimenti tra un discorso e l'altro?»

«Come no?»

[393c] «Ma quando riferisce un discorso mettendosi nei panni di un altro, non diremo che adegua il più possibile il proprio modo di esprimersi a ogni singolo personaggio che introduce a parlare?» «Lo diremo: e allora?»

«E il conformarsi a un altro nella voce o nell'aspetto non è

forse imitare colui al quale ci si assimila?»

«Ebbene?»

«In tal caso, a quanto pare, Omero e gli altri poeti sviluppano il racconto tramite l'imitazione».

«Senza dubbio».

«Ma se il poeta non si nascondesse mai, tutta [393d] la sua poesia e la sua narrazione sarebbero prive di imitazione. E perché tu non mi ripeta che ancora non capisci, ti spiegherò come questo può accadere. Se Omero, dopo aver raccontato che Crise giunse con il riscatto per la figlia a supplicare gli Achei, e soprattutto i re, non si fosse messo a parlare come se fosse divenuto Crise, ma come se fosse ancora Omero, sai che non ci sarebbe stata imitazione, ma semplice narrazione. E si svolgerebbe più o meno così (lo dirò in prosa, dato che non sono un poeta): "Il sacerdote, [393e] al suo arrivo, pregò gli dèi di concedere loro di prendere Troia e di salvarsi, e li supplicò di liberare sua figlia accettando il riscatto, per rispetto del dio. A queste parole gli altri lo onorarono e acconsentirono, ma Agamennone s'infuriò e gli ingiunse di andarsene subito e di non ritornare più, altrimenti lo scettro e le bende del dio non sarebbero valse a proteggerlo. Aggiunse che prima di liberare sua figlia, ella sarebbe invecchiata con lui ad Argo; gli ordinò quindi di andarsene e di non irritarlo, [394a] se voleva tornare sano e salvo a casa. All'udire queste minacce il vecchio ebbe paura e partì in silenzio, ma quando fu lontano dall'accampamento rivolse molte preghiere ad Apollo, invocando il dio con i suoi appellativi, ricordandogli e chiedendogli se mai gli avesse fatto un dono gradito costruendogli templi o sacrificandogli vittime; in cambio di questo lo pregò di far pagare agli Achei con le sue frecce le lacrime da lui versate".[36] Così, amico mio», conclusi, «si fa una narrazione semplice [394b] senza imitazione».

«Ora capisco», disse.

«Cerca allora di capire», continuai, «che si ha una narrazione contraria a questa quando si eliminano le parole del poeta intercalate tra i discorsi diretti, conservando i dialoghi».

«Capisco anche», disse, «che questa è la struttura della tragedia». «Hai inteso perfettamente», risposi, «e penso di poterti ormai chiarire ciò che prima non ero in grado di spiegarti, cioè che nella poesia e nella narrazione di miti [394c] c'è un genere che si basa completamente sull'imitazione, ossia, come tu dici, la tragedia e la commedia, un altro genere in cui il poeta stesso riferisce i fatti (e questo lo puoi trovare soprattutto nei ditirambi),[37] e infine un terzo genere che ricorre a entrambe le forme e si trova nella poesia epica e in molti altri componimenti, se mi comprendi».

«Certo», disse, «ora capisco ciò che volevi dire prima».

«Ma ricordati anche che prima ancora abbiamo detto di aver già trattato l'aspetto del contenuto e di dover ancora esaminare l'aspetto dello stile».

«Certo, me ne ricordo».

[394d] «E io intendevo dire proprio questo, che dobbiamo decidere di comune accordo se permetteremo ai poeti di usare nelle loro narrazioni uno stile imitativo, o uno stile solo in parte imitativo, distinguendo i casi che lo richiedono da quelli che non lo richiedono, oppure uno stile niente affatto imitativo».

«Indovino», disse, «che tu vuoi considerare se accoglieremo o meno nella città la tragedia e la commedia».

«Forse», dissi, «ma forse anche qualcosa di più. Io non lo so ancora, ma bisogna andare là dove il discorso, come un soffio di vento, ci porta».

«Ben detto!», esclamò.

[394e] «Ora, Adimanto, rifletti se i nostri guardiani debbano essere esperti di imitazione oppure no. Dal principio

fissato in precedenza non deriva anche che ciascuno può esercitare bene un solo mestiere e non molti, anzi, se tentasse di praticare varie attività, in nessuna di essere riuscirebbe a ottenere buona fama?»

«E come può essere diversamente?»

«Allora il medesimo discorso vale anche per l'imitazione, vale a dire la stessa persona non è in grado di imitare più cose bene come una sola?»

«No di certo».

[395a] «Sarà quindi difficile che uno si dedichi ad attività importanti e nello stesso tempo imiti con perizia molte cose, dal momento che i medesimi poeti non sanno eseguire bene neppure le due imitazioni che paiono vicine tra loro, cioè la tragedia e la commedia. Non le hai chiamate poco fa imitazioni?»

«Certo, e tu dici il vero: i medesimi poeti non lo sanno fare».

«E neppure si può essere rapsodi e attori insieme».

«Vero».

«Ma gli attori delle commedie non sono gli stessi delle tragedie; [395b] eppure sono tutte imitazioni. O no?»

«Sì, sono imitazioni».

«Inoltre, Adimanto, mi pare che la natura umana sia suddivisa in pezzetti ancor più piccoli di questi, tanto da non essere in grado di imitare bene molte cose o di eseguire proprio ciò che viene riprodotto nelle imitazioni».

«È verissimo», disse.

«Se dunque riterremo ancora valida la nostra prima tesi, ovvero che i nostri guardiani devono trascurare [395c] tutte le altre attività per essere scrupolosissimi artefici della libertà cittadina e non devono occuparsi di nient'altro che non miri a questo scopo, essi non dovrebbero fare né imitare altro. Se

poi eseguono delle imitazioni, devono imitare sin da ragazzi i modelli che si addicono a loro, cioè gli uomini coraggiosi, temperanti, pii, nobili d'animo, e tutte le altre qualità di questo tipo, ma non devono compiere né essere capaci di imitare ciò che è indegno di un uomo libero o altre azioni riprovevoli, per evitare che ne traggano il bel guadagno di essere uguali a ciò che imitano. [395d] O non ti sei accorto che le imitazioni, se cominciando dalla giovane età perdurano anche in seguito, si mutano in abitudini e in disposizione naturale del corpo, della voce e della mente?»

«E come!», rispose.

«Pertanto», ripresi, «non permetteremo a coloro che affermiamo di avere in cura e che devono diventare persone oneste di imitare, essi che sono uomini, una donna, giovane o vecchia, mentre insulta il marito o inveisce contro gli dèi e si vanta della sua presunta [395e] felicità, o al contrario mentre è immersa nelle disgrazie, nei lutti e nei lamenti, e tanto meno quando è malata o innamorata o ha le doglie».[38] «Assolutamente», disse.

«E non devono imitare schiave e schiavi che compiono azioni servili».

«Neanche questo».

«E nemmeno, a quanto pare, uomini malvagi e vili che si comportano all'opposto di come abbiamo detto poc'anzi, che si ingiuriano, si sbeffeggiano e indulgono al turpiloquio sia da ubriachi sia da [396a] sobri, e tutte le altre azioni sconvenienti che persone simili compiono, con le parole e coi fatti, verso sé e verso gli altri.

Credo poi che non si debbano neanche abituare i guardiani a imitare i discorsi e le azioni dei pazzi: bisogna sì conoscere i pazzi e i malvagi, uomini e donne, ma nulla di loro va compiuto o imitato». «Verissimo», disse.

«E allora», domandai, «devono imitare i fabbri o altri

artigiani, [396b] i rematori delle triremi o quelli che danno loro il tempo, o qualche altra attività connessa a queste?»

«E come potranno farlo», disse, «se non sarà loro lecito neanche pensare a queste attività?»

«Imiteranno forse cavalli che nitriscono, tori che muggiscono, fiumi che mormorano, il mare che romba, i tuoni e così via?»

«Ma è stato loro vietato», rispose, «di essere pazzi e di rassemblarsi ai pazzi».

«Se comprendo il tuo pensiero», dissi, «esiste una forma di espressione e di narrazione di cui si servirà l'uomo realmente onesto, [396c] quando deve raccontare qualcosa, e un'altra forma, dissimile da questa, alla quale si atterrà sempre nella sua esposizione chi ha una natura e un'educazione contraria».

«E quali sono queste due forme?», domandò.

«Mi sembra», risposi, «che l'uomo equilibrato, quando nella sua narrazione arriverà a citare un detto o un fatto di un uomo onesto, vorrà riferirlo immedesimandosi in lui e non si vergognerà di questa imitazione, soprattutto se è rivolta [396d] all'uomo onesto che agisce in modo sicuro e assennato, un po' meno se è caduto vittima di malattie o dell'amore, dell'ubriachezza o di qualche altra disgrazia; quando però s'imbatterà in una persona indegna, non vorrà conformarsi seriamente a chi gli è inferiore, se non occasionalmente, quando compie qualcosa di buono, ma se ne vergognerà, perché non è esercitato a imitare persone simili e nello stesso tempo gli dà noia modellare e [396e] atteggiare se stesso agli esempi di uomini più vili, che in cuor suo disprezza, a meno che non sia per gioco».

«È naturale», disse.

«Farà quindi uso di un'esposizione come quella che abbiamo citato poco fa a proposito dei versi di Omero, e il

suo stile sarà partecipe di entrambe le forme, dell'imitazione e della narrazione pura e semplice,[39] ma con una piccola parte imitativa all'interno di una lunga narrazione? O quello che dico non vale nulla?»

«Tutt'altro: hai esposto perfettamente come dev'essere il modello del nostro retore».

[397a] «Chi invece non gli assomiglia», proseguii, «quanto più sarà scadente, tanto più si abbandonerà a ogni sorta di narrazione e non riterrà nulla indegno di lui, al punto che si sforzerà di imitare seriamente, e al cospetto di molti, qualsiasi cosa, anche ciò che dicevamo prima: tuoni e strepito di venti, di grandine, di ruote e di argani,[40] suoni di trombe, di flauti, di zampogne e di ogni altro strumento, e ancora versi di cani, di pecore e di uccelli. [397b] E il suo stile si baserà tutto sull'imitazione attraverso i suoni e i gesti, o avrà solo una minima parte narrativa?»

«Anche questo è inevitabile», rispose.

«Ecco», ribadii, «queste sono le due forme di espressione di cui parlavo».

«Sì, sono queste», ammise.

«La prima forma quindi comporta piccole variazioni, e se conferisce al proprio stile l'armonia e il ritmo che gli si addice, chi parla correttamente può mantenere quasi sempre la stessa e unica armonia, poiché le variazioni sono piccole, e parimenti [397c] anche un ritmo analogo?»

«È senz'altro così», disse.

«E l'altra forma? Non ha forse bisogno del contrario, ossia di tutte le armonie e di tutti i ritmi, se la si vuole esprimere in modo appropriato, dato che comporta ogni genere di mutazioni?»

«Proprio così!».

«Perciò tutti i poeti e coloro che hanno qualcosa da dire si trovano di fronte o l'uno o l'altro tipo di espressione, o uno

risultante dalla mescolanza di entrambi?»

«È inevitabile», rispose.

[397d] «E allora cosa faremo?», domandai. «Accoglieremo nella città tutti questi modelli, o solo uno dei due puri, o invece quello misto?»

«Se prevale il mio parere», rispose, «accoglieremo l'imitatore puro di ciò che è conveniente».

«Eppure, Adimanto, è piacevole anche il tipo misto, ma il tipo opposto a quello che hai scelto è di gran lunga il più gradito a fanciulli, precettori e alla massa».

«Sì, è il più gradito!».

«Ma forse», continuai, «potresti obiettare che non si accorda alla nostra costituzione [397e] perché tra noi non c'è un uomo doppio né molteplice, dato che ciascuno esercita una sola attività».

«Certo, non si accorda».

«Per questo motivo allora solo in questa città troveremo che il calzolaio è calzolaio e non pratica, oltre alla sua arte, anche quella del timoniere, il contadino è contadino e non esercita, oltre all'agricoltura, anche il mestiere di giudice, e il guerriero è guerriero e non si occupa di affari oltre che della guerra, e così via?»

«È vero», disse.

[398a] «Perciò, a quanto pare, se un uomo capace di assumere con abilità ogni aspetto e di imitare qualsiasi cosa giungesse nella nostra città coll'intento di declamare i suoi componimenti, lo riveriremmo come un essere sacro, mirabile e piacevole, ma gli diremmo che nella nostra città un individuo simile non esiste né è lecito che esista, e lo spediremmo in un'altra città dopo avergli versato mirra sul capo e averlo coronato di lana; quanto a noi, mirando al nostro utile, ci terremmo un poeta e un mitologo più serio, [398b] ancorché meno gradevole, che sapesse imitare il modo

di esprimersi dell'uomo onesto e parlasse attenendosi ai modelli che abbiamo fissato all'inizio, quando abbiamo intrapreso a educare i soldati».

«Faremmo senz'altro così», disse, «se dipendesse da noi».

«Ora, caro amico», ripresi, «è probabile che abbiamo trattato da cima a fondo l'aspetto della musica relativo alle narrazioni e ai miti: è stato stabilito ciò che si deve dire e come lo si deve dire». «Sembra anche a me», disse.

[398c] «E ora», domandai, «ci restano da trattare i generi del canto e delle melodie?»

«È chiaro».

«Ma se vogliamo accordare il nostro discorso con le premesse, non sarebbe ormai facile per chiunque trovare le parole adatte a spiegare come devono essere questi generi?»

E Glaucone sorridendo disse: «Io, Socrate, rischio di rimanere fuori da questo chiunque. Non sono in grado, almeno per ora, di comprendere di quali generi dobbiamo trattare; tuttavia posso congetturarlo».

«Se non altro, però», ribattei, «sei in grado di asserire [398d] questo primo punto, ovvero che la melodia è composta di tre elementi: la parola, l'armonia e il ritmo».

«Sì», rispose, «questo sì».

«Ma per quanto concerne la parola essa non differisce in nulla dalla semplice recitazione, poiché la si deve esprimere nelle stesse forme e nelle stesse modalità che abbiamo fissato prima?»

«È vero», disse.

«E l'armonia e il ritmo devono seguire la parola».

«Come no?»

«Per la verità abbiamo detto che nei discorsi non c'è alcun bisogno di lamenti e gemiti».

«No di certo».

[398e] «Quali sono dunque le armonie lamentose? Dimmelo tu, che sei esperto di musica».

«La mixolidia, la sintonolidia e altre simili».[41] «Queste allora», chiesi, «si devono escludere? Sono inutili anche per le donne che devono essere oneste, figurarsi per gli uomini!».

«Giusto».

«Ma per i guardiani l'ubriachezza, la mollezza e la pigrizia sono più che mai disdicevoli».

«Come no?»

«E quali sono le armonie molli e adatte ai simposi?»

«Certe armonie ioniche e lidie», rispose, «che si chiamano appunto rilassate».

[399a] «E tu, caro amico, potrai mai usarle con i guerrieri?»

«Nient'affatto», rispose; «ma forse ti rimangono soltanto la dorica e la frigia».

«Non conosco le armonie», dissi, «ma tu conserva quella che sappia imitare convenientemente la voce e gli accenti di un uomo che dimostra coraggio in un'azione di guerra o in una qualsiasi opera violenta, e che anche quando non ha avuto successo o va incontro alle ferite o alla morte [399b] o è caduto in altra disgrazia, in tutte queste circostanze lotta contro la sorte con disciplina e fermezza; e conserva pure un'altra armonia, capace di imitare un uomo impegnato in un'azione pacifica non per costrizione ma per sua volontà, che cerca di persuadere un dio con la preghiera o un uomo con l'ammaestramento e i consigli, o al contrario si mostra disponibile quando un altro lo prega o gli dà ammaestramenti o cerca di dissuaderlo, e in virtù di questo ha ottenuto un risultato conforme ai suoi propositi e non ne va superbo, ma in tutte queste circostanze si comporta [399c] con temperanza ed equilibrio, accettando ciò che gli accade. Conserva queste due armonie, una violenta e l'altra

volontaria, che sapranno imitare nel modo migliore le voci di persone sventurate, fortunate, temperanti, coraggiose».

«Ma tu mi chiedi di conservare solo quelle che ho citato prima».

«Allora», ripresi, «nei canti e nelle melodie non avremo bisogno di molti suoni e di armonie complicate».

«Mi pare di no», disse.

«Perciò non manterremo costruttori di trigoni, di pectidi[42] e di tutti gli strumenti [399d] policordi e panarmonici».

«Evidentemente no».

«E i costruttori di flauti e i flautisti, li accoglierai nella città? Non è forse questo lo strumento più ricco di suoni, e gli stessi strumenti panarmonici non sono un'imitazione del flauto?»

«È chiaro», rispose.

«Allora», feci io, «come strumenti utili nella città ti rimangono la lira e la cetra, mentre nei campi i pastori avranno una specie di zampogna».

«Così almeno ci porta a concludere il discorso», disse.

[399e] «D'altronde, caro amico», aggiunsi, «non facciamo nulla di strano se preferiamo Apollo e gli strumenti di Apollo a Marsia e agli strumenti di Marsia».[43] «Non mi pare proprio, per Zeus!».

«Corpo d'un cane!»,[44] esclamai. «Senza rendercene conto stiamo di nuovo purgando la città che poc'anzi abbiamo definito immersa nella mollezza!».

«E in ciò operiamo da persone sagge», disse.

«Su», continuai «purghiamola anche del resto. La trattazione dei ritmi si conformerà a quella delle armonie: non dovremo andare in cerca dei ritmi variegati e di metri d'ogni genere, ma considerare quali sono i ritmi di una vita ordinata e coraggiosa; e una volta che li avremo individuati,

[400a] costringere il piede e la melodia a seguire il modo di esprimersi dettato da questa vita, anziché adattare la parola al piede e alla melodia. Quali poi siano questi ritmi, è compito tuo indicarlo, come nel caso delle armonie».

«Ma per Zeus», obiettò, «non ne sono capace! Potrei dire, perché l'ho osservato, che i generi da cui si combinano i metri sono tre, come nei suoni ce ne sono quattro da cui derivano tutte le melodie;[45] ma non so dire che tipo di imitazioni siano, e di quale vita». [400b] «Ma su questo», dissi, «ci consulteremo anche con Damone:[46] quali metri si addicono alla meschinità e all'insolenza, o alla follia e ad altre manifestazioni di malvagità, e quali ritmi bisogna riservare ai sentimenti opposti. Credo di averlo sentito parlare vagamente dell'enoplio, un certo metro composto, del dattilo e >del verso eroico,[47] che lui non so come ordinava con un'uguale ripartizione di arsi e tesi; e poi, mi sembra, faceva menzione di un giambo e di un altro piede, il trocheo, ai quali adattava le lunghe e [400c] le brevi. E mi pare che per alcuni di questi metri criticasse o lodasse i movimenti del piede non meno dei ritmi stessi, o qualcosa di comune a entrambi, non lo so di preciso… ma queste cose, come ho detto, rifiliamole a Damone, poiché distinguerle non è affare di poco conto. Non credi?»

«Certo, per Zeus!».

«Ma sei in grado di distinguere almeno questo, che la presenza e la mancanza di decoro si accompagnano alla presenza e alla mancanza di ritmo?»

«Come no?»

[400d] «Ma la presenza e la mancanza di ritmo seguono, per somiglianza, l'una lo stile bello, l'altra quello opposto, e lo stesso vale per l'armonia e la disarmonia, se il ritmo e l'armonia, come si diceva prima, si regolano sulla parola e non viceversa».

«Certo», confermò, «sono loro che devono seguire la parola».

«E l'espressione e i vocaboli», domandai, «non seguono il carattere dell'anima?»

«Come no?»

«Mentre il resto dipende dallo stile?»

«Sì».

«Quindi la scelta felice dei vocaboli, l'armonia, il decoro e il buon ritmo [400e] conseguono dalla semplicità, non quella che è stoltezza ma noi addolciamo con questo eufemismo, ma quella disposizione d'animo contraddistinta da un carattere veramente buono e nobile».

«Senz'altro», disse.

«E non è forse questo che i giovani devono perseguire in ogni situazione, se vogliono adempiere il loro compito?»

«Sì, è questo».

[401a] «Ma queste qualità informano anche la pittura e le altre arti simili, la tessitura, il ricamo, l'architettura e la fabbricazione di ogni altra suppellettile, e inoltre la natura dei corpi e degli altri organismi; in tutto questo c'è decoro o bruttezza. La mancanza di decoro, di ritmo e di armonia è imparentata con la bassezza di linguaggio e di carattere, mentre le qualità opposte sono sorelle e imitazioni dell'opposto, cioè di un carattere saggio e onesto». «Senza dubbio», disse.

[401b] «Dobbiamo dunque sorvegliare soltanto i poeti e costringerli a rappresentare nelle loro opere la bontà di carattere, o altrimenti a non poetare presso di noi; oppure dobbiamo sorvegliare anche gli altri artefici e impedire loro di introdurre ciò che è moralmente malvagio, sfrenato, ignobile e indecoroso sia nelle rappresentazioni di esseri viventi sia negli edifici sia in ogni altro manufatto, o altrimenti non permettere di lavorare presso di noi a chi non

sia capace di osservare questo precetto, per evitare che i nostri guardiani, allevati tra immagini disoneste [401c] come tra le erbacce, cogliendone poco per volta ogni giorno una grande quantità e pascendosene, accumulino senza avvedersene un unico grande male nella loro anima? Non bisogna al contrario cercare quegli artefici che sappiano nobilmente seguire le tracce della natura di ciò che è bello e decoroso, affinché i giovani, come chi abita in un luogo salubre, traggano vantaggio da qualunque parte un'impressione di opere belle tocchi la loro vista o il loro udito, come un soffio di vento che porta buona salute [401d] da luoghi benefici, e sin dalla fanciullezza li conduca senza che se accorgano alla conformità, all'amicizia e all'accordo con la retta ragione?» «Questa», rispose, «sarebbe per loro l'educazione di gran lunga mi gliore».

«E l'educazione musicale, Glaucone», proseguii, «non è forse di estrema importanza per il fatto che il ritmo e l'armonia penetrano nel più profondo dell'anima e vi si apprendono con la massima tenacia, conferendole decoro, e infondono dignità [401e] in chi abbia ricevuto una corretta educazione, altrimenti producono l'effetto contrario? Chi è stato educato a dovere in questo campo si accorgerà con grande acutezza di ciò che è difettoso e mal costruito oppure è imperfetto per natura, e con giusta insofferenza loderà le cose belle e accogliendole con gioia nell'anima saprà nutrirsene [402a] per diventare un uomo onesto, mentre biasimerà e detesterà a buon diritto le cose brutte sin da giovane, ancora prima di poterne capire razionalmente il motivo; e una volta acquisita la ragione la saluterà con affetto, riconoscendo la sua grande affinità con l'educazione ricevuta».

«Mi sembra», disse, «che l'educazione musicale abbia questo fine».

«Allo stesso modo», ripresi, «abbiamo acquisito una piena

padronanza dell'alfabeto quando ci siamo resi conto che le lettere sono poche e ricompaiono in tutte le parole esistenti, e non le abbiamo trascurate in nessuna combinazione, piccola o grande [402b] che fosse, come se lì non occorresse individuarle, ma ci siamo sforzati di riconoscerle ovunque, perché solo così, e non prima, saremmo divenuti buoni conoscitori dell'alfabeto…»

«È vero».

«Perciò anche le figure delle lettere, se mai apparissero nell'acqua o in uno specchio, non le distingueremo se non conoscessimo già le lettere stesse, anzi ciò fa parte della stessa arte e dello stesso studio?»

«Senza dubbio».

«Allora, per gli dèi!, come dico di solito, non saremo esperti di musica, [402c] noi stessi e i guardiani che sosteniamo di dover educare, se prima non riconosceremo gli aspetti della temperanza, del coraggio, della generosità, della magnanimità e di tutte le virtù loro sorelle, come pure dei vizi a loro contrari che circolano ovunque, e non avvertiremo la loro presenza e quella delle loro copie,[48] senza trascurarne alcuna, negli esseri in cui si trovano, piccoli o grandi che siano, nella convinzione che facciano parte della stessa arte e dello stesso studio?»

«È davvero necessario», rispose.

[402d] «Perciò», dissi, «quando capita che l'anima di un uomo sia fornita di nobili qualità morali e i tratti del suo aspetto siano in accordo e in armonia con esse, in quanto partecipi della stessa impronta, sarà lo spettacolo più bello che si possa contemplare?»

«E come!»

«E quanto più una cosa è bella, tanto più è amabile?»

«Come no?»

«Allora il musico potrebbe innamorarsi solo di chi

presenta queste doti nella forma più alta, non di chi è privo di armonia».

«No», rispose, «almeno se il difetto fosse nell'anima; se invece fosse nel corpo, lo sopporterebbe, tanto da acconsentire [402e] ad amarlo».

«Capisco», feci io, «che ami o hai amato una persona così, e te lo concedo. Ma dimmi questo: la temperanza ha qualcosa in comune con un piacere eccessivo?»

«E come può averlo», rispose, «se questo porta fuori di senno non meno del dolore?»

«E con qualche altra virtù?»

[403a] «Assolutamente no!».

«E con l'insolenza e la sfrenatezza?»

«Più di tutto!».

«Sai dirmi un piacere maggiore e più acuto di quello amoroso?»

«No, e neanche uno più folle».

«Il giusto amore invece è la naturale inclinazione ad amare ciò che è ordinato e bello secondo la temperanza e l'armonia della musica?»

«Certamente», rispose.

«Quindi al giusto amore non bisogna accostare nulla che sia folle o affine alla sfrenatezza?»

«No, non bisogna».

[403b] «Questo piacere va pertanto escluso e non deve avere relazione alcuna con un amante e un amato che si amino davvero?»

«Ma certo, per Zeus!», rispose. «Dobbiamo escluderlo, Socrate!».

«A quanto pare, dunque, nella città da noi fondata stabilirai per legge che l'amante baci l'amato, stia con lui e lo tocchi come un figlio, per un nobile fine e con il suo

consenso, ma quanto al resto si comporti con la persona a lui cara in modo tale da non dare mai l'impressione che si spinga con lui [403c] troppo oltre questi limiti, altrimenti dovrà sostenere il biasimo di uomo ignorante di musica e inesperto del bello».

«Proprio così», disse.

«Ma non sembra anche a te», chiesi, «che il nostro discorso sulla musica sia giunto alla conclusione? Esso è terminato proprio là dove deve terminare: la musica trova il suo compimento nell'amore del bello».

«Sono d'accordo», rispose.

«Dopo la musica i giovani vanno educati nella ginnastica».

«Naturalmente».

«Anche in questa disciplina devono essere educati accuratamente sin da fanciulli, e per tutta la vita. [403d] Secondo me le cose stanno pressappoco così: ma considera anche tu la questione. Non mi pare che il corpo, per quanto vigoroso, renda buona l'anima con la sua virtù, ma che al contrario sia l'anima buona a mettere il corpo nella migliore condizione possibile grazie alla propria virtù.

Che cosa ne pensi?»

«Anche a me pare che sia così», rispose.

«Quindi agiremmo bene, se dopo aver rivolto sufficienti cure alla mente le affidassimo il compito di esaminare con precisione ciò che riguarda il corpo, [403e] indicandole soltanto delle norme generali per non fare lunghi discorsi?»

«Senza dubbio».

«Abbiamo detto che i guardiani devono astenersi dall'ubriachezza, perché a chiunque più che a un guardiano è concesso di ubriacarsi e di non sapere dove si trova».

«Già, perché sarebbe ridicolo che un guardiano avesse bisogno di un guardiano!», esclamò.

«E che dire del vitto? I nostri uomini sono come atleti che devono affrontare la gara più dura. O no?»

«Sì».

[404a] «E il regime di questi sportivi può essere adatto a loro?»

«Forse».

«Eppure», dissi, «induce sonnolenza ed è dannoso alla salute.

Non vedi che questi campioni passano la vita a dormire e, se escono solo un poco dalla dieta prescritta, si ammalano gravemente?»

«Lo vedo».

«Perciò», continuai, «occorre un allenamento più accurato per gli atleti della guerra, che per forza di cose devono vegliare come cani, avere vista e udito quanto mai acuti e non essere cagionevoli di salute, poiché nelle operazioni militari cambiano spesso acqua [404b] e cibo e passano dalle calure estive ai rigori invernali».

«Mi pare di sì».

«E la migliore ginnastica non sarà in certo qual modo sorella della musica semplice che abbiamo trattato poco fa?»

«Cosa vuoi dire?»

«Voglio dire una ginnastica semplice ed equilibrata, soprattutto quella che prepara alla guerra».

«In che senso?»

«Questo lo si può apprendere anche da Omero», risposi. «Tu sai che nei banchetti di guerra egli non fa mangiare ai suoi eroi pesce, benché si trovino vicini al mare, [404c] sull'Ellesponto, né carni bollite, ma solo carni arrostite, perché sono quelle più facili da preparare per i soldati; in poche parole, dovunque è più comodo usare il fuoco che portare in giro dei recipienti».

«Certo».

«Inoltre mi pare che Omero non abbia mai menzionato neanche i condimenti. E non lo sanno anche gli altri atleti che chi vuole godere d'una buona salute fisica deve astenersi da tutto ciò?»

«Lo sanno bene», rispose, «e giustamente ne astengono!».

[404d] «A quanto pare, caro amico, non apprezzi la tavola siracusana e la varietà di leccornie siciliane,[49] se queste prescrizioni ti sembrano giuste».

«Io no».

«Allora disapprovi anche che una ragazza di Corinto[50] sia amante di chi vuole godere di una buona salute fisica».

«Senza dubbio».

«Quindi anche le rinomate delizie dei dolci attici?»

«Per forza».

«Potremmo ben paragonare, credo, una tale alimentazione e un tale regime di vita alla composizione musicale e al canto che comprende [404e] ogni genere di armonia e di ritmo».

«Come no?»

«Dunque la varietà produce in quel caso la sfrenatezza, in questo la malattia, mentre la semplicità genera nella musica la temperanza dell'anima, nella ginnastica la sanità del corpo?»

«Verissimo», rispose.

[405a] «Ma se in una città si diffondono la sfrenatezza e le malattie, non si aprono forse molti tribunali e ambulatori, e non sono tenute in onore l'arte giudiziaria e quella medica, quando molti uomini liberi si dedicano a queste attività con passione?»

«E come!».

«Ma quale prova maggiore dell'educazione cattiva e disonorevole nella città potrai addurre del fatto che

necessitino di medici e giudici eccellenti non solo le persone dappoco e i lavoratori manuali, ma anche coloro che si danno l'aria di aver ricevuto un'educazione liberale? [405b] Non ti sembra una grave e vergognosa prova di incultura l'essere costretti a ricorrere a una giustizia presa a prestito da altri, in qualità di padroni e giudici, per la mancanza di una propria?»

«È la massima vergogna!», esclamò.

«Ma non ti sembra ancora più vergognoso», incalzai, «quando uno non solo trascorre la maggior parte della vita nei tribunali a sostenere e intentare processi, ma è persino indotto dal cattivo gusto a vantarsi [405c] della propria abilità nel commettere ingiustizie e della propria capacità di attuare ogni sorta di raggiro, di trovare con destrezza ogni scappatoia e di cavarsela in modo da restare impunito, e questo per sciocchezze di nessun valore, ignorando quanto sia più bello e più onesto regolare la propria vita in modo tale da non aver bisogno di un giudice sonnacchioso?» «Certo», rispose, «questo è ancora più vergognoso».

«E ricorrere alla medicina», continuai, «non solo per ferite o per certe malattie che si ripetono ogni anno, ma anche perché, a causa della pigrizia e del regime di vita [405d] che abbiamo descritto, ci si riempie di umori e vapori come le paludi, e costringere i dotti Asclepiadi[51] a dare alle malattie i nomi di flatulenze e catarri, non ti sembra vergognoso?»

«E come!», rispose. «Questi nomi di malattie sono davvero nuovi e strani».

«Ma non esistevano», dissi, «al tempo di Asclepio, credo! [405e] Lo arguisco dal fatto che a Troia, quando Euripilo fu ferito, i suoi figli non trovarono nulla da ridire alla donna che gli diede da bere vino di Pramno cosparso di molta farina [406a] e formaggio grattato, una medicina che mi sembra infiammatoria, né rimproverarono Patroclo per la sua cura».[52]

«In effetti», disse, «è una pozione strana per chi è in quelle condizioni!».

«No», replicai, «se consideri che la medicina d'oggi, educatrice delle malattie, a quanto dicono non era praticata dagli Asclepiadi prima che nascesse Erodico.[53] Questi era un allenatore che, ammalatosi, mescolò la ginnastica [406b] alla medicina e dapprima tormentò soprattutto se stesso, in seguito molti altri».

«In che modo?», chiese.

«Prolungando la propria morte», risposi. «Benché seguisse attentamente il decorso della sua malattia mortale non riuscì, credo, a guarirne, ma passò la vita a curarsi mettendo da parte ogni altro interesse e tormentandosi per ogni minima trasgressione al suo consueto regime, e grazie alla sua abilità giunse mezzo morto alla vecchiaia».

«Ha riportato davvero un bel premio per la sua arte!», esclamò.

[406c] «Quello che si addice», ripresi, «a chi ignora che Asclepio non rivelò ai suoi discendenti questo aspetto della medicina non per ignoranza o per inesperienza, ma perché sapeva che in ogni città governata con buone leggi a ciascuno è assegnato un compito da eseguire, e nessuno ha tempo libero per stare malato e curarsi tutta una vita. Ed è ridicolo che noi facciamo caso a questo comportamento negli artigiani, ma non lo avvertiamo in quelli che danno l'impressione di essere ricchi e felici».

«In che senso?», domandò.

[406d] «Un falegname», spiegai, «quando si ammala, chiede al medico di dargli una pozione per vomitare fuori la malattia, oppure di guarirlo con una purga o con una cauterizzazione o con un'incisione; se però gli viene prescritta una cura lunga, che prevede berretti di lana in testa e cose del genere, dice subito che non ha tempo per essere

malato e non gli serve vivere badando alla sua malattia e trascurando il lavoro che lo attende. Dopo di che manda tanti saluti [406e] a un medico simile e ritorna al regime di vita consueto, riacquista la salute e vive praticando il suo mestiere; se invece il suo corpo non è in grado di reggere, si libera dei suoi affanni con la morte».

«A un uomo del genere», disse, «sembra proprio confacente questo utilizzo della medicina».

[407a] «Ma non è forse perché aveva un lavoro da svolgere, e se non lo avesse fatto non gli sarebbe servito continuare a vivere?»

«È evidente», rispose.

«Mentre il ricco, diciamo, non ha per le mani un lavoro tale, che non gli consente di vivere se è costretto a starne lontano?»

«Così almeno si dice».

«Allora», proseguii, «non ascolti le parole di Focilide: quando si ha di che vivere, si deve esercitare la virtù».[54] «Bisogna farlo anche prima, penso», osservò.

«Non stiamo a contendere con lui su questo punto», ripresi, «ma chiariamo a noi stessi se il ricco deve praticare la virtù [407b] e non può vivere qualora non la pratichi, o se la cura delle malattie impedisce di attendere all'arte del falegname e alle altre arti, ma non di seguire l'ammonimento di Focilide».

«Sì, per Zeus!», esclamò. «E di solito l'ostacolo maggiore è questa cura superflua del corpo che va ben oltre la ginnastica: infatti è incompatibile con l'amministrazione della casa, la vita militare e le cariche sedentarie all'interno della città».

«Ma la cosa più grave è che essa ostacola qualsiasi studio, [407c] riflessione e meditazione interiore, poiché è sempre in allarme per mal di testa e vertigini e giudica la filosofia

responsabile del loro manifestarsi; pertanto è d'impaccio ovunque si pratichi e si tenga in pregio la virtù, dal momento che induce a credere di stare sempre male e a non smettere mai di lamentarsi della propria condizione fisica».

«È naturale», disse.

«Dobbiamo quindi affermare che anche Asclepio, ben consapevole di ciò, insegnò la medicina a coloro che per natura e regime di vita godevano di buona costituzione fisica [407d] ed erano malati in una sola parte del corpo, e pur scacciando le malattie con farmaci e incisioni prescrisse loro la consueta regola di vita per non arrecare danno alla società; ma per quanto riguarda i corpi affetti da mal attie profonde e diffuse, non tentò di curarli con regimi di graduale evacuazione e infusione, rendendo l'esistenza di un uomo lunga e penosa e facendogli generare figli, com'è ovvio, tali e quali a lui, ma ritenne di non dover curare chi non riuscisse a vivere per il tempo stabilito, [407e] in quanto inutile a se stesso e alla città?»

«Tu», disse, «fai di Asclepio un uomo politico!».

«È chiaro», risposi. «Ed essendo tale, [408a] non vedi che anche i suoi figli a Troia si rivelarono valorosi in guerra e fecero della medicina l'uso che dico io? Non ricordi che anche a Menelao, dalla ferita inferta da Paride, "succhiarono il sangue e leni farmaci sparsero sopra",[55] ma non prescrissero a lui più che a Euripilo cosa dovesse mangiare o bere in seguito, poiché quei farmaci potevano guarire uomini che prima di essere feriti erano sani [408b] e avevano un regime di vita ordinato, anche se qualche volta toccava loro bere il ciceone;[56] viceversa ritenevano che la vita di persone malaticce e sregolate non fosse utile né a loro né agli altri, e che per costoro l'arte medica non dovesse esistere e non li si dovesse curare neanche se fossero stati più ricchi di Mida».[57] «Li fai davvero accorti, i figli di Asclepio!», esclamò.

«Ed è il caso di pensarlo», risposi, «sebbene i poeti tragici

e Pindaro, in disaccordo con noi, asseriscano che Asclepio era figlio di Apollo, ma per denaro fu spinto a guarire un uomo ricco [408c] già moribondo e di conseguenza fu colpito dalla folgore.[58] Noi però, in base a quanto detto prima, non crederemo a queste due loro affermazioni, ma sosterremo che se era figlio di un dio non era turpemente avido di guadagno, se invece era turpemente avido di guadagno non era figlio di un dio».

«Più che giusto», ammise. «Ma che cosa dici a questo proposito,

Socrate? Non occorre forse avere buoni medici nella città? E tali saranno appunto coloro che hanno trattato [408d] moltissimi pazienti sani e moltissimi malati, così come i giudici migliori saranno quelli che hanno avuto a che fare con individui d'ogni sorta».

«Certo», risposi, «parlo dei buoni medici. Ma tu sai quali sono, secondo me?»

«Dimmelo tu», rispose.

«Ci proverò», dissi. «Ma tu hai messo assieme nella stessa domanda problemi tra loro differenti».

«In che senso?», chiese.

«I medici», spiegai, «diventerebbero molto bravi se a partire dall'infanzia, oltre che imparare l'arte, avessero pratica del maggior numero possibile di corpi guasti, e patissero essi stessi [408e] malattie d'ogni tipo e non fossero per natura del tutto sani. Infatti non curano, penso, il corpo con il corpo, altrimenti non potrebbero mai essere malati o diventarlo; ma lo curano con l'anima, alla quale non è dato di curar bene se diventa malata o è già malata».

«Giusto», disse.

[409a] «Invece un giudice, caro amico, governa l'anima con l'anima. E non è ammissibile che la sua anima sia stata educata sin dalla giovinezza tra anime malvagie e le abbia

frequentate, né che sia passata attraverso ogni sorta di ingiustizia, così da arguire con acutezza le colpe altrui dalle proprie, come accade per le malattie del corpo; ma durante la sua giovinezza dev'essere rimasta inesperta e immune dalle cattive abitudini, se deve distinguere il giusto in base alla propria onestà. Per questo i giovani onesti appaiono sempliciotti e facilmente ingannabili [409b] dagli ingiusti, perché non hanno dentro di sé esempi di passioni analoghe a quelle che agitano i malvagi».

«In effetti», disse, «a loro capita proprio questo».

«Ecco perché», continuai, «il buon giudice non dev'essere un giovane, ma un vecchio che ha imparato tardi che cos'è l'ingiustizia, senza averla sentita presente nell'anima come un qualcosa di proprio, e che solo dopo un lungo periodo di tempo arriva a comprendere la sua natura di male per averla studiata negli altri come un vizio a lui estraneo, grazie alla scienza acquisita e [409c] non per esperienza personale».

«Un giudice simile», disse, «sembra davvero molto nobile».

«E anche buono, come tu chiedevi», ripresi: «chi infatti ha un'anima buona è buono. Al contrario, l'uomo scaltro e sospettoso del male, colui che ha commesso molte ingiustizie e crede di essere smaliziato e abile, quando ha a che fare con i suoi simili appare bravo a stare in guardia, perché si basa sui modelli che ha dentro di sé; quando invece incontra persone oneste e più anziane si rivela [409d] uno sciocco, perché diffida a sproposito e ignora la sanità di costumi, di cui non possiede modelli. Ma dal momento che si imbatte più spesso in persone malvagie che in persone dabbene, dà a se stesso e agli altri l'impressione di essere più sapiente che ignorante».

«Proprio così», disse.

«Perciò», continuai, «non è questo il giudice buono e saggio che dobbiamo cercare, ma quello di prima: la

malvagità non potrà mai conoscere la virtù e se stessa, la virtù invece, se la natura viene educata, col tempo acquisterà conoscenza di se stessa [409e] e della malvagità. Costui dunque, non il malvagio, diventa a mio parere accorto».

«Sembra anche a me», disse.

«Pertanto stabilirai per legge nella città una medicina e un'arte giudiziaria nelle forme che abbiamo descritto, in maniera che curino soltanto i cittadini [410a] validi nel corpo e nell'anima e, quanto agli altri, i medici lascino morire coloro che presentano difetti fisici, i giudici sopprimano coloro che sono guasti e incurabili nell'anima?»

«Sì», rispose, «questa è la soluzione migliore per gli stessi sofferenti e per la città».

«Ed è chiaro», dissi, «che i giovani si guarderanno bene dalla necessità di ricorrere all'arte giudiziaria, praticando solo quella musica semplice che abbiamo definito generatrice di temperanza». «Ma certo!», esclamò.

[410b] «E il musicista che pratica la ginnastica seguendo le stesse orme non giungerà, se lo vuole, a non aver bisogno alcuno della medicina, salvo in caso di necessità?»

«Mi pare di sì».

«E compirà i faticosi esercizi ginnici mirando a risvegliare la parte animosa della propria indole più che la forza fisica, a differenza degli altri atleti, che mangiano e faticano per acquistare vigore».

«Giustissimo», disse.

«Dunque, Glaucone», proseguii, «anche coloro che stabiliscono [410c] di educare con la musica e con la ginnastica non lo fanno per il motivo che credono alcuni, cioè per curare con l'una il corpo e con l'altra l'anima?»

«E perché allora?», domandò.

«Probabilmente», risposi, «essi le pongono entrambe

soprattutto al servizio dell'anima».

«E perché?»

«Non noti», dissi, «quale disposizione d'animo acquisisce chi pratica per tutta la vita la ginnastica senza accostarsi alla musica, o chi viceversa si trova nella condizione opposta?»

«Di che cosa stai parlando?», chiese.

[410d] «Della rozzezza e della durezza da un lato, della mollezza e della mansuetudine dall'altro», risposi.

«Certo», disse. «Coloro che si dedicano alla pura ginnastica riescono rozzi più del dovuto, coloro che invece praticano solo la musica diventano troppo molli».

«Tuttavia», aggiunsi, «la rozzezza potrebbe derivare dall'animosità di carattere, e una corretta educazione potrebbe trasformarla in coraggio, ma se venisse tesa più del dovuto diventerebbe, com'è ovvio, durezza e intrattabilità».

«Mi pare di sì», disse.

[410e] «Quindi l'indole filosofica non possiederebbe la dote della mitezza, e se fosse troppo rilassata si volgerebbe in eccessiva mollezza, mentre una buona educazione può renderla mite e ben regolata?»

«E così».

«Perciò diciamo che i guardiani devono possedere entrambe le nature».

«Devono, certo».

«Ed esse devono essere ben armonizzate tra loro?»

«Come no?»

«E l'anima di chi è ben armonizzato è temperante e [411a] coraggiosa?»

«Senz'altro».

«E quella di chi non è ben armonizzato è vile e selvatica?»

«E come!».

«Pertanto, quando uno permette alla musica di ammaliarlo col flauto e di versargli dalle orecchie, come da un imbuto, nell'anima le armonie che poco fa chiamavamo dolci, molli e lamentose, e passa tutta la vita a gorgheggiare e a gustare le delizie del canto, in un primo momento, se c'era in lui un che di animoso, si ammollisce come il ferro e da inutile [411b] e duro diventa utile; in seguito però, se persiste in questo piacere e prosegue l'incanto, si strugge e si liquefa fino a consumare la sua energia e a tagliare, per così dire, i nervi dell'anima, diventando un "molle guerriero"».[59] «Senza dubbio», disse.

«E se uno», continuai, «ha già in partenza un'indole non animosa, giunge rapidamente a questa condizione; se invece è animoso, indebolisce il suo ardore e lo rende facilmente eccitabile, pronto ad accendersi [411c] e a spegnersi per cose da nulla. Così da animoso diventa irritabile e iracondo, pieno di scontrosità». «Certamente».

«E se uno si dedica assiduamente alla ginnastica fino a satollarsene, senza accostarsi alla musica e alla filosofia? In un primo momento, data la sua robusta costituzione fisica, non si riempie di orgoglio e di ardore, superando in coraggio anche se stesso?»

«E come!».

«Ma che cosa accade se non fa nient'altro e non ha alcun contatto [411d] con le Muse? Anche se nella sua anima vi fosse un qualche desiderio di apprendere, dal momento che non gusta alcuna nozione o ricerca e non partecipa di un ragionamento o di qualche forma di musica, quest'elemento non diventa debole, sordo e cieco, non essendo tenuto desto, né nutrito, né purificato dalle sue sensazioni?»

«È così», rispose.

«Un uomo simile, penso, diventa nemico dei ragionamenti e delle Muse, e nei discorsi non fa più uso della persuasione,

ma in ogni circostanza raggiunge il suo scopo con la violenza e [411e] la rozzezza come una belva e vive in una stolida ignoranza priva di compostezza e di grazia».

«È proprio così», disse.

«Posso quindi affermare che, a quanto sembra, la divinità ha concesso agli uomini due arti, la musica e la ginnastica, per questi due elementi, l'animosità e la filosofia, e solo in via accessoria per l'anima e per il corpo, proprio allo scopo che [412a] quegli elementi si armonizzassero tra loro tendendosi e allentandosi fino alla giusta misura».

«Pare di sì», disse.

«Chi dunque fonde nel modo migliore musica e ginnastica e le applica all'anima nel modo più equilibrato, diremo a ragione che è il più perfetto esperto di musica e di armonia, molto più di chi accorda uno strumento».

«È naturale, Socrate», disse.

«Allora, Glaucone, anche nella nostra città avremo sempre bisogno di un tale soprintendente, se intendiamo salvaguardare la costituzione?»

[412b] «Certo, ne avremo il massimo bisogno!».

«Questi dunque saranno i modelli della cultura e dell'educazione. A che scopo dovremmo passare in rassegna le danze, le battute di caccia con o senza cani, le gare ginniche e ippiche dei nostri cittadini? In pratica è chiaro che tali attività devono conformarsi ai principi che abbiamo stabilito, e scoprirli non è più difficile».

«Forse no», disse.

«Bene», conclusi. «E adesso che cosa ci resterà da determinare?

Forse chi governerà e chi sarà governato?»

[412c] «Ma certo!».

«Non è forse chiaro che i governanti devono essere anziani

e i sudditi giovani?»

«È chiaro».

«E che devono essere i migliori tra loro?»

«È chiaro anche questo».

«Ma i contadini migliori non sono forse quelli più portati per l'agricoltura?»

«Sì».

«Ora, se i governanti devono essere i migliori tra i guardiani, non occorre che siano anche i più idonei a custodire la città?»

«Sì».

«E per assolvere questo compito devono essere intelligenti e capaci e inoltre devono preoccuparsi del bene della città?»

[412d] «È così».

«Ma ci si prende cura soprattutto di ciò che si ha caro».

«È inevitabile».

«E si ha caro soprattutto ciò il cui interesse si ritiene identico al proprio, e il cui successo si crede coincida con il proprio successo, e viceversa».

«È così», disse.

«Perciò bisogna scegliere tra i guardiani uomini tali che al nostro esame risultino estremamente decisi a compiere per tutta la vita col massimo zelo [412e] ciò che ritengono utile alla città e si rifiutino in ogni modo di compiere ciò che ritengono dannoso».

«Sì», disse, «questi sono uomini adatti».

«Mi sembra quindi che li si debba sorvegliare a ogni età, per vedere se custodiscono questa regola e nessun incantamento o costrizione li induce a ripudiare e dimenticare il principio secondo il quale si deve fare ciò che è meglio per la città».

«Di quale ripudio parli?», domandò.

«Te lo spiegherò», risposi. «Mi sembra che un'opinione esca dall'animo volontariamente o involontariamente, nel primo caso [412e] quando si muta un'opinione falsa, nel secondo caso ogni qual volta si tratta di un'opinione vera».

«Capisco la questione della volontarietà», disse, «ma devo comprendere quella dell'involontarietà».

«Ma come? Non pensi anche tu», domandai, «che gli uomini si privino involontariamente dei beni e volontariamente dei mali?

Non è forse un male ingannarsi sulla verità, e un bene essere nel vero? E non ti sembra che essere nel vero significhi avere opinioni conformi alla realtà?»

«Hai ragione», rispose, «e mi sembra che gli uomini non si privino volontariamente di un'opinione vera».

[413b] «E non capita loro questo perché vengono derubati, raggirati o costretti con la forza?»

«Non capisco neanche ora», rispose.

«Forse parlo in uno stile troppo elevato», dissi. «Per derubati intendo quelli che si lasciano convincere a cambiare opinione e quelli che se la dimenticano, perché agli uni la sottrae di nascosto il tempo, agli altri la ragione. Mi capisci ora?»

«Sì».

«Per costretti con la forza intendo quelli indotti a cambiare opinione da un dolore o una sofferenza».

«Ho capito anche questo», disse, «e hai ragione».

[413c] «Per raggirati anche tu intenderesti, penso, quelli che cambiano opinione perché sono stati ammaliati dal piacere o hanno paura di qualcosa».

«Sì», disse «tutto ciò che inganna sembra sprigionare una malia». «Come ho appena detto, bisogna cercare quali sono i

migliori custodi di quello che è il loro principio, ossia fare sempre ciò che ritengono sia il meglio per la città. Bisogna quindi osservarli sin fa fanciulli, proponendo loro soprattutto compiti in cui questo principio può essere dimenticato ed eluso, e chi ha buona memoria e non si lascia facilmente ingannare dev'essere scelto, gli altri vanno scartati. [413d] O no?»

«Sì».

«E bisogna sottoporli a fatiche, sofferenze e prove, in cui osservare proprio queste caratteristiche».

«Giusto», disse.

«Allora», continuai, «devono sostenere una lotta con un terzo genere d'inganno, quello della malia, e vanno studiati come quando si guidano i puledri nella direzione da cui provengono rumori e grida, per vedere se si fanno prendere dalla paura; allo stesso modo bisogna condurre i guardiani ancora giovani ad assistere a eventi spaventevoli e poi gettarli [413e] in preda ai piaceri, saggiandoli molto di più che l'oro col fuoco, per vedere se non si lasciano facilmente ammaliare, mantengono il decoro in ogni occasione e sono buoni custodi di se stessi e della musica che hanno imparato, mostrandosi in tutte queste circostanze dotati di ritmo e di armonia, e in virtù di queste qualità possono essere molti utili a se stessi e alla città. Chi esce indenne dalle prove cui viene via via sottoposto [414a] da bambino, da ragazzo e da adulto dev'essere messo a capo e a guardia della città e onorato sia da vivo sia da morto, ottenendo i più alti privilegi della tomba e degli altri monumenti; chi invece non risponde a questi requisiti dev'essere scartato. Più o meno questo, Glaucone», conclusi, «mi pare il criterio opportuno per scegliere e istituire i governanti e i guardiani, sia pure espresso in linea generale, non in maniera dettagliata».

«Anch'io la penso grosso modo così», disse.

[414b] «E non sarebbe davvero la cosa più corretta definire questi ultimi perfetti guardiani dai nemici esterni e dagli amici interni, affinché gli uni non vogliano, gli altri non possano fare del male, e considerare i giovani che finora chiamavamo guardiani difensori e ausiliari delle deliberazioni prese dai governanti?»

«Mi sembra di sì», rispose.

«Con quale mezzo potremmo allora far credere una genuina menzogna, di quelle che s'inventano al momento opportuno [414c] e di cui parlavamo prima, soprattutto ai governanti stessi, o altrimenti al resto della città?»

«Quale menzogna?», chiese .

«Nulla di nuovo», risposi, «solo una storia fenicia,[60] già accaduta in passato in molti luoghi, come ci dicono in modo convincente i poeti; ma non so se sia accaduta o possa mai accadere ai giorni nostri, e del resto richiede una buona dose di persuasione per essere convincente».

«Sembra che tu esiti a raccontarla», osservò.

«Quando l'avrò raccontata», replicai, «la mia esitazione ti sembrerà ragionevole».

«Parla pure», disse, «non avere paura».

[414d] «Allora parlerò, per quanto non sappia con che coraggio e con quali parole; e cercherò di persuadere innanzitutto i governanti stessi e i soldati, poi anche il resto della città, che essi avevano l'impressione di ricevere tutta l'educazione fisica e spirituale impartita da noi come in un sogno che accadesse attorno a loro, ma in realtà in quel momento erano plasmati ed educati nel seno della terra, essi, le loro armi [414e] e il resto del loro equipaggiamento già bell'è fabbricato; e quando furono interamente formati la terra, che era la loro madre, li portò alla luce. Per questo ora devono provvedere alla terra in cui vivono e difenderla come loro madre e nutrice, se qualcuno muove contro di essa, e

considerare gli altri cittadini come fratelli nati anch'essi dalla terra».

«Non a torto», esclamò, «prima ti vergognavi a proferire questa menzogna!».

[415a] «E ne avevo ben donde!», risposi. «Tuttavia ascolta anche il resto del mito. Voi cittadini siete tutti fratelli, diremo loro continuando il racconto, ma la divinità, plasmandovi, al momento della nascita ha infuso dell'oro in quanti di voi sono atti a governare, e perciò essi hanno il pregio più alto; negli ausiliari ha infuso dell'argento, nei contadini e negli altri artigiani del ferro e del bronzo. Dal momento che siete tutti d'una stessa stirpe, di solito potete generare figli simili a voi, [415b] ma in certi casi dall'oro può nascere una prole d'argento e dall'argento una discendenza d'oro, e così via da un metallo all'altro. Ai governanti quindi la divinità impone, come primo e più importante precetto, di non custodire e non sorvegliare nessuno così attentamente come i propri figli, per scoprire quale metallo sia stato mescolato alle loro anime; e se il loro rampollo nasce misto di bronzo o di ferro, dovranno respingerlo [415c] senza alcuna pietà tra gli artigiani o i contadini, assegnandogli il rango che compete alla sua natura. Se invece da costoro nascerà un figlio con una vena d'oro o d'argento, dovranno ricompensarlo sollevandolo al rango di guardiano o di aiutante, perché secondo un oracolo la città andrà in rovina quando la custodirà un guardiano di ferro o di bronzo. Conosci dunque un qualche sistema per convincerli di questo mito?»

[415d] «Per convincere loro», disse, «assolutamente no; semmai per convincere i loro figli e discendenti e la posterità in generale».

«Ma anche questo», dissi, «potrebbe essere un buon sistema per indurli a curarsi maggiormente della città e dei rapporti reciproci; capisco grosso modo il tuo pensiero. L'esito di questo progetto dipenderà da come lo diffonderà la

fama; per quanto sta in noi, armiamo questi figli della terra e conduciamoli innanzi, sotto la guida dei governanti. Una volta arrivati, osservino il punto della città più favorevole per accamparsi, quello da cui potrebbero dominare meglio [415e] sugli abitanti, se qualcuno non volesse obbedire alle leggi, e respingere i nemici esterni, se uno di loro piombasse come un lupo sul gregge; dopo essersi accampati e aver compiuto i sacrifici dovuti, preparino le tende. O no?»

«Sì», rispose.

«Ed esse non dovranno essere in grado di proteggerli dal freddo e dal caldo?»

«Come no?», rispose. «Mi sembra infatti che tu stia parlando delle abitazioni».

«Sì», confermai, «ma abitazioni di soldati, non di commercianti».

[416a] «E che differenza c'è tra loro, secondo te?», chiese.

«Cercherò di spiegartelo», risposi. «La colpa più grave e più vergognosa per dei pastori sarebbe quella di allevare dei cani da guardia del gregge in modo tale che per l'intemperanza, la fame o qualche altra cattiva abitudine tentassero essi stessi di assalire le pecore, diventando, anziché cani, simili ai lupi».

«Sì», disse, «sarebbe grave: come negarlo?»

[416b] «Non bisogna quindi evitare in ogni modo che i nostri difensori facciano una cosa del genere con i cittadini, dal momento che sono più forti di loro, e da alleati benevoli si trasformino in pa droni crudeli?»

«Bisogna evitarlo», rispose.

«E per loro la massima precauzione non consisterebbe nell'essere realmente educati bene?»

«Ma in effetti lo sono», ribatté. Allora io dissi: «Non vale la pena di insistere su questo, caro Glaucone, bensì sul

principio che abbiamo enunciato prima: essi devono [416c] ricevere la giusta educazione, qualunque sia, se si vuole che abbiano la massima disposizione alla mitezza verso se stessi e verso le persone che custodiscono».

«È giusto», concordò.

«Perciò una persona assennata direbbe che, oltre a questa educazione, bisogna fornire loro anche le abitazioni e un patrimonio tale che non li distolga dall'impegno [416d] di essere i migliori guardiani possibile e non li spinga a fare del male agli altri cittadini».

«E dirà il vero».

«Vedi dunque», proseguii, «se per avere questi requisiti essi debbano attenersi, nel modo di vivere e di abitare, ai seguenti precetti.[61] Innanzitutto nessuno possieda sostanze proprie, se non quelle strettamente necessarie; in secondo luogo nessuno abbia un'abitazione e una dispensa in cui non possa entrare chiunque lo desideri. Quanto al sostentamento di cui necessitano atleti della guerra temperanti e [416e] coraggiosi, in base a un accordo con gli altri cittadini ricevano un compenso per il servizio di guardiani che non sia né superiore né inferiore al loro fabbisogno annuale. Vivano in comune partecipando ai banchetti pubblici come se fossero all'accampamento. Occorre poi dire loro che da sempre hanno nell'anima oro e argento divino, dono degli dèi, e non necessitano affatto di quello umano; quindi è un'empietà contaminare quel possesso mescolandolo all'acquisto di oro mortale, perché molte azioni empie sono state compiute per la moneta [4l7a] del volgo, mentre quella che portano dentro di loro è pura. Anzi, essi siano gli unici, tra tutti i cittadini, a cui non sia lecito maneggiare e toccare oro e argento, né entrare in una casa che lo contenga, né portarlo al collo, né bere da boccali d'argento o d'oro. Così potranno restare incolumi e salvare la città. Ma quando possederanno terra, case e moneta propria, e diventeranno amministratori e

contadini anziché guardiani, [417b] padroni ostili anziché alleati degli altri cittadini, passeranno tutta la vita a odiare e ad essere odiati, a tendere insidie e ad essere insidiati, e avranno molta più paura dei nemici interni che di quelli esterni, correndo ormai sull'orlo della rovina, essi e il resto della città. In considerazione di tutto ciò», conclusi, «dobbiamo dire che questa dev'essere la condizione dei guardiani per quanto riguarda l'abitazione e le altre necessità, e questo dobbiamo stabilire per legge, oppure no?»

«Senz'altro», rispose Glaucone.

[1] Omero, *Odyssea* XI 489-91 (parla l'ombra di Achille, rivolta a Odisseo).

[2] Omero, *Ilias* XX 64-65 .

[3] Ivi, XXIII 103-104 (parla Achille, che ha tentato invano di abbracciare l'ombra di Patroclo apparsagli in sogno).

[4] Omero, *Odyssea* X 495. Il verso allude all'indovino Tiresia, che anche dopo la morte conservò parte della sua fisicità.

[5] Omero, *Ilias* XVI 856-57.

[6] Ivi, XXIII 100-101.

[7] Omero, *Odyssea* XXIV 6-9: i versi si riferiscono alle anime dei Proci che, accompagnate da Ermes, scendono nell'Ade.

[8] Fiumi infernali.

[9] Il passo presenta una corruzione insanabile; la traduzione non tiene conto di ὡς οἴεται, che non dà alcun senso nel contesto.

[10] Omero, *Ilias* XXIV 10-12. La citazione è fedele solo nella prima metà, ma la parte parafrasata è chiaramente corrotta.

[11] Ivi, XVIII 22-24. Questo passo, come il precedente, si riferisce al dolore di Achille per la morte di Patroclo.

[12] Ivi, XXII 414-15. Il passo si riferisce allo strazio di Priamo che ha appena assistito alla morte di Ettore.

[13] 13. Omero, *Ilias* XVIII 54.

[14] Ivi, XXII 168-69. Con queste parole Zeus si rammarica di veder Ettore inseguito da Achille, presagendone la prossima fine.

[15] Ivi, XVI 433-34. Zeus piange la morte del figlio Sarpedone.

[15] Ivi, I 599-600.

[15] Omero, *Odyssea* XVII 383-84.

[18] Omero, *Ilias* IV 412.

[19] Ivi, III 8 e IV 431, accostati nel contesto platonico.

[20] Ivi, I 225. Sono insulti che Achille irato rivolge ad Agamennone.

[21] Omero, *Odyssea* IX 8-10. Sono parole di Ulisse.

[22] Ivi, XII 342.

[23] Omero, *Ilias* XIV 296.

[24] Cfr. Omero, *Odyssea* VIII 266 sgg.

[25] Ivi, XX 17-18. Ulisse rivolge queste parole a se stesso prima di affrontare i Proci.

[26] Il verso, forse appartenente a un'opera perduta di Esiodo, è riecheggiato da Euripide, *Medea* 964.

[27] Cfr. Omero, *Ilias* IX 515-18; XIX 278-81; XXIV*passim.* Il cadavere è quello di Ettore, riscattato a caro prezzo da Priamo.

[28] Ivi, XXII 15-20.

[29] Ivi, XXI 211 sgg. Lo Scamandro, fiume che scorreva vicino a Troia, pregò inutilmente Achille di non ostruirgli il corso coi cadaveri dei nemici uccisi; allora si gonfiò e costrinse l'eroe greco a una fuga precipitosa.

[30] Ivi, XXII 151. Lo Spercheo è un fiume della Grecia settentrionale.

[31] Cfr. ivi, XXIV 14-18 e XXIII 175-76.

[32] Peleo era figlio di Eaco, giudice degli Inferi e figlio a sua volta di Zeus; il centauro Chirone fu precettore di Achille e di altri eroi come Eracle e Giasone.

[33] Teseo e Piritoo rapirono Elena e tentarono di rapire Persefone dall'Ade.

[34] Eschilo, fr. 162 Radt. Sono versi tratti dalla *Niobe,* tragedia perduta, e si riferiscono a Tantalo e ai suoi discendenti.

[35] Omero, *Ilias* I 15-16.

[36] Parafrasi di Omero, *Ilias* I 22-42.

[37] Il ditirambo era una forma lirica corale legato al culto di Dioniso, che ebbe una parte importante nella nascita della tragedia. Dopo aver toccato l'apice con Pindaro e Bacchilide, ai tempi di Platone era in piena decadenza.

[38] Allusione ad alcune vicende mitologiche rappresentate nelle tragedie, come quelle di Niobe, che si vantava della sua numerosa prole, e di Semele, incinta di Dioniso per opera di Zeus.

[39] La traduzione accoglie la lezione ἁπλή, proposta da Adam in luogo del tradito ἄλλη, che non dà senso plausibile.

[40] Probabile riferimento ad alcune macchine di scena che nelle rappresentazioni teatrali potevano riprodurre il rumore del tuono e del fulmine.

[41] Nella musica greca quattro erano le armonie principali: la dorica, la frigia, la lidia e la ionica. Queste potevano però combinarsi tra loro e dare origine ad altre melodie secondarie, come quelle menzionate da Glaucone. Il discorso di Platone testimonia la rilevanza sociale della musica nel mondo greco e in effetti è tutto incentrato sulla connessione tra musica ed etica.

[42] Due strumenti a corda simili all'arpa.

[43] Un satiro che con il flauto sfidò in una gara musicale Apollo, il cui strumento era la lira; Apollo lo vinse e lo scorticò vivo. Il flauto era considerato meno nobile della lira e degli strumenti a corda in generale, poiché, essendo associato al culto di Dioniso e di Cibele, si pensava che il suo suono portasse a un perturbamento dell'animo; la vicenda di Marsia è la trasposizione mitica di questa credenza. In V 470e Platone bandisce esplicitamente il flauto dalla città ideale.

[44] Esclamazione caratteristica di Socrate; cfr. VIII 567d; IX 592 a; *Phaedrus* 228b.

[45] Al primo genere di metri appartengono dattilo, anapesto e spondeo; al secondo peone, cretico e baccheo; al terzo il trocheo e il giambo. Non è invece sicuro cosa s'intenda per i quattro generi di suoni: se le quattro note di un tetracordo, o le quattro armonie principali, o gli intervalli musicali di quarta, quinta, ottava e doppia ottava.

[46] Un musicista ateniese attivo nel V secolo a.C., maestro di Pericle, Socrate e Nicia.

[47] L'enoplio è un ritmo di marcia militare variamente composto. Con «verso eroico» si allude probabilmente all'esametro, ma il tono del passo è volutamente vago per meglio riflettere la dichiarata incompetenza di Socrate in materia.

[48] Sono le virtù e i vizi che i poeti e gli artisti riproducono nelle loro opere, desumendoli dalla realtà sensibile.

[49] La cucina siciliana, e quella siracusana in particolare, era molto rinomata.

[50] Corinto aveva la fama, ben meritata, di essere la "capitale del vizio" della Grecia antica.

[51] I medici, discepoli di Asclepio, dio della medicina.

[52] I figli di Asclepio, Macaone e Podalirio, parteciparono alla guerra di Troia in qualità di medici dell'esercito acheo. Nella citazione i due episodi omerici sono notevolmente alterati: la pozione preparata da Ecamede, concubina di Nestore, era per lo stesso Macaone, ferito in uno scontro (Omero, *Ilias* XI 624 sgg.); Euripilo fu invece curato da Patroclo con una radice tritata (ivi, XI 844-47; cfr. anche XV 392-94). Il primo episodio è correttamente ricordato da Platone, *Ion* 538b.

[53] Erodico di Megara, divenuto poi cittadino di Selimbria, associò alla medicina la dietetica e l'esercizio fisico, imponendosi un regime di vita eccessivamente rigoroso. Cfr. anche Platone, *Protagoras* 3l6e; *Phaedrus* 227d.

[54] Parafrasi di Focilide, fr. 9 Gentili-Prato. Poeta elegiaco del VI secolo a.C., Focilide continuò la tradizione esiodea della poesia gnomica. Di lui restano pochi frammenti.

[55] Omero, *Ilias* IV 218, con qualche variante rispetto al nostro testo.

[56] Mistura di acqua, vino, miele, cacio grattato, farina d'orzo e altri ingredienti, usata come bevanda ristoratrice dagli eroi omerici.

[57] Mida era il leggendario re frigio che chiese e ottenne da Dioniso di poter trasformare in oro tutto ciò che toccava, ma la sua avidità si ritorse contro di lui, poiché anche tutto ciò che voleva mangiare e bere diventava oro; perciò, per non morire di fame, dovette pregare il dio di liberarlo da questo dono funesto. La sua ricchezza era in Grecia proverbiale.

[58] Cfr. Eschilo, *Agamemnon* 1022-24; Euripide, *Alcestis* 3-4; Pindaro, *Pythia* III 55-58. Secondo la versione tradizionale del mito, Asclepio fu punito da Zeus per aver richiamato in vita uno o più eroi morti: le fonti oscillano tra Ippolito, Capaneo, Licurgo, Tindareo. La variante platonica è funzionale al motivo della corruzione, presente già in Pindaro.

[59] Così è detto Menelao in Omero, *Ilias* XVII 588.

[60] È una storia «fenicia» probabilmente perché riecheggia il mito del fenicio Cadmo, che generò i futuri cittadini di Tebe, città di cui egli stesso divenne re, seminando denti di serpente; non è però escluso che Platone alluda anche alla proverbiale mendacità dei Fenici.

[61] Le prescrizioni elencate di seguito, come quella precedente in merito all'eliminazione dei neonati deboli o minorati, sono in buona parte dedotte dalle usanze spartane; non a caso la costituzione di Sparta sarà indicata nel libro VIII come la migliore tra quelle vigenti.

Libro IV

[419a] E Adimanto, prendendo la parola, disse: «Come ti difenderai, Socrate, se qualcuno obietterà che tu non rendi affatto felici questi uomini, e ciò proprio per colpa loro, perché pur essendo i veri padroni della città non ne traggono alcun vantaggio, mentre gli altri possiedono campi, costruiscono case belle, grandi e dotate di un arredo adeguato, offrono sacrifici privati agli dèi e ospitalità ai forestieri, e come appunto accennavi poc'anzi acquistano oro, argento e tutti gli altri beni che si reputano indispensabili per essere felici? E invece, potrà dire qualcuno, pare che i tuoi uomini [420a] se ne stiano nella città come degli ausiliari prezzolati, intenti unicamente a fare la guardia».

«Sì», ribattei, «e inoltre sono pagati soltanto col vitto e non ricevono, a differenza degli altri, alcun compenso, cosicché non potranno neppure viaggiare all'estero a proprie spese, qualora volessero, o pagare delle cortigiane o spendere in qualche altro modo a loro piacimento, come invece spendono coloro che hanno fama di essere felici. Questi, e parecchi altri elementi tralasci nella tua accusa!».

«Allora teniamo conto anche di questi», aggiunse.

[420b] «Mi chiedi dunque come ci difenderemo?»

«Sì».

«Procedendo sul medesimo sentiero», incominciai, «credo che troveremo la risposta opportuna. Diremo che non ci sarebbe da meravigliarsi se i guardiani fossero molto felici anche in queste condizioni; tuttavia noi non fondiamo la città

allo scopo di rendere straordinariamente felice una classe del popolo, ma allo scopo di rendere il più possibile felice l'intera città. Abbiamo creduto di trovare la giustizia in questa città e al contrario l'ingiustizia [420c] in quella peggio governata, e di giudicare in base a questa osservazione ciò che da un pezzo andiamo cercando. Ora, a nostro parere, stiamo plasmando la città felice nel suo insieme, non solo in relazione a un piccolo numero di cittadini staccati dagli altri; subito dopo prenderemo in esame la città contraria alla nostra. Se ad esempio dipingessimo una statua e uno venisse a rimproverarci di non applicare i colori più belli alle parti più belle della figura, perché gli occhi, che pure sono una parte molto nobile, sono colorati non di nero, ma di porpora, ci sembrerebbe [420d] di giustificarci correttamente dicendogli: "Mirabile amico, non credere che noi dipingiamo occhi così belli da non apparire neanche più occhi; e lo stesso vale per le altre parti della statua. Vedi piuttosto se abbelliamo l'insieme dando a ogni parte l'aspetto che le si conviene".[1] Così ora non costringerci ad assegnare ai guardiani una felicità tale [420e] da renderli tutt'altro che guardiani. Sappiamo anche cingere i contadini di lunghe vesti, ricoprirli d'oro e invitarli a lavorare la terra per puro diletto, o far sedere comodamente i vasai accanto al fuoco perché bevano e banchettino, lasciando perdere la ruota, e fabbrichino vasi solo quando ne hanno voglia, e concedere la stessa beatitudine a tutti gli altri, in modo che sia felice l'intera città. Ma non rivolgerci questo rimprovero: a dar retta a te, il contadino non sarebbe più [421a] contadino, né il vasaio vasaio, e nessun altro conserverebbe il suo ruolo indispensabile all 'esistenza della città. Comunque il problema di questi altri è meno importante: se infatti i ciabattini si corrompessero diventando scadenti e fingessero di essere ciò che non sono, non sarebbe un grave danno per la città, ma se i guardiani delle leggi e dello Stato fossero tali

solo in apparenza, capisci bene che rovinerebbero tutta quanta la città; al contrario essi soli hanno l'opportunità di renderla ben governata e felice. Se dunque noi creiamo guardiani [421b] assolutamente incapaci di fare del male alla città, e il nostro detrattore li trasforma in contadini e banchettanti felici come se fossero a una festa e non in una città, costui intenderà qualcosa di diverso da uno Stato. Si deve pertanto considerare se l'istituzione dei guardiani miri a procurare loro la massima felicità, o a far sì che questo beneficio ricada sulla città intera; in tal caso bisogna obbligare e persuadere questi ausiliari e guardiani, come pure tutti gli altri, [421c] a impegnarsi perché eseguano il meglio possibile il proprio lavoro. E così, in una situazione di generale sviluppo e buon governo della città, si deve permettere che ciascuna classe abbia la parte di felicità che le è concessa dalla natura».

«Mi sembra che tu abbia ragione», disse.

«Allora», domandai, «ti sembrerà ragionevole quest'altra mia tesi, sorella della precedente?»

«Quale?»

[421d] «Considera se queste cose corrompono gli altri artigiani a tal punto da renderli malvagi».

«Quali sono queste cose?»

«La ricchezza e la povertà», risposi.

«E in che modo?»

«Così. Ti sembra che un pentolaio, se si arricchisce, vorrà ancora esercitare la sua arte?»

«Nient'affatto!», rispose.

«E diventerà sempre più pigro e negligente?»

«E come!»

«Quindi come pentolaio diventa peggiore?»

«E di gran lunga!», esclamò.

«D'altra parte, se a causa della povertà non potrà procurarsi gli strumenti o altri utensili indispensabili alla sua arte, realizzerà [421e] prodotti più scadenti e renderà artigiani inferiori i figli o altri a cui insegnerà il proprio mestiere».

«Come no?»

«Dunque i prodotti dei mestieri e gli stessi che li realizzano peggiorano a causa sia della povertà sia della ricchezza».

«Così sembra».

«A quanto pare, quindi, abbiamo trovato una nuova mansione per i guardiani: badare con ogni mezzo che questi due mali non si insinuino di nascosto nella città».

«E quali sono?»

[422a] «La ricchezza e la povertà», dissi, «perché l'una genera mollezza, indolenza e desiderio di novità, l'altra, oltre al desiderio di novità, genera bassezza d'animo e scadimento del lavoro». «Benissimo!», esclamò. «Tuttavia, Socrate, considera questo problema: come potrà la nostra città sostenere una guerra, dal momento che non possiede denaro, tanto più se è costretta a misurarsi con uno Stato potente e ricco?»

«È evidente», risposi, «che sarà più difficile combattere contro uno Stato solo, [422b] mentre affrontare due Stati come questo sarà più facile».

«Che cosa hai detto?», fece lui.

«Prima di tutto», dissi, «se dovrà combattere contro uomini ricchi, non scenderanno in campo i guardiani stessi, che sono atleti della guerra?»

«Questo sì», rispose.

«E allora, Adimanto», continuai, «non ti pare che un solo pugile, perfettamente allenato a questo scopo, possa

affrontare senza difficoltà due uomini ricchi e grassi che non sono pugili?»

«Forse no, almeno se i due lottano assieme».

«Nemmeno», insistetti, «se potesse sottrarsi con la fuga a quello che di volta in volta [422c] lo attacca per primo per poi colpirlo girandosi, e facesse questo più volte sotto una calura soffocante? Un atleta simile non potrebbe battere anche un numero maggiore di uomini come quelli?»

«Certo», rispose, «non ci sarebbe da meravigliarsene».

«Ma non pensi che i ricchi abbiano una maggiore competenza ed esperienza dell'arte pugilistica che di quella della guerra?»

«Io sì», rispose.

«Allora è verosimile che i nostri atleti combattano agevolmente contro un numero doppio o triplo di nemici».

«Concordo con te», ammise. «Mi sembra che tu abbia ragione». [422d] «Supponiamo poi che mandino un'ambasceria a uno dei due Stati nemici e dicano, com'è in verità: "Noi non usiamo né oro né argento, e non ci è lecito averne, a voi invece sì; perciò, se combatterete al nostro fianco, avrete le ricchezze di quegli altri". Credi che all'udire queste parole preferiranno combattere contro cani duri e magri piuttosto che allearsi con i cani contro pecore pingui e tenere?»

«Mi sembra di no. Ma se le ricchezze delle altre città verranno ammassate [422e] in una sola, bada che non creino un pericolo per la città non ricca».

«Sei proprio ingenuo», replicai, «se pensi che meriti tale appellativo una città diversa da quella che noi stavamo costruendo!». «Ma perché?», chiese.

«Le altre», risposi, «bisogna chiamarle con un nome più grande: ciascuna di esse, come nel gioco, è un insieme di città, ma non è una città.[2] Qualunque sia la situazione, ce ne

sono due nemiche tra loro, [423a] quella dei poveri e quella dei ricchi: all'interno di entrambe poi ce ne sono moltissime altre, e sbaglieresti in pieno se ti accostassi a loro come a una sola città; se invece ti accosterai a loro come a molte città, mettendo nelle mani degli uni le ricchezze e il potere degli altri, o anche le persone stesse, avrai sempre molti alleati e pochi nemici. E finché la tua città sarà governata nel modo saggio che abbiamo stabilito ora, sarà potentissima, non dico per la fama di cui godrà, ma veramente potentissima, anche se disponesse soltanto di mille difensori: un'unica città così potente non ti sarà facile trovarla né tra i Greci [423b] né tra i barbari, ma ne troverai molte, e di gran lunga più grandi di questa, che sono tali all'apparenza. O la pensi diversamente?»

«No, per Zeus!», rispose.

«Ecco dunque», ripresi, «il limite migliore a cui i nostri governanti devono attenersi nel determinare la grandezza della città e in base a questa l'estensione dei suoi confini, lasciando perdere ogni altro territorio».

«Quale limite?», domandò.

«Questo, credo», risposi: «che la città si ingrandisca fino al punto in cui possa, crescendo, conservare la sua unità, e non oltre».

[423c] «Bene!», esclamò.

«Perciò impartiremo ai guardiani quest'altro ordine, di badare con ogni mezzo che la città non sembri né piccola né grande, ma abbia una giusta estensione e resti unita».

«Forse impartiremo loro un ordine piuttosto semplice», osservò.

«E ancora più semplice», replicai, «è la prescrizione che abbiamo menzionato in precedenza, quando dicevamo che, se a un guardiano nasce un figlio degenere, questi dev'essere retrocesso [423d] tra gli altri cittadini, se invece nelle altre

classi c'è un individuo eccellente, lo si deve annoverare tra i guardiani. Questa prescrizione voleva chiarire che anche gli altri cittadini vanno indirizzati ciascuno al compito cui è portato per natura e soltanto a quello, in modo che ogni cittadino, occupandosi soltanto della propria mansione, resti uno e non diventi molteplice, e così la città intera cresca unita e non molteplice».

«In effetti», disse, «questa prescrizione è più semplice della precedente».

«Mio buon Adimanto», ripresi io, «gli ordini che impartiamo ai guardiani non sono certo numerosi o pesanti, come può sembrare a qualcuno, ma [423e] sono tutti ordini semplici, purché osservino quella che si può definire l'unica prescrizione importante, o meglio, anziché importante, sufficiente».

«E qual è?», domandò.

«L'educazione spirituale e fisica», risposi. «Se grazie a una buona educazione saranno uomini equilibrati, discerneranno facilmente tutto questo e il resto che ora tralasciamo: il possesso delle donne, il matrimonio, la procreazione, tutte cose che, [424a] dice il proverbio, devono essere il più possibile in comune con gli amici».[3]

«E sarebbe giustissimo!», esclamò.

«D'altra parte», continuai, «uno Stato, una volta che sia partito bene, procede crescendo come un cerchio: infatti l'educazione fisica e spirituale, se si mantengono sane, producono nature oneste, e a loro volta le nature oneste, attenendosi a questa educazione, vengono su ancora migliori delle precedenti, soprattutto per quanto riguarda la procreazione, [424b] come accade anche negli altri animali».

«È logico», disse.

«Quindi, per farla breve, i sorveglianti della città devono osservare rigorosamente questo principio, affinché non si

guasti senza che se ne accorgano, anzi venga da loro osservato in ogni occasione: di non introdurre nella ginnastica e nella musica innovazioni contrarie all'ordine stabilito, ma di difendere col massimo sforzo possibile queste istituzioni, nel timore che, quando si dice: "gli uomini hanno più caro quel canto ch'esce più nuovo di bocca agli aedi",[4] [424c] si creda, come accade spesso, che il poeta non stia parlando di nuovi canti, bensì di un nuovo modo di cantare, e si approvi l'innovazione. Una cosa del genere non si deve né lodare né accettare. Bisogna infatti guardarsi dall'introdurre un nuovo genere di musica come dal più grave pericolo, in quanto non si possono assolutamente modificare i generi musicali senza sconvolgere le leggi più importanti della città: così dice Damone e anch'io sono convinto».

«E metti anche me tra quelli che ne sono convinti», disse Adimanto.

[424d] «A quanto pare, quindi», proseguii, «il presidio dei guardiani va fondato qui, sulla musica».

«Certo», disse, «perché questa trasgressione passa facilmente inosservata».

«Sì», confermai, «come se fosse per gioco e non facesse nulla di male».

«Perché essa», aggiunse, «non fa altro che insediarsi a poco a poco e infiltrarsi blandamente nei costumi e nelle abitudini; da questi, divenuta più forte, passa poi agli accordi reciproci, e dagli accordi alle leggi [424e] e agli ordinamenti statali con grande impudenza, Socrate, finché da ultimo non sovverte ogni istituzione pubblica e privata».

«Bene», feci io: «succede proprio questo?»

«Mi sembra di sì», rispose.

«Quindi, come abbiamo detto all'inizio, i nostri figli devono dedicarsi fin dai primi tempi a giochi più conformi alle leggi, perché se questi fanciulli e i loro passatempi

violano le leggi, [425a] è impossibile che crescendo diventino uomini disciplinati e seri?»

«Come no?»

«Ma quando i fanciulli che hanno incominciato a giocare nel modo giusto accolgono in sé attraverso la musica il rispetto delle leggi, questo sentimento, al contrario di quanto avviene negli altri, li accompagna in ogni occasione e si rafforza, risollevando anche ciò che prima nella città era a terra».

«È proprio vero», disse.

«E costoro», seguitai, «riscoprono le norme, all'apparenza insignificanti, che i predecessori avevano completamente abolito». «Quali?»

[425b] «Le seguenti: il doveroso silenzio che i giovani devono mantenere in presenza degli anziani, l'alzarsi in piedi per farli sedere al loro posto, il rispetto dei genitori, il modo di tagliarsi i capelli, di vestirsi, di portare i calzari e di curare l'aspetto del corpo nel suo complesso, e così via. Non credi?»

«Sì, certo».

«Credo però che sia sciocco legiferare su questi principi: non si fa da nessuna parte, e se anche venissero sanciti con norme orali o scritte, non durerebbero».

«E come potrebbero durare?»

«È quindi probabile, Adimanto», dissi, «che la direzione [425c] presa sin dalla fanciullezza determini anche il seguito della vita. O non è forse vero che il simile richiama sempre il simile?»

«Certo».

«E potremo dire, credo, che il risultato finale, buono o cattivo a seconda del caso, sarà unitario e compiuto».

«Come no?», fece lui.

«Per questo», ripresi, «io non proverei a stabilire delle

leggi su questi principi».

«È ragionevole», disse.

«E per quanto riguarda, per gli dèi!, gli affari del mercato, gli accordi reciproci che i singoli stipulano sulla piazza, [425d] e, se vuoi, i contratti sul lavoro manuale, gli insulti, le percosse, le querele e l'insediamento dei giudici, la necessità di riscuotere o imporre tasse sui mercati o sui porti, e in generale certe questioni relative alla disciplina del mercato, della città e dei porti, e tante altre simili, avremo il coraggio di legiferare su tutto questo?»

«Ma non è il caso», rispose, «di imporre ordini ad uomini onesti, [425e] perché troveranno facilmente da sé la maggior parte delle norme da stabilire per legge».

«Sì, caro amico», dissi, «sempre che un dio conceda loro di rispettare le leggi che abbiamo esposto prima».

«Altrimenti», aggiunse, «passeranno la vita a fissare e rettificare di continuo un gran numero di regole simili, convinti di poter arrivare al meglio».

«Stai dicendo», osservai, «che persone simili vivranno come quegli ammalati che per la loro intemperanza non vogliono rinunciare a un modo di vivere dannoso».

«Proprio così».

[426a] «Certo che costoro se la passano proprio bene! Si curano e non concludono nulla, se non di rendere più complicata e più grave la malattia, sempre nella speranza che qualcuno consigli loro una medicina grazie alla quale tornare sani!».

«Proprio questa», disse, «è la condizione in cui versano tali ammalati».

«E non è divertente», domandai, «il fatto che ritengano il loro peggior nemico chi dice la verità, ossia che se non cesseranno di ubriacarsi, di satollarsi di cibo, di darsi ai piaceri amorosi e alla pigrizia, [426b] a nulla gioveranno loro

le medicine, le cauterizzazioni, le incisioni, gli incantamenti, gli amuleti e altre cose simili?»

«Non è affatto divertente», rispose, «perché prendersela con chi parla a ragion veduta non è una bella cosa».

«A quanto pare», dissi, «non approvi il comportamento di queste persone».

«No di certo, per Zeus!».

«Perciò non darai la tua approvazione, come dicevamo poco fa, neppure se la città intera facesse così. E non ti pare che si comportino proprio come costoro tutte quelle città mal governate che proibiscono [426c] ai cittadini di mutare i fondamenti della costituzione e minacciano la pena di morte a chi opera in tal senso, mentre chi adula e compiace con ogni blandizia il loro sistema di governo, precorre e prevede i loro desideri ed è in grado di soddisfarli, questi sarà un uomo straordinariamente onesto e saggio e riceverà da essi ogni onore?»

«Sì», rispose, «mi sembra che facciano proprio questo, e non lo approvo neanche un po'».

[426d] «E quelli, poi, che sono disposti a servire con molto zelo simili città? Non ne ammiri il coraggio e la disinvoltura?»

«Certo», rispose, «ma non ammiro quelli che si fanno ingannare da loro e credono veramente di essere uomini di governo per il fatto di essere lodati dal volgo».

«Cosa dici?», ribattei. «Non compatisci queste persone? Ad esempio, sei convinto che un uomo incapace di misurare, se molti altri [426e] come lui dicono che è alto quattro cubiti,[5] possa non credere questo di sé?»

«No», rispose, «questo no».

«Non te la prendere, dunque: persone simili sono le più divertenti di tutte quando fanno e rettificano decreti come quelli che abbiamo esposto poc'anzi, sempre nella

convinzione di trovare un limite alle disonestà nei contratti e in ciò di cui parlavo giusto ora, mentre non sanno che in realtà è come se tagliassero una testa dell'idra».[6]

[427a] «Certo», disse, «non fanno altro!».

«Pertanto io», proseguii, «non avrei mai creduto che in una città, male o ben governata, il vero legislatore dovesse occuparsi di questioni simili in materia di leggi e di costituzione; nel primo caso perché sono prescrizioni inutili e nient'altro, nel secondo perché chiunque può trovarne una parte, e il resto è una conseguenza automatica delle abitudini precedenti».

[427b] «Ma allora quale parte della legislazione ci resta?», chiese.

E io risposi: «A noi nessuna, ma ad Apollo di Delfi spettano le leggi più importanti e più belle, quelle fondamentali».

«Quali?», fece lui.

«L'erezione dei templi, i sacrifici e gli altri culti degli dèi, dei demoni e degli eroi; e inoltre le tombe dei defunti e i riti che si devono compiere in loro onore per propiziarli. Noi non conosciamo queste cose e fondando una città, se abbiamo senno, non presteremo fede [427c] a nessun altro e non ricorreremo ad altro esegeta che non sia quello dei nostri avi; questo dio infatti è l'esegeta avito di tali questioni per tutti gli uomini, e svolge la sua funzione stando seduto sull'ombelico della terra».[7] «Dici bene!», esclamò. «Bisogna fare così».

«Ecco dunque fondata», ripresi, «la tua città, figlio [427d] di Aristone. Ora però guarda attentamente dentro di essa, procurandoti da qualche parte una luce sufficiente; chiama pure in aiuto tuo fratello, Polemarco e gli altri, per vedere se mai riusciamo a scorgere dove sono la giustizia e l'ingiustizia, in che cosa differiscono tra loro, e quale delle

due deve possedere chi vuole essere felice, all'insaputa o meno di tutti gli dèi e gli uomini».

«Dici delle sciocchezze!», rispose Glaucone. «Tu hai promesso di condurre questa indagine, [427e] sostenendo che per te sarebbe stata un'empietà non soccorrere la giustizia con ogni mezzo e con tutte le tue forze».

«Ciò che mi rammenti è vero», ammisi, «e devo fare così; ma voi dovete cooperare».

«E noi lo faremo», disse.

«Spero dunque», ripresi, «di trovare la soluzione in questo modo. Credo che la nostra città, se davvero è stata fondata su basi giuste, sia perfettamente buona».

«Per forza», disse.

«Perciò è evidente che essa è sapiente, coraggiosa, temperante e giusta».[8] «È evidente».

«Di conseguenza, qualsiasi di queste virtù troveremo in essa, il resto sarà ciò che non avremo trovato?»

[428a] «Precisamente».

«È come nel caso di quattro oggetti: se ne cercassimo uno in un posto qualsiasi, ci basterebbe trovare quello per primo, ma anche se riconoscessimo prima gli altri tre, questo ci permetterebbe appunto di identificare l'oggetto che stiamo cercando, poiché è evidente che potrebbe trattarsi soltanto di quello rimasto».

«La tua affermazione è giusta», disse.

«E non bisogna condurre allo stesso modo anche la ricerca su queste virtù, dal momento che sono quattro?»

«È chiaro».

«Ebbene, la prima virtù che mi sembra qui manifesta è [428b] la sapienza: e attorno ad essa appare qualcosa di strano».

«Che cosa?», domandò.

«La città che abbiamo descritto mi sembra veramente saggia; infatti sa prendere buone decisioni, no?»

«Sì».

«Ed è evidente che proprio questa virtù, il saper ben deliberare, è una scienza, perché le decisioni accorte non si prendono con l'ignoranza, ma grazie alla scienza».

«È ovvio».

«Ma nella città le scienze sono molte e di vario tipo».

«Come no?»

«Quindi la città dev'essere definita sapiente e capace di ben deliberare grazie alla scienza del falegnami?»

[428c] «Nient'affatto per questa!», rispose. «Al limite la si potrà definire esperta di falegnameria».

«Pertanto la città non dev'essere chiamata sapiente grazie alla scienza dei mobili in legno, se sa decidere come costruirli nel modo migliore».

«No di certo».

«E allora? Forse grazie alla scienza degli oggetti in bronzo o a un'altra simile?»

«No, qualunque sia», rispose.

«Nemmeno grazie a quella che fa nascere i frutti dalla terra; al limite sarà esperta nell'agricoltura».

«Mi pare».

«E allora?», domandai. «Nella città che noi abbiamo appena fondato esiste in alcuni cittadini una scienza che non prende decisioni su una questione [428d] particolare, ma sulla città nel suo complesso, sul modo migliore di intrattenere relazioni con se stessa e con le altre città?»

«Sì, ce n'è una».

«Qual è», chiesi, «e chi la possiede?»

«È la scienza dei guardiani», rispose, «e risiede in questi

governanti che prima abbiamo chiamato guardiani perfetti».

«E che nome dai alla città grazie a questa scienza?»

«La chiamo capace di giuste deliberazioni», rispose, «e realmente saggia».

«Credi allora», domandai, «che nella nostra città ci sarà un numero maggiore [428e] di fabbri o di questi veri guardiani?»

«Di gran lunga di fabbri!», esclamò.

«Quindi», continuai, «i guardiani saranno molto meno numerosi anche di tutti gli altri che traggono il loro nome dalla scienza che possiedono?»

«Certamente».

«Pertanto la città fondata secondo natura sarà nel suo complesso sapiente grazie alla sua classe e alla sua parte più piccola, quella che domina e comanda, e alla scienza che in essa risiede; e a quanto pare è per natura [429a] esiguo questo elemento, al quale tocca in sorte l'unica scienza tra tutte che merita il nome di sapienza».

«Parole verissime», disse.

«Dunque, non so come, abbiamo trovato la prima di queste quattro virtù, e la parte della città in cui ha il suo fondamento».

«Mi sembra che la scoperta sia soddisfacente», disse.

«Quanto poi al coraggio, non è affatto difficile scorgere in che cosa consiste e in quale parte della città deve risiedere perché essa meriti il nome di coraggiosa».

«E come?»

[429b] «Chi», domandai, «potrebbe definire una città vile o coraggiosa senza considerare quella parte che combatte e scende in campo per essa?»

«Considerando altri elementi, nessuno», rispose.

«Non credo», dissi, «che gli altri abitanti, vili o coraggiosi

che siano, avrebbero il potere di determinare la natura della città».

«No di certo».

«Quindi una città è coraggiosa grazie a una sua parte, perché in essa possiede la facoltà di conservare costantemente la propria opinione [429c] su ciò che è da temere, in perfetta conformità con i precetti impartiti dal legislatore nella sua opera di educazione. Non è questo che tu chiami coraggio?»

«Non ho ben capito ciò che hai detto», rispose; «ripetilo».

«Io affermo che il coraggio è una forma di salvaguardia».

«Quale salvaguardia?»

«Quella dell'opinione, che attraverso l'educazione la legge crea in noi, sulle cose temibili e sulla loro natura; e ho definito completa salvaguardia di questa opinione il conservarla nel dolore, nel piacere, [429d] nel desiderio, nella paura, senza mai rigettarla. E posso illustrarti il mio pensiero con un'immagine simile, se vuoi». «Certo che lo voglio!».

«Dunque», incominciai, «tu sai che i tintori, quando vogliono tingere la lana in modo che diventi porpora, prima scelgono tra tanti colori un'unica specie, il bianco, poi la predispongono con grande cura perché si impregni il più possibile del colore, e solo allora la tingono. [429e] La lana tinta in questo modo non si scolora, e il lavaggio con o senza sapone non riesce a toglierle la sua lucentezza. Altrimenti sai che cosa succede, se si tinge la lana di un altro colore o non si prepara bene quella bianca».

«So che stinge e ha un effetto ridicolo», rispose.

«Supponi dunque», continuai, «che anche noi, per quanto ci era possibile, facessimo un lavoro del genere quando sceglievamo i soldati e [430a] li educavamo nella musica e nella ginnastica; pensa che il nostro unico scopo era di persuaderli ad accogliere in sé nel miglior modo possibile le

leggi come una tintura, affinché la loro opinione sulle cose temibili e sulle altre diventasse indelebile grazie alla natura e all'educazione adeguata che avevano ricevuto, e la loro tintura non fosse slavata da questi detersivi tanto efficaci a cancellare: il piacere, che nel produrre tale effetto è più potente di qualsiasi calestrea[9] [430b] o lisciva, il dolore, la paura, il desiderio, più forti di qualsiasi altro sapone. Questa facoltà di salvaguardare pienamente l'opinione corretta e legittima su ciò che temibile e ciò che non lo è, io la chiamo e la considero coraggio, se tu non hai nulla da obiettare».

«Nulla da ridire», fece lui, «anche perché mi pare che la corretta opinione su queste stesse cose, se è nata senza il supporto dell'educazione, come avviene negli animali e negli schiavi, tu non la ritenga affatto legittima e la chiami in altro modo che coraggio». [430c] «Quello che dici è verissimo», replicai.

«E quindi ammetto che questa facoltà è il coraggio».

«Allora ammetti che è una virtù politica», conclusi, «e sarai nel giusto. Ma ne discuteremo ancora meglio un'altra volta, se vorrai, poiché non era questo l'oggetto che ora stavamo cercando, bensì la giustizia; quindi, per quanto riguarda la ricerca del coraggio, credo che possa bastare».

«Hai ragione», disse.

«Ebbene», ripresi, «restano ancora due virtù da individuare nella città: [430d] la temperanza e quella per cui conduciamo l'intera ricerca, la giustizia».

«Precisamente».

«Come possiamo allora trovare la giustizia, in modo da non doverci occupare della temperanza?»

«Io non lo so», rispose, «e non vorrei neppure che essa apparisse per prima, se poi non prenderemo più in esame la temperanza; anzi, se vuoi farmi un favore, esamina questa prima che quella». [430e] «Certo che lo voglio», ribattei,

«perché altrimenti commetto un'in giu stizia».

«Allora comincia il tuo esame», esortò.

«È quello che sto facendo», risposi. «A vederla da qui, essa somiglia più delle precedenti a una forma di accordo e di armonia».

«In che senso?»

«La temperanza», dissi, «è una specie di ordine e di dominio su certi piaceri e desideri, come quando si dichiara che uno, non so in che modo, è "più forte di se stesso", e si usano altre espressioni analoghe che sono come le tracce di questa virtù. Non è vero?» «Proprio così», rispose.

«Ma l'espressione "più forte di se stesso" non è ridicola? Chi è superiore a se stesso sarà sicuramente anche inferiore a se stesso e viceversa, [431a] poiché in tutti questi casi si parla sempre della stessa persona».

«Come no?»

«A mio parere, però», aggiunsi, «questa espressione significa che nell'anima di uno stesso individuo coesistono una parte migliore e una peggiore, e quando quella per natura migliore prevale su quella peggiore, si dice che uno è "più forte di se stesso", il che appunto è un elogio; quando invece, a causa di un'educazione sbagliata o di una cattiva compagnia, la parte migliore, sminuita, viene schiacciata dalla mole di quella peggiore, [431b] chi si trova in questa condizione viene chiamato inferiore a se stesso e intemperante, il che suona come un grave rimprovero».

«Sì, è verosimile», ammise.

«Osserva dunque la nostra nuova città», proseguii, «e vi troverai una di queste due parti: allora dirai che è giusto chiamarla superiore a se stessa, se è vero che l'essere in cui la parte migliore comanda su quella peggiore merita l'appellativo di temperante e superiore a se stesso».

«La sto osservando», disse, «e hai ragione».

«Però puoi trovarvi una grande quantità di passioni, [431c] piaceri e dolori di vario genere, soprattutto nei ragazzi, nelle donne, nei servi e in quella massa mediocre di cosiddetti uomini liberi». «Proprio così».

«Ma le passioni semplici e moderate, che si lasciano guidare dal raziocinio unito all'intelletto e alla corretta opinione, le troverai in pochi cittadini, cioè in coloro che sono forniti della migliore natura e della migliore educazione».

«È vero», disse.

«E non vedi che questo succede anche nella tua città e che qui le passioni della maggioranza, [431d] fatta di persone dappoco, vengono dominate dalle passioni e dall'accortezza di una minoranza di cittadini equilibrati?»

«Certo, lo vedo», rispose.

«Pertanto, se bisogna definire una città più forte dei piaceri, delle passioni e di se stessa, è proprio il caso della nostra». «Assolutamente», disse.

«E per tutte queste ragioni non è anche temperante?»

«Sicuro!»

«E se mai in un'altra città i governanti e i sudditi [431e] hanno la stessa opinione su chi deve comandare, ciò si troverà anche nella nostra. Non ti pare?»

«E come!», esclamò.

«Stando così le cose, in quale categoria di cittadini allora dirai che risiede la temperanza? Nei governanti o nei sudditi?»

«In entrambi», rispose.

«Vedi dunque», ripresi, «che poco fa abbiamo divinato bene paragonando la temperanza a una forma di armonia?»

«E perché?»

«Perché la temperanza non agisce come il coraggio e la

sapienza, che rendevano rispettivamente [432a] sapiente e coraggiosa quella parte della città in cui risiedevano, ma si estende veramente sulla città intera, accordando all'unisono i più deboli, i più forti e chi sta in mezzo a questi, vuoi per intelligenza, vuoi per forza, vuoi per numero, per ricchezza o per una qualsiasi altra di queste ragioni. Di conseguenza possiamo a buon diritto affermare che questa concordia è temperanza, accordo naturale tra l'elemento peggiore e quello migliore su chi dei due deve comandare nella città e in ciascun individuo».

[432b] «Sono pienamente d'accordo con te», disse.

«Bene», ripresi. «Abbiamo scoperto nella città queste tre virtù, così almeno ci sembra; e quale può essere la virtù rimanente, che porterà il nostro Stato a un ulteriore perfezionamento morale? È chiaro che si tratta della giustizia!»

«È chiaro».

«A questo punto, Glaucone, noi dobbiamo circondare un cespuglio come dei cacciatori, facendo attenzione che la giustizia non sfugga e si dilegui, sparendo nel nulla. [432c] È evidente che si trova qui, da qualche parte; perciò guarda bene e sforzati di scorgerla, se mai ci riuscissi prima di me, e poi riferiscimi».

«Magari!», esclamò. «Ma sarà già tanto se potrò seguirti e scorgere ciò che mi mostri».

«Invoca gli dèi e seguimi!», lo esortai.

«Lo farò, purché tu mi guidi», rispose.

«Certo che il luogo appare poco accessibile e oscuro», osservai: «è tenebroso e difficile da battere! Tuttavia bisogna avanzare».

[432d] «Sì, bisogna avanzare», confermò.

A quel punto io fissai lo sguardo ed esclamai: «Ehi, ehi, Glaucone! Forse abbiamo una traccia, e mi sembra che la

giustizia non ci sfuggirà più».

«Una buona notizia!», fece lui.

«A dire il vero», ripresi, «ci è capitata una cosa da stupidi!».

«Che cosa?»

«Da un pezzo, beato, o meglio sin dall'inizio pare che si rotoli ai nostri piedi, e noi non la vedevamo; eravamo davvero ridicoli! Come quelli che talvolta [432e] cercano ciò che hanno in mano, così anche noi non guardavamo nella sua direzione, ma andavamo a esplorare lontano, e per questo forse ci sfuggiva».

«Cosa stai dicendo?», domandò.

«Sto dicendo», risposi, «che a mio parere da un pezzo ne parlavamo e ne sentivamo parlare, senza accorgerci che in qualche modo i nostri discorsi vertevano su di lei».

«È lungo il proemio per chi desidera ascoltare!», commentò. [433a] «Allora», ripresi, «ascolta se le mie parole hanno un senso. A mio parere la giustizia è ciò che abbiamo posto come dovere assoluto sin dall'inizio, quando abbiamo fondato la città, o comunque una forma di questo dovere; se ti ricordi, abbiamo stabilito e ripetuto più volte che nella città ciascuno deve svolgere una sola attività, quella a cui la sua natura è più consona».

«Sì, l'abbiamo detto».

«Inoltre abbiamo sentito ripetere da molti, e l'abbiamo ripetuto più volte noi stessi, [433b] che la giustizia consiste nel compiere il proprio dovere e non impegnarsi in troppe faccende».

«Abbiamo detto anche questo».

«Perciò, caro amico», seguitai, «è probabile che la giustizia consista in certo qual modo nel compiere il proprio dovere. Sai da che cosa lo arguisco?»

«No: dimmelo», rispose.

«Mi sembra», spiegai, «che nella città, oltre alle virtù che abbiamo preso in esame, cioè temperanza, coraggio e saggezza, resti ancora quella che dà alle altre la facoltà di nascere e una volta nate di conservarsi, finché [433c] è presente in loro. E abbiamo appunto detto che se avessimo trovato le altre tre virtù, quella restante sarebbe stata la giustizia».

«È inevitabile», confermò.

«Se però», aggiunsi, «si dovesse decidere quale elemento contribuisce più di tutti con la sua presenza a rendere buona la nostra città, sarebbe difficile scegliere tra la comunanza d'intenti dei governanti, la salvaguardia nei soldati della legittima opinione su ciò che è temibile e ciò che non lo è, l'accortezza e la vigilanza [433d] nei governanti, o piuttosto il fatto che ciascuno, il fanciullo, la donna, lo schiavo, l'uomo libero, l'artigiano, il governante, il suddito, assolva il proprio compito senza impegnarsi in troppe faccende».

«Decisione difficile da prendere», disse, «come no?»

«A quanto pare, dunque, la capacità di compiere ciascuno il proprio dovere gareggia con la sapienza, la temperanza e il coraggio per la virtù della città».

«Sicuramente», disse.

«E l'elemento che gareggia con gli altri per la virtù della città non lo potresti [433e] considerare giustizia?»

«Senz'altro».

«Considera ora se avrai la stessa opinione anche su questo punto: assegnerai l'incarico di celebrare i processi nella città ai governanti?»

«Certo».

«E con le loro sentenze mireranno ad altro obiettivo, se non a quello di evitare che ogni individuo possieda la roba

altrui e venga privato della propria?»

«No, mireranno proprio a questo».

«Perché è giusto?»

«Sì».

«Quindi anche sotto questo aspetto il possesso delle proprie cose e [434a] l'assolvimento del proprio compito verrebbe riconosciuto come giustizia».

«È così».

«Vedi un po' se concordi con la mia opinione. Se un falegname prova a fare il lavoro del calzolaio, o il calzolaio quello del falegname, scambiandosi gli attrezzi e i compensi, o anche se la stessa persona si mette a svolgere entrambi i mestieri, e insomma si verifica uno scambio totale delle mansioni, ti sembra che la cosa possa arrecare un danno grave alla città?»

«Non molto», rispose.

«Ma quando un artigiano o un altro individuo portato per sua natura a un mestiere di lucro, [434b] inorgoglitosi per la ricchezza o il numero dei sostenitori o la forza o un altro motivo del genere, cerca di entrare nella classe dei guerrieri, o un guerriero cerca di entrare in quella dei consiglieri e dei guardiani senza esserne degno, e costoro si scambiano gli strumenti e i compiti, o quando la stessa persona tenta di fare tutte queste cose contemporaneamente, allora sembra anche a te, credo, che questo loro scambio di ruoli e questo loro darsi tanto da fare sia una rovina per la città». «Senza alcun dubbio».

«Quindi lo scambio reciproco delle tre classi e il loro impegno in troppe faccende [434c] è il danno più grave per la città e più di ogni altra cosa si può a buon diritto definire un crimine». «Certamente».

«E non dirai che il crimine più grave nei confronti della propria città sia l'ingiustizia?»

«Come no?»

«Questa dunque è l'ingiustizia. Ma torniamo al punto di prima: il fatto che la classe dei commercianti, degli ausiliari, e dei guardiani svolga la funzione che le è propria, il che accade quando ognuna di esse assolve il proprio compito, non sarà al contrario giustizia e non renderà giusta la città?»

[434d] «Non mi pare sia altrimenti», rispose.

«Non affermiamolo con tanta sicurezza», replicai. «Ma se questo principio, applicato a ciascun individuo, verrà riconosciuto da noi come giustizia anche nel singolo, allora saremo d'accordo; che cosa potremmo ancora obiettare, del resto? Altrimenti passeremo a esaminare qualcos'altro. Ora però portiamo a termine l'indagine intrapresa nella convinzione che ci sarebbe stato più facile scorgere l'essenza della giustizia nell'individuo, se prima avessimo cercato di osservarla in un complesso più grande. Ci è sembrato [434e] che questo complesso fosse la città, e così l'abbiamo fondata nel miglior modo possibile, ben sapendo che in una città buona ci sarebbe stata la giustizia. Riferiamo dunque al singolo ciò che abbiamo verificato in quella sede, e se i risultati corrisponderanno, l'esito della nostra indagine sarà positivo; se invece nel singolo appariranno delle differenze, torneremo a mettere alla prova la città, e [435a] forse, confrontando i due elementi e sfregandoli uno contro l'altro, faremo brillare come da due pietre focaie la giustizia, e una volta che sarà manifesta la rafforzeremo in noi stessi».

«Parli con giusto metodo», disse, «e occorre fare così».

«Ora», domandai, «quando due cose, una più grande e l'altra più piccola, si possono dire identiche, sotto questo aspetto sono disuguali o uguali?»

«Uguali», rispose.

[435b] «Perciò, sotto l'aspetto della giustizia, un uomo giusto non differirà in nulla dalla città giusta, ma sarà

uguale».

«Uguale».

«Tuttavia ci è parso che una città sia giusta quando le classi che la costituiscono assolvono ciascuna il proprio compito, e poi temperante, coraggiosa e sapiente grazie a certe altre disposizioni e attitudini di queste medesime classi».

«È vero», disse.

«E così, caro amico, valuteremo anche il singolo: dal momento che possiede nella sua anima [435c] queste stesse virtù e ha un'uguale disposizione, merita a buon diritto gli stessi appellativi dati alla città».

«È assolutamente necessario», disse.

«Eccoci ricaduti, mirabile amico», feci io, «in un facile problema concernente l'anima: se presenta o meno dentro di sé questi tre aspetti».

«Non mi sembra proprio facile!», ribatté. «Forse, Socrate, è vero il detto secondo cui le cose belle sono ardue».[10] «Così pare», dissi. «E sappi, Glaucone, che a mio parere, con i metodi di cui ci serviamo ora nei nostri ragionamenti, [435d] non riusciremo mai a cogliere l'oggetto della nostra ricerca con esattezza (un'altra strada, più lunga e più estesa, conduce ad esso), ma forse soltanto in proporzione alle discussioni e alle indagini che abbiamo condotto in precedenza».

«Quindi non ci si deve accontentare?», domandò. «Quanto a me potrebbe bastare, per il momento».

«In questo caso sarà più che sufficiente anche per me», replicai.

«Allora non stancarti», disse, «ma prosegui nella tua indagine».

[435e] «Non siamo forse costretti ad ammettere», chiesi, «che in ciascuno di noi ci sono gli stessi caratteri e le stesse

attitudini presenti nella città? Essi non sono arrivati qui da un'altra parte. Sarebbe ridicolo pensare che l'animosità non sia stata trasmessa agli Stati dagli individui che hanno questa fama, come gli abitanti della Tracia, della Scizia e in genere dei paesi del nord; lo stesso discorso vale per il desiderio di apprendere, che si può attribuire [436a] soprattutto alla nostra terra, o per l'avidità di guadagno, che si può dire presente non poco presso i Fenici e gli Egizi».[11] «Senza dubbio», rispose.

«Le cose stanno così», dissi, «e non è affatto arduo constatarlo».

«Proprio no».

«Il vero problema sta invece nello scoprire se in ogni singolo atto che noi compiamo usiamo sempre la stessa facoltà oppure ora una, ora l'altra delle tre; cioè se grazie a una delle facoltà insite in noi apprendiamo, grazie all'altra proviamo i sentimenti, grazie a una terza sentiamo il desiderio del cibo, del sesso e dei piaceri affini a questi, [436b] oppure, quando compiamo una qualsiasi di queste azioni, impieghiamo tutta l'anima. A questo sarà difficile dare una definizione adeguata».

«Sembra anche a me», disse.

«Allora cerchiamo di definire se quelle facoltà sono identiche tra loro o diverse nel modo seguente».

«Come?»

«È chiaro che una stessa cosa non vorrà contemporaneamente fare o subire cose opposte sotto lo stesso aspetto e in relazione alla stessa cosa;[12] di conseguenza, se per caso scopriremo che ciò si verifica in quelle facoltà, sapremo che non sono la stessa cosa, [436c] ma più cose diverse».

«E va bene».

«Fa' quindi attenzione a ciò che dico».

«Parla», mi esortò.

«È possibile», domandai, «che la stessa cosa sia, sotto lo stesso aspetto, contemporaneamente ferma e in movimento?»

«Assolutamente no».

«Allora mettiamoci d'accordo in modo più preciso, per non avere divergenze nel prosieguo dell'indagine. Se di un uomo che sta fermo, ma muove le mani e il capo, si dicesse che è contemporaneamente fermo e in movimento, non riterremmo corretta, credo, [436d] una simile affermazione; si dovrebbe piuttosto dire che una parte di lui è ferma, l'altra è in movimento. Non è così?»

«È così».

«Se dunque il nostro interlocutore continuasse nel suo scherzo, e sostenesse con un cavillo che le trottole stanno ferme e si muovono a un tempo tutte intere quando girano attorno al perno conficcato nello stesso luogo, o che questa condizione è comune a qualsiasi altro oggetto abbia un moto circolare nello stesso punto, noi non prenderemmo per buona la sua affermazione, poiché questi oggetti [436e] non sono fermi e in movimento nelle medesime parti, ma diremmo che essi hanno in sé un asse e una circonferenza, e riguardo all'asse stanno fermi, in quanto non piegano da nessun lato, mentre riguardo alla circonferenza hanno un moto circolare; quando poi l'asse si inclina verso destra o verso sinistra o in avanti o indietro mentre l'oggetto ruota, allora esso non è fermo in nessuna sua parte».

«Giusto», disse.

«Perciò non resteremo affatto perplessi di fronte a simili discorsi, né sarà più convincente la tesi che lo stesso oggetto potrebbe contemporaneamente subire, essere o fare cose opposte [437a] sotto lo stesso aspetto e in relazione alla stessa cosa».

«No davvero», asserì.

«Tuttavia», ripresi, «per non essere costretti a dilungarci passando in rassegna tutte queste obiezioni e confutandole come false, supponiamo che le cose stiano così e andiamo avanti; restiamo però intesi che se la questione ci apparirà sotto una luce diversa, tutte le deduzioni fatte da questo principio saranno annullate». «Sì», disse, «occorre fare questo».

[437b] «Ora», domandai, «annuire e negare, desiderare una cosa e rifiutarla, attirarla a sé e respingerla, tutte queste non le considererai azioni contrarie tra loro, non importa se fatte o subite? Sotto questo aspetto non c'è alcuna differenza».

«Certo», rispose, «sono contrarie».

«E allora», continuai, «la sete, la fame e gli appetiti in generale, e inoltre il volere e il desiderare, tutto questo [437c] non lo inserirai nelle categorie sopracitate? Per esempio, ogni volta che uno prova un desiderio, non dirai che la sua anima è protesa verso ciò che desidera, o attira a sé ciò che vorrebbe avere, o ancora, nella misura in cui vuole procurarsi qualcosa, annuisce a se stessa come se qualcuno la interrogasse, tanto si strugge perché la sua brama si realizzi?»

«Sì, certo».

«E il non volere, il non desiderare, il non bramare, non li collocheremo nella categoria del respingere e rimuovere da sé, e di tutte le azioni contrarie alle precedenti?»

[437d] «Come no?»

«Stando così le cose, affermeremo che esiste una specie di desideri, e tra essi i più spiccati sono quelli che chiamiamo sete e fame?»

«Lo affermeremo», rispose.

«Quindi l'uno è il desiderio di bere, l'altro di mangiare?»

«Sì».

«Perciò la sete, in quanto tale, sarebbe un desiderio presente nell'anima di un qualcosa di più rispetto a ciò che stiamo dicendo? Ad esempio la sete è sete di una bevanda calda o fredda, molta o poca, insomma di una determinata bevanda? Oppure, se alla sete si aggiungesse il calore, [437e] potrebbe suscitare il desiderio del freddo, e viceversa, se si aggiungesse il freddo, il desiderio del caldo? E se per la sua intensità la sete è molta, provocherà il desiderio di bere molto, se invece è poca, di bere poco? E l'aver sete in sé non sarà mai desiderio di altro che del suo oggetto naturale, ovvero la bevanda in sé, e così l'aver fame non sarà mai altro se non desiderio di cibo?»

«A questo modo», rispose, «ciascun desiderio in sé si rivolge solo al suo oggetto naturale, mentre il desiderio di una cosa particolare è accessorio».

[438a] «Badiamo», ripresi, «a non farci cogliere alla sprovvista e mettere in imbarazzo con l'obiezione che nessuno desidera semplicemente una bevanda, ma una buona bevanda, o semplicemente del cibo, ma del buon cibo, perché tutti desiderano le cose buone. Perciò, se la sete è un desiderio, riguarderà qualcosa di buono, bevanda o altro che sia; il discorso vale per tutti i desideri».

«Forse chi dice questo sembrerà muovere un'obiezione ragionevole», osservò.

«Comunque», ripresi, «tutte le cose che sono tali in rapporto a un'altra [438b] hanno determinate qualità, mi sembra, in rapporto a un qualcosa con qualità uguali, ma prese in sé sono ciascuna in rapporto a un'altra cosa presa ugualmente in sé».

«Non ho capito», disse.

«Non hai capito», spiegai, «che una cosa più grande è tale solo rispetto a un'altra?»

«Questo sì».

«Quindi rispetto a una più piccola?»

«Sì».

«E così una cosa molto più grande rispetto a un'altra molto più piccola. O no?»

«Sì».

«E ciò che una volta era più grande rispetto a ciò che una volta era più piccolo, e ciò che sarà più grande rispetto a ciò che sarà più piccolo?»

«Certamente», rispose.

[438c] «E non intercorre lo stesso rapporto tra il più e il meno, tra il doppio e la metà, e così via, e poi tra ciò che è più pesante e ciò che è più leggero, ciò che è più veloce e ciò che è più lento, e ancora tra il caldo e il freddo e in tutti gli altri casi come questi?» «Senz'altro».

«E nel campo delle scienze non si verifica la stessa cosa? La scienza in sé è scienza di una cognizione in sé o di qualsiasi cosa si debba porre come oggetto di scienza, mentre una scienza particolare e determinata [438d] è scienza di un oggetto particolare e determinato. Faccio un esempio: quando nacque la scienza di costruire le case, non si distinse dalle altre scienze al punto da essere chiamata architettura?»

«Certamente».

«Proprio per il fatto di avere determinate qualità che nessuna delle altre possedeva?»

«Sì».

«Quindi, come scienza di un oggetto particolare e determinato, non divenne anch'essa particolare e determinata? E non è così anche per le altre arti e scienze?»

«Sì, è così».

«Appunto questo», ripresi, «era ciò che volevo dire prima, e ora puoi affermarlo anche tu, se l'hai capito: tutte le cose

che si riferiscono a un oggetto, prese in sé si riferiscono a oggetti presi in sé, ma si qualificano in rapporto a oggetti determinati. [438e] Io non dico che esse sono uguali agli oggetti cui si riferiscono, ad esempio che la scienza delle cose sane e malate sia sana e malata, e quella del male e del bene sia cattiva e buona; ma poiché la scienza medica è divenuta scienza non dell'oggetto in sé, ma di un oggetto determinato, cioè della salute e della malattia, è accaduto che anch'essa abbia assunto una determinata qualifica, e per questo motivo non si sia chiamata più semplicemente scienza, bensì medicina, dalla qualità che si è aggiunta».

«Ho capito», disse, «e mi sembra che le cose stiano così».

[439a] «E la sete», continuai, «non la metterai tra le cose che sono in rapporto con un oggetto? La sete è senza dubbio...»

«Sì», interruppe, «di una bevanda».

«Dunque, se esiste anche una determinata sete di una determinata bevanda, le sete in sé non è in rapporto né al molto né al poco, né al buono né al cattivo, in una parola a nessuna qualità, ma la sete in sé riguarda per sua natura solo la bevanda in sé?»

«Senza dubbio».

«Quindi l'anima di chi ha sete, in quanto ha sete, non desidera [439b] altro che bere, a questo aspira e a questo tende».

«È chiaro».

«Allora, se qualcosa la trattiene quando ha sete, ci sarà in essa un elemento diverso da quello che prova la sete e la spinge a bere come un animale? Perché, lo ripetiamo, la stessa cosa non può produrre contemporaneamente effetti contrari sotto lo stesso aspetto e in rapporto alla stessa cosa».

«No di certo».

«Avviene, credo, come quando si sostiene, a torto, che le

mani di un arciere respingono e tirano contemporaneamente l'arco; sarebbe più corretto affermare che una mano respinge e l'altra tira».

[439c] «Proprio così», disse.

«E non diremo che a volte certe persone, pur avendo sete, non vogliono bere?»

«Anzi», rispose, «ciò capita spesso, e a molte persone!».

«E che cosa si può dire di loro?», domandai. «Non c'è forse nella loro anima un principio che invita a bere e uno che lo impedisce, diverso e più forte del primo?»

«Mi sembra di sì», rispose.

«E il principio che trattiene dal compiere azioni come questa, quando [439d] nasce, non nasce forse dalla ragione, mentre il principio che spinge e trascina non proviene dalle affezioni e dalle malattie?»

«Pare di sì».

«Non avremo dunque torto», proseguii, «a giudicare che si tratta di due principi diversi tra loro; e chiameremo razionale il principio grazie al quale l'anima ragiona, irrazionale e concupiscibile, compagno di soddisfazioni e piaceri, quello per il quale essa prova amore, fame e sete ed è turbata dagli altri desideri».

[439e] «Il nostro presupposto sarebbe ragionevole», assentì. «Ecco che abbiamo definito», conclusi, «questi due principi insiti nell'anima. Ma l'elemento impulsivo,[13] quello per cui proviamo le emozioni, sarà un terzo principio o avrà la stessa natura di uno degli altri due?»

«Forse avrà la stessa natura del secondo, quello concupiscibile», ri spose.

«Io però», replicai, «ho sentito tempo fa una storia, a cui presto fede:[14] Leonzio figlio di Agleone,[15] mentre saliva al Pireo sotto il muro settentrionale[16] dal lato esterno, notò dei

cadaveri distesi ai piedi del carnefice; da un lato desiderava vederli, dall'altro per ripugnanza distoglieva lo sguardo. Per un certo tempo lottò e si coperse il volto, ma alla fine, [440a] vinto dal desiderio, spalancò gli occhi e corse verso i cadaveri gridando: "Ecco, disgraziati, saziatevi di questo bello spettacolo!"».

«L'ho sentita raccontare anch'io», disse.

«E questa storia», aggiunsi, «significa appunto che talvolta l'emozione lotta con le passioni come una cosa differente da loro».

«Sì, significa questo», ammise.

«E in molte altre circostanze», ripresi, «quando [440b] un uomo è sopraffatto da passioni che contrastano la ragione, non ci accorgiamo che impreca contro se stesso e si adira contro ciò che fa violenza in lui, e come nella contesa di due elementi la sua collera si allea con la ragione? Viceversa non puoi affermare, credo, di esserti mai accorto che dentro te stesso o altri la collera fa causa comune con le passioni e si oppone al divieto della ragione».

«No, per Zeus!», esclamò.

[440c] «E che cosa succede», domandai, «quando uno pensa di avere torto? Non è forse vero che, quanto più è nobile, tanto meno è capace di adirarsi per la fame, il freddo e qualsiasi altra sofferenza del genere gli venga inflitta da chi, a suo parere, agisce secondo giustizia, e, come dico, la sua collera si rifiuta di destarsi contro di lui?»

«È vero», rispose.

«E quando uno pensa di essere vittima di un'ingiustizia? In questo caso non ribolle, prova sdegno e si allea con ciò che gli sembra il giusto, [440d] e sopportando fino in fondo la fame, il freddo e tutti gli altri patimenti del genere, vince e non tralascia i suoi nobili scopi prima di averli raggiunti o morire o essere richiamato e ammansito, come un cane dal

pastore, dalla ragione che gli sta accanto?»

«Il tuo paragone è davvero azzeccato», disse. «D'altronde nella nostra città abbiamo stabilito che gli ausiliari siano come dei cani obbedienti ai governanti, che a loro volta sono come i pastori della città».

«Capisci bene il mio pensiero!», esclamai. «Ma vuoi riflettere su quest'altro punto?»

[440e] «Quale?»

«L'impulsività si rivela l'opposto di ciò che appariva poc'anzi. Allora pensavamo che fosse un qualcosa di concupiscibile, ora invece siamo ben lungi dall'affermarlo, anzi sosteniamo che nella contesa interna dell'anima essa prende le armi al fianco del principio razionale».

«Precisamente», disse.

«Ma è un qualcosa di diverso dalla razionalità o è un aspetto di essa, e di conseguenza i principi dell'anima non sono tre, ma due, quello razionale e quello concupiscibile? Oppure, come la città era compresa in tre classi, [441a] i salariati, gli ausiliari e i consiglieri, così anche nell'anima è presente un terzo principio, quello impulsivo, che per sua natura assiste quello razionale, se quest'ultimo non è corrotto da una cattiva educazione?»

«È giocoforza che sia il terzo», rispose.

«Sì», ribattei, «purché si riveli diverso dal principio razionale, come si è rivelato diverso da quello concupiscibile».

«Ma non è difficile che risulti tale», disse: «anche nei bambini si può vedere che subito, appena nati, sono pieni di collera; quanto poi alla ragione, mi sembra che alcuni non ne partecipino mai, 441b] i più la acquisiscano solo in tarda età!».

«Sì, per Zeus, hai detto bene!», esclamai. «E anche negli animali potresti trovare un riscontro alla tua affermazione.

Inoltre ce ne fornirà testimonianza anche il verso di Omero citato in precedenza: "percotendosi il petto rimproverò il suo cuore".[17] Qui Omero ha rappresentato con chiarezza, come diversi uno dall'altro, [441c] il principio che ragiona sul meglio e sul peggio mentre rimprovera quello che irragionevolmente si adira».

«Davvero ben detto!», esclamò.

«A fatica», ripresi, «abbiamo superato queste difficoltà, e ormai siamo pienamente d'accordo che gli stessi principi sono presenti in numero uguale nella città e nell'anima di ogni individuo».

«È così».

«A questo punto non è inevitabile che anche l'individuo sia sapiente come lo era la città, e grazie allo stesso principio?» «Certamente».

[441d] «E che la città sia coraggiosa come l'individuo grazie allo stesso principio, e la loro condizione sia identica in tutto ciò che attiene alla virtù?»

«È inevitabile».

«A mio parere, Glaucone, diremo che un uomo è giusto allo stesso modo in cui era giusta anche la città».

«Anche questo è assolutamente inevitabile».

«Ma ci siamo dimenticati che essa era giusta perché le tre classi che la costituivano compivano ciascuna il proprio dovere».

«Non mi pare che ce ne siamo dimenticati», obiettò.

«Bisogna dunque ricordare che anche [441e] ognuno di noi sarà giusto e compirà il proprio dovere quando ciascuna delle facoltà insite in lui svolgerà la propria funzione».

«Certo», disse, «dobbiamo ricordarcelo».

«Quindi alla facoltà razionale spetta di comandare, dal momento che è sapiente e si prende cura di tutta quanta

l'anima, mentre quella impulsiva dev'essere sua soggetta e alleata?»

«Certamente».

«E non le accorderà tra loro, come abbiamo detto, la contemperanza di musica e ginnastica, l'una tendendole e [442a] nutrendole di bei discorsi e insegnamenti, l'altra rilassandole con i suoi consigli e ammansendole con l'armonia e il ritmo?»

«Senz'altro», rispose.

«Pertanto queste due facoltà, così nutrite e messe veramente in grado di assolvere il loro compito grazie all'educazione, domineranno sulla facoltà concupiscibile, che in ogni uomo occupa la parte maggiore dell'anima ed è per sua natura insaziabile di ricchezze; e la sorveglieranno per evitare che aumenti di dimensioni e di forza rimpinzandosi dei cosiddetti piaceri del corpo e di conseguenza [442b] non compia il proprio dovere, ma tenti di asservire al suo dominio ciò che per nascita non le spetta e sconvolga tutta quanta la vita della comunità».

«Proprio così», disse.

«E queste due facoltà», dissi, «non forniranno forse a tutta quanta l'anima e al corpo la migliore difesa anche dai nemici esterni, l'una deliberando, l'altra combattendo, obbedendo a chi governa e mandando ad effetto le deliberazioni con il suo coraggio?»

«È così».

«Grazie dunque a questa parte noi chiamiamo, credo, coraggioso un individuo, [442c] il che avviene quando la sua facoltà impulsiva conserva nel dolore e nel piacere il concetto, trasmessole dalla ragione, di ciò che è temibile e ciò che non lo è».

«Giusto», disse.

«E lo chiamiamo sapiente grazie a quella piccola parte che

governa in lui e impartisce questi precetti, e che inoltre ha in sé la scienza di ciò che è utile a ogni singola facoltà e all'insieme di tutte e tre».

«Appunto».

«E non lo chiamiamo temperante grazie alla loro amicizia e alleanza, quando la facoltà che governa e le due che sono soggette convengono che il comando spetti [442d] a quella razionale e non sono in discordia tra loro?»

«Certo», rispose, «la temperanza non è altro che questo, sia nella città sia nell'individuo».

«Insomma, costui sarà giusto per il motivo e nel modo che abbiamo più volte descritto».

«È assolutamente necessario».

«E allora», chiesi, «la giustizia è talmente sbiadita ai nostri occhi che sembra diversa da come l'abbiamo riscontrata nella città?» «Non sembra», rispose, «almeno a me».

«E se nell'anima ci resta ancora qualche dubbio», aggiunsi, «daremo una piena conferma alla nostra tesi [442e] adducendo delle prove molto banali».

«Quali?»

«Prendiamo in considerazione la nostra città e l'individuo conforme ad essa per natura ed educazione ricevuta, e supponiamo di dover decidere di comune accordo se un uomo del genere può sembrare capace di sottrarre oro o argento ricevuto in deposito; chi, secondo te, potrebbe attribuire un'azione simile [443a] a lui piuttosto che a quelli che non sono come lui?»

«Nessuno», rispose.

«Egli dunque sarà estraneo a sacrilegi, furti e tradimenti, di compagni nella vita privata o della città nella vita pubblica?» «Estraneo, certo».

«E non sarà neanche minimamente infedele ai giuramenti

e agli altri patti».

«Come potrebbe?»

«Perciò a chiunque altro, più che a lui, si addice commettere adulterio, trascurare i genitori e non venerare gli dèi».

«A chiunque altro, certo».

[443b] «E tutto ciò non è forse dovuto al fatto che ciascuna delle facoltà presenti in lui compie il proprio dovere, si tratti di governare o di essere governato?»

«Sì, questa e non altra è la causa».

«Continui dunque a cercare una giustizia diversa da questa forza che rende tali gli uomini e le città?»

«Io no, per Zeus!», rispose.

«Si è quindi realizzato pienamente il sogno che, sin dall'inizio della fondazione della città, aveva fatto nascere in noi il sospetto di esserci probabilmente imbattuti, per volontà divina, [443c] nel principio e nel modello della giustizia».

«Senz'altro».

«Ma avevamo pur sempre, Glaucone, un'immagine di giustizia, e in ciò stava la sua utilità: la norma che impone a chi è per sua natura calzolaio di fare il calzolaio e non esercitare nessun altro mestiere, al falegname di fare il falegname e così via».

«Pare di sì».

«Per la verità la giustizia, a quanto sembra, era un qualcosa del genere; essa però non riguarda il comportamento esteriore dell'individuo, bensì quello interiore, [443d] che coinvolge veramente l'individuo stesso e la sua personalità. Grazie ad essa l'uomo giusto non permette a nessuno dei principi insiti nella sua anima di svolgere le funzioni degli altri confondendo i rispettivi ruoli, ma dà realmente una buona disposizione al proprio spirito, diventa

governante, ordinatore e amico di se stesso e accorda le sue tre facoltà interiori proprio come le tre distinte note dell'armonia, la più acuta, la più grave e la mediana, comprese le eventuali note intermedie;[18] e dopo aver legato insieme tutti questi elementi, [443e] diventa da molteplice assolutamente uno, fornito di temperanza e armonia. Questo sarà, d'ora in poi, il suo modo di agire, si tratti dell'acquisto di ricchezze, della cura del corpo, della vita politica o degli accordi privati, poiché in tutto ciò egli ritiene e chiama giusto e onorevole il comportamento che mantiene l'equilibrio interiore e contribuisce a realizzarlo, e sapienza la scienza che presiede a questo comportamento, mentre ritiene e chiama ingiusto [444a] il comportamento che rovina tale equilibrio, e ignoranza l'opinione che suggerisce un comportamento simile».

«Hai pienamente ragione, Socrate», disse.

«Bene», ripresi. «Se affermassimo di aver trovato l'uomo giusto, la città giusta e che cos'è la giustizia nell'uno e nell'altra, non daremmo proprio, credo, l'impressione di mentire».

«No di certo, per Zeus!», esclamò.

«Dobbiamo dunque dirlo?»

«Diciamolo».

«D'accordo», feci io. «E adesso bisogna esaminare l'ingiustizia».

«È chiaro».

[444b] «Ed essa non deve consistere nella discordia di queste tre facoltà, nell'occuparsi di troppe faccende, in particolare di quelle altrui, nella sollevazione di una parte contro l'insieme dell'anima per avere in essa un comando che non le spetta, in quanto la sua natura le impone di servire, cosa che non si addice all'altra parte, nata per comandare? Una situazione del genere, provocata dal turbamento e dal

disordine di queste parti, sarà appunto ciò che noi definiremo ingiustizia, intemperanza, viltà, ignoranza, in poche parole ogni vizio».

«Sì, proprio questo», rispose.

[444c] «Quindi», dissi, «il commettere ingiustizia e l'essere ingiusti, e al contrario l'operare secondo giustizia, non sono tutte cose ormai chiare e manifeste, se lo sono l'ingiustizia e la giustizia?»

«In che senso?»

«Nel senso», spiegai, «che non differiscono in nulla dalla salute e dalla malattia: queste riguardano il corpo, quelle l'anima».

«In che modo?», chiese.

«Le cose sane generano salute, quelle malate malattia».

«Sì».

«Quindi l'agire giustamente genera la giustizia, [444d] l'agire ingiustamente l'ingiustizia?»

«È inevitabile».

«E procurare la salute significa mettere gli elementi del corpo nella condizione di dominare ed essere dominati gli uni dagli altri secondo natura, mentre procurare la malattia significa creare delle condizioni analoghe contro natura».

«Proprio così».

«Allora», proseguii, «generare la giustizia significa mettere le facoltà dell'anima nella condizione di dominare ed essere dominate le une dalle altre secondo natura, mentre generare l'ingiustizia significa creare delle condizioni analoghe contro natura?»

«Precisamente», rispose.

«Perciò, a quanto pare, la virtù sarà una forma di salute, [444e] di bellezza e di benessere dell'anima, mentre il vizio sarà malattia, bruttezza e debolezza».

«È così».

«E le buone abitudini non conducono all'acquisto della virtù, quelle cattive all'acquisto del vizio?»

«Per forza».

«A quanto sembra, ora ci resta da esaminare [445a] se conviene agire secondo giustizia, avere buone abitudini ed essere giusti, che gli altri lo vedano o meno, oppure agire ingiustamente ed essere ingiusti, a patto di non pagarne il fio e non diventare migliori in seguito alla punizione».

«Ma, caro Socrate», obiettò, «mi sembra ridicolo esaminare la questione adesso: in effetti, quando deperisce la natura del corpo, sembra che non valga più la pena di vivere, anche in mezzo a ogni sorta di cibi e di bevande, a ogni ricchezza e potere, mentre quando viene sconvolta e [445b] corrotta la natura del principio stesso che ci permette di vivere allora la vita sarà sopportabile, anche se si potesse fare tutto ciò che si vuole tranne liberarsi dal vizio e dall'ingiustizia e acquistare la giustizia e la virtù, se entrambe risultano veramente come le abbiamo descritte».

«Sì, è ridicolo», risposi; «tuttavia, dal momento che siamo arrivati a questo punto, non dobbiamo desistere finché non verificheremo con la massima chiarezza possibile che le cose stanno così».

«No, per Zeus, non dobbiamo assolutamente desistere!», esclamò.

[445c] «Su», dissi, «vieni qui a vedere quante sono, a mio parere, le forme del vizio, quelle almeno che meritano di essere osservate».

«Ti seguo», rispose: «basta che tu parli».

«Ora che il nostro discorso si è elevato fin qui», proseguii, «mi pare, come se guardassi da una vedetta, che la forma della virtù sia una sola, quelle del vizio infinite, e che tra esse quattro siano degne di menzione».

«Che cosa vuoi dire?», domandò.

«È probabile», risposi, «che le forme dell'anima siano tante quante sono le forme di governo».

«E quante sono?»

[445d] «Esistono cinque forme di governo e cinque forme dell'anima».

«Di' quali sono», incalzò.

«Io sostengo che una forma di governo può essere quella da noi esposta, ma essa può avere due nomi: se un solo uomo assumesse una particolare autorità tra gli altri governanti, si chiamerebbe regno, se invece comandassero più persone, si chiamerebbe aristocrazia».

«È vero», ammise.

«Pertanto», continuai, «definisco questa forma di governo unica: che siano più [445e] di uno o uno solo, i governanti non sovvertiranno le leggi fondamentali della città, se hanno ricevuto l'educazione fisica e spirituale che noi abbiamo descritto».

«In effetti non è verosimile», disse.

[1] Ci discostiamo dalla lezione di Burnet, che fa terminare il discorso diretto con ἔχουσι (421a).

[2] Allusione a una specie di gioco della dama, giocata su una scacchiera le cui caselle erano chiamate "città", mentre le pedine erano chiamate "cani"; viene così a crearsi un'implicita correlazione con l'immagine precedente dei cani e delle pecore.

[3] Per la comunanza di donne e figli cfr. V 449a-466d. Il proverbio è citato anche nel *Liside* (207c) e nelle *Leggi* (V 739c).

[4] Omero, *Odyssea I* 351-52, con alcune varianti probabilmente introdotte dallo stesso Platone.

[5] Il cubito ('braccio') è un'unità di misura corrispondente a poco meno di mezzo metro.

[6] Mostro mitologico dalle molte teste che ricrescevano appena tagliate, l'Idra

infestava la palude di Lerna, nel Peloponneso, e fu uccisa da Eracle. L'espressione significa quindi fare una fatica inutile.

[7] La sanzione religiosa delle leggi era molto diffusa in Grecia. L'esegeta era propriamente un interprete ufficiale della volontà divina; qui però il termine indica lo stesso Apollo, che dava i propri responsi da un cono di pietra o di marmo, detto "ombelico", collocato, a quanto si credeva, giusto al centro della terra.

[8] È la prima teorizzazione nella letteratura greca delle quattro virtù cardinali, in cui Platone è stato probabilmente influenzato anche dalla simbologia aritmetica pitagorica.

[9] A Calestra, città della Macedonia, si produceva una particolare lisciva.

[10] Plutarco *(Solon* 14, 4) attribuisce il detto a Solone.

[11] La teoria dell'influenza del clima sul carattere si deve alla scuola ippocratica. Essa fu ripresa da Aristotele, che nella *Politica* individua la superiorità dei Greci sugli altri popoli nella loro posizione intermedia tra le terre settentrionali e quelle meridionali.

[12] Prima enunciazione esplicita nella filosofia greca del principio di non contraddizione, ripreso a X 602a.

[13] Dato che θυμός indica propriamente un qualsiasi impulso non razionale, o la sede stessa di questi impulsi, abbiamo preferito mantenere questa nozione anche nei termini da esso derivati; per questo abbiamo tradotto θυμοειδής con 'impulsivo', anziché, come è invalso nell'uso, con 'irascibile'.

[14] La traduzione prova a ricostruire il senso generale del passo, poiché il testo è corrotto.

[15] Personaggio citato come necrofilo anche dal comico Teopompo, fr. 25 Kassel-Austin.

[16] Era la cinta esterna delle mura che univano Atene al Pireo, presso il quale avvenivano le esecuzioni capitali.

[17] Omero, *Odyssea* XX 17, già citato a III 390d.

[18] La lira più antica aveva tre corde, la più alta che rendeva il suono più grave, la più bassa che rendeva il suono più acuto, la centrale che rendeva il suono intermedio. Platone paragona la prima alla facoltà razionale dell'anima, la seconda a quella concupiscibile, la terza a quella impulsiva, che ha così la funzione di mediare tra i due opposti.

Libro V

[449a] «Quindi io chiamo buona e retta una città retta da una tale costituzione e l'uomo conforme ad essa; ma se questa città è retta, io definisco le altre cattive e sbagliate sia per come amministrano lo Stato sia per come formano il carattere dei singoli individui. Esse si dividono in quattro categorie negative».

«Quali?», chiese.

Io mi accingevo a esporle di seguito, secondo l'ordine in cui mi pareva [449b] derivassero una dall'altra. Ma Polemarco, che era seduto un po' più lontano da Adimanto, tese la mano e prendendolo per il mantello in alto, sulla spalla, lo tirò a sé; poi, protendendosi in avanti, gli disse all'orecchio qualcosa, di cui non sentimmo altro che questo: «Lo lasceremo andare o no?»

«Nient'affatto!», rispose Adimanto, ormai a voce alta.

E io intervenni: «Cos'è che voi non lasciate andare?»

«Te», fece lui.

[449c] «E per quale motivo?», chiesi.

«Ci sembra», disse, «che tu te la prenda comoda e salti un intero aspetto della questione, non certo il più piccolo, per evitare di spiegarlo, e credi di farcela in barba dopo aver detto in modo sommario, a proposito delle donne e dei figli, che ovviamente i beni degli amici saranno in comune».

«E non è esatto, Adimanto?», replicai.

«Sì», rispose. «Ma l'espressione "non è esatto?" richiede, come il resto, una discussione su come attuare questa

comunanza, perché ce ne possono essere di molti tipi. [449d] Vedi dunque di precisare a quale tipo di comunanza ti riferisci: è un pezzo che stiamo aspettando, convinti che tu farai cenno a come dovranno essere generati e allevati i figli, e a come intendi nel suo complesso la comunanza di donne e figli; crediamo infatti che sia di grande, anzi di capitale importanza per la nostra costituzione che ciò si faccia correttamente oppure no. Perciò ora, dato che hai intenzione di trattare un'altra forma di governo prima di aver analizzato a sufficienza questo punto, noi abbiamo preso la decisione [450a] che hai sentito: non ti lasceremo passare a un altro discorso se prima non avrai fatto piena luce su questo argomento come sui precedenti».

«Associate anche me a questo voto», disse Glaucone.

«Certamente!», intervenne Trasimaco. «E tu, Socrate, tieni conto che questa è una decisione presa da tutti noi».

«Che cosa avete combinato con il vostro attacco!», esclamai.

«Che grande discussione provocate di nuovo, come all'inizio, sul governo dello Stato! Io ero contento di avere ormai esaurito la trattazione, e mi bastava che si accettassero le mie conclusioni nella forma in cui erano state esposte allora! Ma ora voi, tirandole di nuovo in ballo, [450b] non sapete quale vespaio di parole stuzzicate; io allora l'avevo visto e l'avevo lasciato perdere, perché non desse troppa noia».

«Ma come?», fece Trasimaco. «Credi che queste persone siano venute qui a fondere oro[1] anziché ad ascoltare discorsi?»

«Sì», risposi, «ma discorsi misurati!».

«Per chi è assennato, Socrate», disse Glaucone, «la misura per ascoltare questi discorsi è la vita intera. Ma lascia stare il nostro punto di vista e non desistere dall'esporre il tuo

parere sulle questioni che ti poniamo: [450c] quale sarà per i nostri guardiani la comunanza relativa alle donne, ai figli e all'educazione dei giovani nel periodo compreso tra la nascita e l'acculturamento, che sembra il più delicato. Cerca dunque di spiegare in che modo dev'essere fatta».

«Non è facile parlarne, beato amico», replicai: «la questione presenta molti lati incredibili, ancor più di quelle trattate prima. Non si vorrà credere che si stia parlando di cose possibili, e anche se potessero accadere con la massima probabilità, non si vorrà credere che siano le migliori. [450d] Per questo motivo esito un po' a toccare l'argomento, nel timore che il mio discorso, caro amico, sembri un augurio».

«Non avere alcuna esitazione», disse: «noi che ti ascolteremo non siamo né ignoranti, né increduli, né mal disposti».

Allora io domandai: «Carissimo, parli così perché mi vuoi incoraggiare?»

«Certo», rispose.

«Allora», ribattei, «tu ottieni l'effetto opposto. Se io fossi convinto di sapere ciò che dico, l'esortazione andrebbe bene, perché tra amici assennati si può parlare con sicurezza e tranquillità delle questioni più importanti e [450e] più care, se si conosce la verità; ma esporre le proprie teorie quando si è nell'incertezza e nel contempo si ricerca la verità, come nel mio caso, [451a] è terribile e poco sicuro: temo infatti non già di espormi al ridicolo (questo sarebbe puerile), ma di non cogliere la verità in ciò in cui meno si deve sbagliare, trascinando nella mia caduta anche gli amici. Supplico quindi Adrastea,[2] Glaucone, per ciò che mi accingo a dire, poiché ritengo una colpa meno grave uccidere involontariamente una persona che ingannarla sul bello, sul bene e sulle leggi giuste. È meglio correre questo pericolo tra nemici che [451b] tra amici; di conseguenza fai proprio bene a incoraggiarmi!».

E Glaucone ridendo disse: «Ma, Socrate, anche se il tuo discorso ci porterà un po' fuori strada, ti assolviamo come dal reato di omicidio, proclamando che sei puro e non ci hai ingannato. Su, fatti coraggio e parla».

«In effetti», aggiunsi, «anche in quel caso chi è stato assolto è puro, come dice la legge: perciò è naturale che lo sia anche qui». «Appunto per questo devi parlare», esortò.

«Ora», osservai, «bisogna riprendere un argomento che forse allora [451c] bisognava esporre con ordine. Ma forse può andar bene che dopo aver esaurito la rappresentazione degli uomini io metta in scena le donne, tanto più che tu mi inviti a farlo. Per uomini forniti di una natura e un'educazione simile a quella che abbiamo descritto, a mio giudizio non c'è altro modo di avere e trattare correttamente donne e figli se non procedere per quella via che abbiamo imboccato sin dall'inizio, quando nel nostro discorso abbiamo tentato di rendere i cittadini simili ai guardiani di un gregge».

«Sì».

[451d] «Seguiamo quindi il nostro progetto, assegnando anche alle donne una nascita e un'educazione analoga, e vediamo se ci conviene o no».

«E come?», domandò.

«Così: pensiamo che le femmine dei cani da guardia debbano sorvegliare anch'esse ciò che sorvegliano i maschi, cacciare assieme a loro e fare tutto il resto in comune, oppure che esse debbano solamente custodire la casa, perché a causa del parto e dell'allevamento dei cuccioli non possono fare altro, mentre quelli faticano e hanno la cura completa del gregge?»

[451e] «Devono fare tutto in comune», rispose; «però tratteremo loro come più deboli, i maschi come più forti».

«È possibile», ripresi, «impiegare un animale per gli stessi

scopi di un altro, se non lo nutri e non lo allevi allo stesso modo?»

«Quindi, se useremo le donne per gli stessi compiti degli uomini, bisogna impartire loro gli stessi insegnamenti».

[452a] «Sì».

«A quelli furono assegnate la musica e la ginnastica».

«Sì».

«Perciò anche alle donne occorre trasmettere queste due arti e l'arte della guerra, e bisogna trattarle allo stesso modo».

«È logico, da quello che dici», rispose.

«Forse però», osservai, «se questa teoria verrà messa in pratica, molte delle cose che ora stiamo dicendo potranno apparire ridicole, perché vanno contro l'uso comune».

«E come!», esclamò.

«E che cosa ci vedi di ridicolo?», domandai. «Si tratta, è evidente, del fatto che le donne si esercitino nude nelle palestre assieme agli uomini, [452b] non solo quelle giovani, ma anche quelle già anziane, come ora nei ginnasi i vecchi amano eseguire gli esercizi benché siano grinzosi e poco piacevoli a vedersi?»

«Sì, per Zeus!», esclamò. «Risulterebbe ridicolo, almeno ai giorni nostri».

«Dato che però abbiamo intrapreso questa discussione», replicai, «non dobbiamo temere le prese in giro degli spiritosi, qualsiasi cosa possano dire contro un simile cambiamento negli esercizi ginnici, [452c] nella musica, e non ultimo nel maneggiare le armi e nel cavalcare».

«Hai ragione», disse.

«Ma una volta che la nostra discussione è avviata, dobbiamo affrontare l'aspetto scabroso della legge, pregando costoro di lasciar perdere la loro attività preferita e di restare

seri, e ricordandoci che non molto tempo fa ai Greci, come adesso alla maggior parte dei barbari, sembrava disonorevole e ridicolo che gli uomini fossero visti nudi, e che quando i Cretesi prima, gli Spartani poi [452d] incominciarono a praticare gli esercizi ginnici, gli spiritosi di allora poterono farsi beffe di tutto ciò.[3] Non credi?»

«Certo».

«Ma quando, credo, chi praticava la ginnastica ritenne preferibile spogliarsi piuttosto che nascondere certe parti del corpo, anche ciò che agli occhi appariva ridicolo scomparve di fronte alla soluzione migliore indicata dalla ragione; e questo dimostrò che è da stolti giudicare ridicolo qualcosa di diverso dal male, e chi cerca di suscitare il riso applicandolo alla visione di qualcos'altro che non sia la stupidità e il male, [452e] si dedica anche alla visione del bello con uno scopo diverso dal bene».

«Sicuro», disse.

«Ma non occorre innanzitutto decidere di comune accordo se queste teorie sono realizzabili oppure no, e permettere che si discuta, per scherzo o seriamente, se [453a] la natura femminile è in grado di partecipare a tutti i lavori del sesso maschile o neanche a uno, o ad alcuni sì e ad altri no, e a quale delle due categorie appartiene l'arte della guerra? A un inizio così felice non è ragionevole che corrisponda una conclusione altrettanto buona?»

«E come!».

«Vuoi allora», domandai, «che discutiamo tra di noi invece che con gli altri, per non assediare le tesi dei nostri avversari senza che nessuno le difenda?»

[453b] «Nulla lo vieta», rispose.

«A loro nome quindi diciamo: "Cari Socrate e Glaucone, non avete alcun bisogno che altri vi contraddicano, dal momento che voi stessi, all'inizio della fondazione della

vostra città, avete convenuto che ogni individuo debba svolgere il proprio compito secondo natura"».

«L'abbiamo convenuto, credo; come no?»

«"Ma si può forse negare che la donna sia per natura molto diversa dall'uomo?"»

«Certo che è diversa!».

«"Perciò a entrambi spettano compiti diversi, [453c] a seconda della loro natura?"»

«Sicuro».

«"Come potete quindi non sbagliarvi e non cadere in contraddizione quando affermate che gli uomini e le donne devono attendere agli stessi compiti, pur avendo nature estremamente differenti? Potrai difenderti da questa obiezione, mirabile amico?"»

«Così su due piedi», rispose, «non è davvero facile; ma ti pregherò, anzi ti prego fin d'ora, di esporre anche la tesi a nostro favore, quale che sia».

«Queste», ripresi, «e molte altre, Glaucone, sono le obiezioni [453d] che io da tempo prevedevo; ecco perché temevo ed esitavo ad affrontare la legge sul possesso e l'educazione delle donne e dei figli».

«No, per Zeus, non sembra una cosa semplice!», ammise.

«No di certo», dissi. «Ma tant'è: che si cada in una piccola vasca o in mezzo al più vasto mare, si nuota comunque».

«Questo è certo».

«Perciò anche noi dobbiamo nuotare e cercare di uscire incolumi dalla discussione, a meno che non speriamo che ci sorregga un delfino[4] o un'altra improbabile salvezza».

[453e] «Così pare», disse.

«Su», proseguii, «vediamo di trovare in qualche modo la via d'uscita. Certamente noi conveniamo che ogni natura deve attendere al proprio compito, e che la natura dell'uomo

e della donna sono diverse; ora però affermiamo che nature differenti devono attendere a compiti uguali. È di questo che siamo accusati?»

«Senza dubbio».

[454a] «Davvero grandiosa, Glaucone», esclamai, «è la potenza dell'arte del contraddire!».

«Perché?»

«Perché», risposi, «mi sembra che molti vi cadano anche senza volerlo e siano convinti non di litigare, bensì di discutere, in quanto non sanno esaminare l'oggetto della discussione dividendolo nei suoi aspetti costitutivi, ma vanno a caccia di obiezioni giocando sul suo nome: tra loro usano l'eristica, non la dialettica».

«È vero», disse, «questo capita a molti; ma ora come ora la cosa riguarda anche noi?»

[454b] «Senza dubbio», risposi: «senza volerlo rischiamo di essere invischiati nell'arte del contraddire».

«In che senso?»

«Noi perseguiamo alla lettera, con molta decisione e pervicacia, la tesi secondo cui a nature differenti non toccano mansioni uguali, ma non abbiamo assolutamente indagato a quale specie appartengono l'una e l'altra natura e a che cosa miravamo con la nostra definizione, quando abbiamo assegnato diverse mansioni a ciascuna natura, e mansioni uguali alla stessa natura».

«È vero», disse, «questo punto non l'abbiamo indagato».

[454c] «Pertanto», continuai, «possiamo domandare a noi stessi, a quanto pare, se la natura delle persone chiomate e di quelle calve è uguale e non contraria; e una volta convenuto che è contraria, se i calvi fanno i calzolai, possiamo vietarlo ai chiomati, se invece lo fanno i chiomati, possiamo vietarlo ai calvi».

«Ma sarebbe ridicolo!», esclamò.

«E per quale motivo», replicai, «se non perché allora non abbiamo definito con precisione la natura uguale e la natura contraria, ma abbiamo solo badato a quella specie di diversità e di somiglianza [454d] che ha attinenza con le occupazioni stesse? Ad esempio, abbiamo detto che due medici hanno la stessa natura;[5] non credi?»

«Sì, certo».

«E invece la natura di un medico e di un falegname è diversa?»

«In tutto e per tutto».

«Se dunque», proseguii, «il sesso maschile e quello femminile risulteranno differenti in rapporto a una determinata arte o a un'altra occupazione, diremo che l'assegnazione dei rispettivi compiti va fatta con questo criterio; se invece risulteranno differenti solo per il fatto che il sesso femminile partorisce [454e] e quello maschile feconda, diremo che per quanto concerne la nostra questione non è ancora stato dimostrato che la donna differisce dall'uomo, ma resteremo dell'idea che i nostri guardiani e le loro donne debbano svolgere le stesse mansioni».

«E con ragione!», esclamò.

«E in secondo luogo non dobbiamo invitare chi sostiene il contrario [455a] a farci sapere in quale arte o in quale occupazione, tra quelle che concernono l'organizzazione della città, la natura della donna e dell'uomo non è la stessa, ma è diversa?»

«Giusto».

«Forse, come dicevi poco fa, anche qualcun altro potrebbe asserire che sul momento non è facile dare una risposta soddisfacente, ma a un attento esame la cosa risulta tutt'altro che difficile».

«Sì, potrebbe dirlo».

«Vuoi dunque che preghiamo l'autore di queste obiezioni di seguirci, [455b] nel caso riuscissimo a dimostrargli che nel governo della città non esiste alcuna occupazione propria della donna?» «Certamente».

«Su, rispondi!, gli diremo: non affermavi che l'uno è portato per natura a una cosa, l'altro no, nel senso l'uno impara con facilità, l'altro con difficoltà? E l'uno, dopo un breve apprendimento, scopre da solo molte più nozioni di quelle che ha imparato, l'altro, pur dopo molto studio ed esercizio, non ritiene nemmeno quello che ha imparato? Inoltre il corpo dell'uno è un buon servitore dello spirito, quello nell'altro gli si oppone? [455c] Ci sono forse criteri diversi da questi, con i quali definisci chi è portato per natura a ogni singola cosa e chi no?»

«Nessuno potrà citarne altri», rispose.

«Bene, conosci qualche attività umana in cui il sesso maschile non è superiore a quello femminile in tutto questo? Dobbiamo dilungarci a parlare della tessitura e della preparazione di focacce e dolci, in cui sembra che il sesso femminile valga qualcosa, e in cui sarebbe sommamente ridicolo [455d] che venisse sconfitto?»

«Hai ragione», rispose, «ad affermare che il sesso femminile è di gran lunga inferiore all'altro quasi in tutto. Certo, molte donne sono migliori di molti uomini sotto molti aspetti, ma nel complesso è come dici tu».

«Pertanto, caro amico, nel governo della città non c'è alcuna occupazione propria della donna in quanto donna, né dell'uomo in quanto uomo, ma le inclinazioni sono ugualmente ripartite in entrambi, e per sua natura la donna partecipa di tutte le attività, così come l'uomo, [455e] pur essendo più debole dell'uomo in ognuna di esse».

«Senza dubbio».

«E allora assegneremo tutti i compiti agli uomini, e alle

donne niente?»

«E perché mai?»

«Invece, credo, diremo che esistono donne portate per la medicina e altre no, donne inclini per natura alla musica e altre no».

«Certo».

[456a] «E non esistono donne portate per la ginnastica o per la guerra, e altre che sono imbelli e non amano la ginnastica?»

«Credo di sì».

«E non ci sono donne che amano la sapienza e altre che la odiano? Donne coraggiose e donne vili?»

«Anche questo».

«Quindi ci sono anche donne guardiane e altre no. Non abbiamo scelto con questo criterio anche la natura dei guardiani maschi?»

«Proprio così».

«Dunque nella difesa della città la natura della donna e dell'uomo è la stessa, solo che una è più debole, l'altra è più forte».

«Pare di sì».

[456b] «Bisogna quindi scegliere donne fornite di tali qualità perché abitino con uomini tali e li affianchino nella funzione di guardiani, dato che sono all'altezza di questo compito e hanno una natura affine alla loro».

«Certamente».

«E alle nature uguali non bisogna assegnare mansioni uguali?»

«Sì, uguali».

«Dopo tutto questo giro torniamo dunque al punto di partenza e conveniamo che non è contro natura assegnare alle donne dei guardiani la musica e la ginnastica».

«Senza dubbio».

«Allora le leggi che abbiamo fissato non sono impossibili da realizzare né simili a pii desideri, [456c] se davvero la nostra legislazione è conforme alla natura; piuttosto vanno contro natura, a quanto pare, le disposizioni vigenti contrarie alle nostre!».

«Pare».

«Bene, non dovevamo esaminare se le nostre teorie erano realizzabili e ottime?»

«Sì, dovevamo».

«E siamo d'accordo sul fatto che siano realizzabili?»

«Sì».

«E ora occorre metterci d'accordo sul fatto che siano ottime?»

«È ovvio».

«E per diventare guardiana una donna riceverà un'educazione uguale a quella impartita agli uomini, [456d] tanto più che la sua natura è identica?»

«Sì, uguale».

«Qual è la tua opinione su questo punto?»

«Quale punto?»

«Supponi che esistano uomini migliori e uomini peggiori, o li ritieni tutti uguali?»

«Nient'affatto!».

«Quindi, nella città da noi fondata, quali uomini pensi che siano riusciti migliori: i guardiani grazie all'educazione che abbiamo descritto, o i calzolai grazie all'istruzione ricevuta nella loro arte?» «Fai una domanda ridicola!», rispose.

«Capisco», dissi. «Ma tra gli altri cittadini essi non sono [456e] i migliori?»

«Certamente».

«E queste donne non saranno le migliori tra tutte le donne?»

«È sicuro anche questo».

«Esiste un bene più grande per la città che l'avere le donne e gli uomini migliori in assoluto?»

«Non esiste».

«E questo risultato sarà prodotto grazie all'apporto della musica e della ginnastica, nel modo che [457a] abbiamo descritto?» «Come no?»

«Quindi abbiamo stabilito una legislazione non solo realizzabile, ma anche ottima per la città».

«È così».

«Perciò le donne dei guardiani devono spogliarsi, se davvero si vestiranno della virtù anziché degli abiti, e prendere parte alla guerra e agli altri compiti attinenti alla difesa della città, senza occuparsi di altro; ma per la debolezza del loro sesso i compiti più leggeri debbono essere assegnati alle donne piuttosto che agli uomini. E l'uomo che ride [457b] alla vista di donne nude che si esercitano per lo scopo più nobile, "frutto acerbo di sapienza cogliendo col suo riso",[6] a quanto pare non sa assolutamente il motivo per cui ride e quello che fa, dal momento che suona e suonerà sempre appropriata questa sentenza: l'utile è bello, il dannoso è brutto».

«Senz'altro».

«Possiamo dunque affermare di essere scampati come a una prima onda nel trattare la legge sulle donne, tanto che non siamo rimasti completamente sommersi stabilendo che i nostri guardiani [457c] e le nostre guardiane devono attendere a ogni compito in comune, anzi il discorso, in coerenza con se stesso, riconosce l'attuabilità e l'utilità delle nostre proposte?»

«Sei scampato a un'onda davvero non piccola!», esclamò.

«Eppure non la giudicherai grande», replicai, «quando avrai visto quella successiva».

«Parla allora, così la vedrò anch'io», disse.

«Da tutte le leggi precedenti», incominciai, «compresa l'ultima, deriva, penso, quest'altra».

«Quale?»

«Le donne di questi nostri uomini siano [457d] tutte in comune, e nessuna conviva in privato con nessuno; inoltre anche i figli siano comuni, e il padre non conosca il figlio, né il figlio il padre».

«Per questa legge», osservò, «il rischio di non essere creduta attuabile e utile è molto più grande che per quell'altra».

«Non credo», risposi, «che quanto a utilità si possa dubitare del grandissimo vantaggio di avere le donne in comune, purché la proposta sia attuabile; ma penso che possano sorgere forti dubbi sulla sua realizzabilità».

[457e] «Ma si può ragionevolmente dubitare dell'una e dell'altra co sa», ribatté.

«Le tue parole sono una congiura di obiezioni», dissi. «E io credevo che sarei sfuggito a una delle due, se il provvedimento ti fosse parso utile, e che mi restasse solo la questione relativa alla sua realizzabilità!».

«E invece non sei riuscito a svignartela di nascosto», replicò, «ma devi rendere ragione di entrambe le cose!».

«Devo scontare la pena», dissi. «Tuttavia fammi questo piacere: [458a] lasciami celebrare un giorno di festa, come fanno le persone pigre d'intelletto, che quando camminano da sole hanno l'abitudine di invitarsi a pranzo da sé. Costoro, prima ancora di trovare il modo di realizzare un desiderio, lo lasciano perdere per non affaticarsi a decidere sulla sua fattibilità, e dando per scontato ciò che vogliono, organizzano di conseguenza tutto il resto e si compiacciono di raccontare

cosa faranno se i loro progetti si realizzeranno, rendendo ancora più pigra la loro anima, già altrimenti pigra. [458b] A questo punto anch'io mi abbandono alla mollezza, e desidero differire ed esaminare più tardi se le nostre norme sono attuabili; ora, dando per scontato che lo siano, col tuo permesso esaminerò come i governanti le regoleranno, una volta che siano entrate in vigore, dichiarando che se fossero messe in atto sarebbero quanto mai utili alla città e ai guardiani. Cercherò di esaminare con te prima questo punto, poi l'altro, se me lo concedi». «Sì», disse, «te lo concedo; inizia pure il tuo esame».

«Credo», ripresi, «che se i governanti saranno veramente degni [458c] di questo nome, e così pure i loro assistenti, gli uni accetteranno di eseguire gli ordini, gli altri di imporli, da una parte obbedendo essi stessi alle leggi, dall'altra conformandosi ad esse per ciò che rimetteremo al loro arbitrio».

«È logico», disse.

«Allora tu», continuai, «che sei il loro legislatore, sceglierai le donne così come hai scelto gli uomini, in modo da unire persone il più possibile simili per natura; ed essi, avendo case e pasti in comune, dal momento che nessuno possiede niente del genere a titolo personale, [458d] vivranno assieme e frequentandosi nei ginnasi e nelle restanti attività educative saranno indotti da una necessità innata ad accoppiarsi. Non ti sembra che stia enunciando una conseguenza necessaria?»

«Sì», rispose, «una conseguenza dettata da necessità non geometriche, ma erotiche, che probabilmente ha più efficacia dell'altra nel persuadere e sedurre il volgo!».

«Certo», dissi. «Ma oltre a ciò, Glaucone, accoppiarsi disordinatamente o agire come capita è cosa empia [458e] in una città di persone felici, e i governanti non lo permetteranno».

«Sì, non è giusto», ammise.

«È chiaro dunque che a questo punto renderemo le nozze quanto più è possibile sacre; e saranno sacre le nozze più utili».[7]

«Senz'altro».

[459a] «E come faranno a essere le più utili? Dimmi una cosa,

Glaucone: vedo in casa tua cani da caccia e un gran numero di uccelli rari. Hai mai pensato al loro accoppiamento e alla loro figliazione?»

«Ossia?», chiese.

«Tanto per cominciare, sebbene siano tutti di razza, non ce ne sono alcuni che tra loro risultano i migliori?»

«Ci sono».

«E tu fai figliare da tutti quanti indistintamente, o stai attento che ciò avvenga il più possibile dai migliori?»

«Dai migliori».

[459b] «Dai più giovani, dai più vecchi, o da quelli nel massimo fiore dell'età?»

«Da questi ultimi».

«E se la figliazione non avviene così, ritieni che la razza degli uccelli e dei cani peggiorerà di molto?»

«Certamente», rispose.

«E per i cavalli e gli altri animali pensi che sia diverso?», domandai.

«Sarebbe assurdo!», esclamò.

«Perbacco!», feci io. «Bisogna che i nostri governanti, caro amico, siano davvero di prim'ordine, se è così anche per il genere umano!».

[459c] «Certo che è così», disse. «Ma perché?»

«Perché», risposi, «è necessario che essi facciano uso di

molti rimedi. Noi pensiamo che per il corpo di chi non ha bisogno di medicine, ma vuole soltanto seguire una dieta, basti anche un medico mediocre; quando invece occorre anche somministrare delle medicine, sappiamo che c'è bisogno di un medico più valido».

«È vero; ma perché lo dici?»

«Per questo motivo», risposi: «è probabile che i nostri governanti debbano ricorrere frequentemente alla menzogna e all'inganno per il bene [459d] dei sudditi. E abbiamo affermato che tutto ciò è utile come una medicina».

«E con ragione», aggiunse.

«Ebbene, pare che questa giusta ragione sia di non poco momento nei matrimoni e nella procreazione».

«In che senso?»

«In base a quanto si è convenuto», risposi, «i maschi migliori devono unirsi il più spesso possibile alle femmine migliori, e al contrario i maschi peggiori alle femmine peggiori; e i figli degli uni vanno allevati, [459e] quelli degli altri no, se il gregge dev'essere quanto mai eccellente. Ma nessuno, fuor che i governanti, deve sapere che avviene tutto questo, se il gregge dei guardiani vorrà essere il più possibile immune dalla discordia».

«Giustissimo», disse.

«Bisogna dunque istituire alcune feste e cerimonie sacre nelle quali riuniremo gli sposi e le spose, e i nostri poeti devono comporre [460a] degli inni adatti alle nozze che vengono celebrate; sul loro numero lasceremo decidere ai governanti, che si porranno l'obiettivo primario di mantenere invariata la popolazione, di modo che, tenendo conto di guerre, malattie e altri eventi del genere, la nostra città non diventi, nei limiti del possibile, né troppo grande né troppo piccola».

«Giusto», disse.

«Allora credo che si debbano organizzare dei sorteggi mirati, per far sì che in ogni accoppiamento la persona mediocre incolpi la sorte, non i governanti».

«Ma certo», assentì.

[460b] «E ai giovani valorosi in guerra o in altri campi bisogna assegnare, oltre a onori e altre ricompense, una più ampia facoltà di giacere con le donne, così che abbiano nello stesso tempo il pretesto per generare il maggior numero possibile di figli».

«Giusto».

«Autorità apposite, costituite da uomini o da donne o da entrambi, dato che le cariche sono comuni a uomini e donne, prenderanno in consegna i neonati…»

«Sì».

[460c] «… e porteranno, penso, i figli degli uomini eccellenti all'asilo, da alcune nutrici che abitano in una zona appartata della città; invece i figli degli uomini peggiori, e quelli degli altri eventualmente nati con qualche malformazione, li terranno nascosti, come si conviene, in un luogo segreto e celato alla vista».

«Senz'altro», disse, «se la stirpe dei guardiani dev'essere pura».

«E costoro provvederanno anche a nutrire i bambini, conducendo all'asilo le madri quando sono gonfie di latte, ma usando [460d] ogni accorgimento affinché nessuna riconosca il proprio figlio, e forniranno altre donne che abbiano latte se le madri non bastassero; inoltre controlleranno che lo svezzamento duri per un periodo limitato, e assegneranno alle nutrici e alle balie le veglie notturne e le altre mansioni?»

«Certo che alle donne dei guardiani tu assegni una maternità molto agevole», osservò.

«Ho i miei buoni motivi», replicai. «Ma andiamo avanti a

esaminare con ordine ciò che ci eravamo proposti. Stavamo appunto dicendo che la prole deve nascere dagli individui nel fiore dell'età».

«Vero».

[460e] «Non sei d'accordo che la normale durata di questo periodo è di vent'anni per la donna e di trenta per l'uomo?»

«Quale periodo?», chiese.

«Nella nostra città», risposi, «la donna genera figli dai vent'anni fino ai quaranta; l'uomo procrea da quando ha passato il punto più ardente della sua corsa fino ai cinquant'anni».

[461a] «Questo», disse, «è per entrambi il momento più alto di maturazione fisica e intellettuale».

«Pertanto, se un uomo più vecchio o più giovane vorrà procreare per la comunità, diremo che la sua colpa va contro la religione e la giustizia, in quanto genererà allo Stato un figlio che, se sfuggisse al controllo, sarà il frutto di un concepimento non consacrato dai sacrifici e dalle preghiere che sacerdotesse, sacerdoti e tutta quanta la città innalzeranno in occasione di ogni matrimonio perché da cittadini buoni e utili [461b] nascano figli migliori e ancora più utili; questo figlio nascerà invece nella tenebra, accompagnato da una grave intemperanza».

«Giusto», disse.

«La stessa legge», continuai, «vale anche se un uomo ancora atto a procreare si accoppia con una donna in età feconda senza che il magistrato acconsenta all'unione; diremo infatti che introduce nella città un figlio bastardo, illegittimo e impuro».

«Giustissimo», approvò.

«Quando invece, credo, avranno superato l'età della procreazione, lasceremo gli uomini liberi di unirsi [461c] a chi vogliono, tranne che alla figlia, alla madre, alle figlie delle

figlie e alle ascendenti della madre; la stessa cosa varrà anche per le donne, con l'eccezione del figlio, del padre, e dei loro ascendenti e discendenti. Comunque raccomanderemo loro di usare ogni precauzione per non dare alla luce neanche un figlio, anche quando l'abbiano concepito; e se dovesse nascere per forza, di trattarlo come se non potesse essere allevato».

«Queste sono prescrizioni ragionevoli», disse. «Ma come distingueranno tra loro i padri, [461d] le figlie e gli altri parenti che hai appena elencato?»

«In nessun modo», risposi. «Dal giorno in cui uno di loro si sposerà, tutti i bambini che nasceranno al decimo e al settimo mese li chiamerà figli, se maschi, figlie, se femmine, ed essi a loro volta lo chiameranno padre; allo stesso modo chiamerà i loro figli nipoti, ed essi a loro volta considereranno quelli della sua età nonni e nonne, e chiameranno i bambini nati nel tempo in cui i loro genitori procreavano [461e] fratelli e sorelle, in modo che non si tocchino reciprocamente, come abbiamo detto poco fa. Tuttavia la legge permetterà a fratelli e sorelle di abitare assieme, se così vorrà il sorteggio e se il responso della Pizia[8] lo confermerà». «Giustissimo», disse.

«All'incirca questa, Glaucone, sarà la comunanza di donne e figli per i guardiani della tua città; ora però il nostro ragionamento deve garantire che essa è coerente con il resto della costituzione e ne è la parte di gran lunga migliore. O come dovremo fare?»

[462a] «Così, per Zeus!», esclamò.

«E la base del nostro accordo non sta forse nel chiederci che cosa possiamo definire il massimo bene per l'ordinamento di una città, quel bene a cui deve mirare il legislatore nella sua opera, e che cosa il male più grande, per poi esaminare se ciò che abbiamo delineato poco fa si adatta alla traccia del bene e discorda da quella del male?»

«Precisamente», disse.

«Ma esiste forse un male più grande per la città di quello [462b] che la fa a brani, rendendola molteplice anziché una? O un bene maggiore di quello che la lega insieme, rendendola una?»

«Non esiste».

«E non è elemento di coesione la comunanza del piacere e del dolore, quando tutti i cittadini provano un'uguale gioia e un'uguale afflizione per gli stessi successi e le stesse disgrazie nel grado più alto possibile?»

«Senza dubbio», rispose.

«E viceversa non è elemento di dissoluzione il particolarizzarsi di tali sentimenti, allorché gli uni si disperano, gli altri si rallegrano per le stesse vicende [462c] toccate alla città e ai suoi abitanti?»

«Certamente».

«E una cosa del genere non si verifica quando gli abitanti della città non usano concordemente le espressioni "è mio", "non è mio"? La stessa cosa vale anche per ciò che è di altri».

«Proprio così».

«Quindi la città meglio amministrata è quella in cui moltissime persone dicono "è mio", "non è mio" riguardo alla stessa cosa e nello stesso senso?»

«Sicuro!».

«E non è anche quella che più si avvicina a un essere umano? Ad esempio, quando ci viene schiacciato un dito, tutta la comunione di corpo e anima, compresa in un unico ordinamento in virtù del principio che domina [462d] in essa, se ne accorge e nella sua totalità partecipa al dolore della parte ferita, e per questo diciamo che l'uomo sente male a un dito. Lo stesso discorso non vale per qualsiasi altro membro del corpo umano, quando si prova dolore per la sua

sofferenza o piacere per la sua guarigione?»

«Sì, è così», rispose. «Quanto alla tua domanda, la città meglio governata è quella più vicina a un organismo umano».

«Se dunque, penso, uno solo dei cittadini è toccato da un evento qualsiasi, buono [462e] o cattivo, una città simile condividerà in tutto e per tutto il suo caso, e si rallegrerà o si affliggerà tutta quanta assieme a lui».

«Per forza», disse, «almeno se la città ha buone leggi».

«Sarebbe ora», ripresi, «di tornare alla nostra città ed esaminare se i principi su cui abbiamo raggiunto l'accordo si trovano soprattutto in essa o piuttosto in un'altra».

«Sì, occorre farlo», disse.

[463a] «Ebbene, nelle altre città non ci sono, come in questa, i governanti e il popolo?»

«Ci sono».

«E tutti gli abitanti si chiameranno tra loro con il nome di cittadini?»

«Come no?»

«Ma nelle altre città con quale nome il popolo designa i governanti, oltre che con quello di cittadini?»

«Nella maggior parte con quello di padroni, in quelle rette a democrazia con questo stesso nome, governanti».

«E nella nostra? Come chiamerà il popolo i governanti, oltre che cittadini?»

[463b] «Salvatori e soccorritori», rispose.

«Ed essi come chiameranno il popolo?»

«Colui che li paga e li nutre».

«E invece nelle altre città che nome danno i governanti ai sudditi?»

«Quello di schiavi», rispose.

«E i governanti come si chiamano tra loro?»

«Colleghi di governo», disse.

«E i nostri?»

«Colleghi di guardia».

«Sei in grado dunque di dire se nelle altre città alcuni dei colleghi di governo possono essere definiti familiari, altri estranei?» «Posso citare molti casi».

«Quindi si giudica e si proclama proprio chi è familiare, [463c] non proprio chi è estraneo?»

«È così».

«E presso i tuoi guardiani? Qualcuno di loro potrebbe giudicare o definire estraneo uno dei colleghi di guardia?»

«Assolutamente no», rispose: «chiunque incontri, crederà di incontrare un fratello, una sorella, il padre, la madre, un figlio, una figlia o i loro discendenti o progenitori».

«Benissimo», ripresi. «Ma dimmi ancora una cosa: secondo la tua legge, essi avranno una parentela esclusivamente nominale, oppure [463d] dovranno agire sempre in conformità a questi nomi e comportarsi con i padri nel modo previsto dalla legge, riservando loro tutta la reverenza, il riguardo e la sottomissione dovuta ai genitori, sotto la pena di non ricevere nulla di buono dagli dèi né da gli uomini, perché ogni azione che si discosti da questo modo di agire verrà considerata empia e ingiusta? Saranno queste o altre le massime che tutti quanti i cittadini faranno risuonare sin dall'infanzia alle orecchie dei figli, riguardo a chi verrà loro indicato come padre e agli altri parenti?»

[463e] «Queste», rispose, «perché sarebbe ridicolo che nomi propri venissero proferiti soltanto con la bocca, senza essere accompagnati da azioni corrispondenti».

«Quindi, tra tutte le città, soprattutto nella nostra, quando un singolo individuo si trova in una situazione buona o

cattiva, gli abitanti pronunceranno all'unisono le parole che abbiamo citato poco fa: "i miei affari vanno bene", oppure "i miei affari vanno male"».

«Verissimo», assentì.

[464a] «Ma non abbiamo affermato che la conseguenza di questo modo di pensare e di parlare è la comunanza dei piaceri e dei dolori?»

«Sì, e a ragione!».

«Quindi i nostri cittadini condivideranno più di tutti gli altri quello che chiameranno "mio"? E per questa loro condivisione avranno la massima comunanza di dolore e piacere?» «Certamente».

«E la causa di ciò, oltre che al resto dell'ordinamento statale, non è da attribuire al fatto che i guardiani hanno donne e figli in comune?»

«Sì, la causa è soprattutto questa», rispose.

[464b] «Ma abbiamo convenuto che ciò è il massimo bene per lo Stato, paragonando una città ben governata al rapporto che un corpo ha con una sua parte riguardo al piacere e al dolore».

«E abbiamo fatto bene a convenirne», disse.

«Quindi la causa del massimo bene per la città si è rivelata la comunanza dei figli e delle donne per i sorveglianti».

«Certamente».

«E così siamo d'accordo anche con le conclusioni a cui siamo giunti in precedenza: da qualche parte infatti abbiamo detto che i guardiani non devono avere né abitazioni, né terra, né altri possedimenti, [464c] ma devono ricevere dagli altri cittadini il nutrimento, come compenso per il servizio di guardia, e consumare tutto in comune, se vogliono realmente essere guardiani».

«Giusto», disse.

«Allora, ripeto, le conclusioni precedenti e quelle attuali rendono i nostri uomini ancor più veri guardiani, e fanno sì che non dilanino la città chiamando "mia" non la stessa cosa, ma chi una cosa chi l'altra, e non trascinino nella propria abitazione, [464d] diversa per ognuno di loro, ciò che possono procurarsi indipendentemente dagli altri, comprese mogli e figli diversi, che facendo parte della loro cerchia privata procureranno piaceri e dolori privati? Al contrario le nostre norme li portano a tendere tutti allo stesso scopo, perché il loro concetto di "proprio" è unico, e a provare, per quanto è possibile, gli stessi dolori e gli stessi piaceri?»

«Proprio così!», esclamò.

«E non si allontaneranno da loro, per così dire, i processi e le accuse reciproche, dato che non possiedono nulla di personale tranne il corpo e tutto il resto è in comune? Di conseguenza non accade [464e] loro di essere immuni da tutte quelle discordie che insorgono tra gli uomini a causa del denaro, dei figli e dei parenti?»[9] «È ben necessario che siano liberati da tutto questo», rispose.

«Tra loro poi non ci saranno neanche processi legittimi per violenze e ingiurie, poiché proclameremo bello e giusto il principio della difesa reciproca tra coetanei, stabilendo l'incolumità fisica come una necessità inderogabile».

«Giusto», disse.

[465a] «E questa legge», aggiunsi, «è giusta anche per un altro motivo: chi si adirasse con qualcuno, sfogherebbe la sua collera su di lui e avrebbe meno occasioni di passare a contese più gravi».

«Senza dubbio».

«Il più anziano avrà comunque il compito di comandare e punire tutti i più giovani».

«È chiaro».

«Ed è anche chiaro che un giovane non cercherà mai di

usare violenza a uno più anziano o di percuoterlo, a meno che, naturalmente, non glielo ordinino i governanti. Credo inoltre che non gli mancherà di rispetto in altro modo, perché basteranno a trattenerlo questi due guardiani, il timore e la reverenza: la reverenza, che gli impedisce [465b] di alzare le mani su chi potrebbe essere il suo genitore, e il timore che altri vengano in aiuto della persona offesa in qualità di figli o di fratelli o di padri».

«Sì, accade questo», disse.

«In ogni caso le leggi assicureranno la pace tra gli abitanti?»

«Sì, una grande pace».

«Non essendoci dunque discordia tra i guardiani, non c'è nessun pericolo che il resto della città sia in conflitto con loro o al proprio interno».

«No di certo».

«Esito persino a elencare, poiché non è il caso, [465c] i mali meno gravi da cui saranno liberati: ad esempio i poveri non aduleranno i ricchi e saranno immuni da tutte le strettezze e le pene che li travagliano quando si tratta di educare i figli e procurarsi i mezzi per l'indispensabile mantenimento dei servi, come prendere denaro a prestito, negare il debito contratto, lasciare in custodia alle donne e ai servi, perché lo amministrino, ciò che hanno guadagnato con ogni mezzo, insomma, caro amico, tutti gli affanni che soffrono per queste ragioni, evidenti, ignobili e non degni di essere menzionati».

[465d] «Questo è evidente anche per un cieco!», esclamò.

«Si libereranno dunque di tutti questi mali, e vivranno una vita più felice di quella, già felicissima, che vivono gli atleti vincitori ad Olimpia».

«In che senso?»

«Quegli atleti sono ritenuti felici solo per una piccola parte

dei beni che toccano ai nostri guardiani, la cui vittoria è più bella e il cui mantenimento a spese dello Stato è più completo. Essi infatti riportano una vittoria che vale la salvezza di tutta quanta la città; per questo motivo vengono ricompensati, assieme ai loro figli, con il mantenimento e ogni altro mezzo necessario per vivere, ricevono doni onorifici [465e] dalla loro città finché sono vivi e una volta morti ottengono una degna sepoltura».

«Si tratta di onori davvero belli», disse.

«Ti ricordi», domandai, «che nella discussione precedente qualcuno, non so più chi,[10] ci ha rimproverato di non rendere [466a] felici i guardiani, che pur potendo possedere tutti i beni dei concittadini non hanno nulla? E noi abbiamo risposto che avremmo esaminato questo problema in seguito, se si fosse presentata l'occasione, ma che per il momento rendevamo i guardiani guardiani e la città quanto più possibile felice, ma non plasmavamo questa felicità mirando a una sola delle sue classi?»

«Mi ricordo», rispose.

«Ebbene, ora la vita degli ausiliari, se davvero ci sembra di gran lunga migliore e preferibile [466b] a quella dei vincitori di Olimpia, ti appare forse analoga alla vita dei calzolai o di altri artigiani o dei contadini?»

«Non mi sembra», rispose.

«Tuttavia è giusto ripetere anche adesso ciò che avevo detto allora: se il guardiano cercherà di diventare felice a tal punto da non essere neppure un guardiano, e non gli basterà una vita così equilibrata, sicura e, come diciamo noi, ottima, ma un'opinione stolta e puerile sulla felicità si insinuerà in lui e lo indurrà [466c] ad appropriarsi per quanto può dei beni della città, egli riconoscerà che Esiodo era realmente saggio quando asseriva che in un certo senso "la metà vale più del tutto"».[11]

«Se seguirà il mio consiglio», disse, «persevererà in questo genere di vita».

«Tu dunque», continuai, «approvi che le donne abbiano in comune con gli uomini l'educazione, i figli e la sorveglianza degli altri cittadini nella maniera che abbiamo descritto, e sia che restino in città, sia che vadano in guerra, debbano coadiuvarli nella guardia e [466d] nella caccia a mo' di cani e partecipare a tutte le attività nei limiti del possibile; e riconosci che, così facendo, agiranno nel modo migliore e non andranno contro la natura del rapporto tra sesso femminile e sesso maschile, secondo il quale sono nati per avere una reciproca comunanza?»

«Lo riconosco», rispose.

«Ci resta dunque da analizzare», ripresi, «se anche negli uomini, come negli altri esseri viventi, si può verificare questa comunanza, e se sì, come?»

«Hai anticipato la supposizione che stavo per fare», disse.

[466e] «Per quanto riguarda la guerra», incominciai, «credo sia chiaro in che modo combatteranno».

«Come?», domandò.

«Scenderanno in campo assieme, e condurranno con sé in guerra tutti i figli già maturi, affinché osservino, come i figli degli artigiani, ciò che dovranno fare una volta adulti; [467a] oltre a guardare, i ragazzi dovranno prestare servizio di assistenza in tutte le operazioni militari e ed essere aiutanti dei genitori. Non ti sei accorto di quello che succede nelle arti, ad esempio che i figli dei vasai osservano e assistono i padri per molto tempo, prima di porre mano alla fabbricazione dei vasi?»

«Certo».

«E costoro devono forse educare i figli con maggior cura dei guardiani nella pratica e nell'osservazione dei compiti che li concernono?»

«Sarebbe davvero ridicolo!», esclamò.

«Del resto ogni animale combatte valorosamente [467b] in presenza dei suoi piccoli».

«È così. Ma se hanno la peggio, Socrate, come spesso accade in guerra, c'è il rischio non trascurabile che causino la morte dei loro figli, oltre che la propria, e mettano il resto della città nell'impossibilità di risollevarsi».

«Quello che dici è vero», ammisi. «Ma tu sei convinto che si debba innanzitutto cercare di non correre mai pericoli?»

«Nient'affatto!».

«E se essi devono comunque rischiare, non dovranno farlo quando, in caso di vittoria, ne usciranno migliori?»

«È ovvio».

[467c] «Ma pensi che sia poco importante e non valga il rischio far osservare le operazioni di guerra ai ragazzi destinati a diventare guerrieri?»

«No, dal tuo punto di vista è molto importante».

«Tanto per cominciare, allora, bisognerà fare in modo che i figli assistano alla guerra, garantendo loro nel contempo la sicurezza; così tutto andrà bene. O no?»

«Sì».

«Per prima cosa, quindi», ripresi, «i loro padri non ignoreranno quali spedizioni militari [467d] sono pericolose e quali no, ma avranno la massima conoscenza possibile a un uomo in questo campo?»

«È logico», rispose.

«Quindi li condurranno alle une e li terranno lontani dalle altre». «Giusto».

«E non sceglieranno per loro i comandanti più inetti», aggiunsi, «ma quelli che per esperienza ed età sono adatti come guide e precettori».

«Sì, conviene».

«Però, obietteremo, a molti capitano molte cose anche contro le loro aspettative».

«E come!».

«Contro tali evenienze, caro amico, bisogna subito fornire i figli di ali, così che fuggano a volo, se occorre».

[467e] «Cosa vuoi dire?», domandò.

«Bisogna farli montare a cavallo sin da giovani, quanto prima», spiegai, «e una volta che abbiano imparato a cavalcare condurli a vedere la guerra su cavalli non focosi e da combattimento, ma il più possibile veloci e docili alle redini. Così osserveranno nel modo migliore il loro futuro compito e si salveranno, se è il caso, nel modo più sicuro, al seguito di guide più anziane».

«Mi sembra che tu abbia ragione», disse.

[468a] «E per quanto riguarda la guerra?», proseguii. «Come devono comportarsi i tuoi soldati con se stessi e con i nemici? La mia idea ti sembra giusta o no?»

«Spiega di quale idea parli», rispose.

«Chi di loro», domandai, «abbandona il suo posto o getta le armi o compie per viltà un gesto analogo, non bisogna collocarlo tra gli artigiani o i contadini?»

«Senz'altro».

«E chi è caduto vivo nelle mani dei nemici, non bisogna darlo in dono a chi l'ha catturato perché faccia ciò che vuole della sua preda?»

[468b] «Sicuro!».

«Chi invece si è distinto in battaglia, comportandosi da valoroso, non ti sembra che debba innanzitutto essere incoronato lì sul campo dai giovani e dai ragazzi che lo accompagnano nella spedizione, ciascuno al suo turno? O no?»

«Sì, certo».

«Ed essi devono stringergli la mano?»

«Anche questo».

«Ma quest'altro onore», feci io, «credo che non incontri più il tuo assenso».

«Quale?»

«L'onore di baciare ciascun ragazzo ed essere baciato da lui».

«Al contrario!», esclamò. «E aggiungo alla legge questa norma: [468c] per tutta la durata della spedizione, nessuno che lui voglia baciare potrà rifiutarsi; così, se un guerriero è innamorato di un uomo o di una donna, metterà ancora più impegno per ottenere il premio del valore».

«Bene!», approvai. «E poi è già stato detto che un cittadino valoroso avrà più occasioni degli altri per accoppiarsi e gli individui come lui saranno scelti più spesso degli altri, affinché da un uomo dotato di tali qualità nasca il maggior numero possibile di figli». «Sì, l'abbiamo detto», confermò.

«Ma anche secondo Omero è giusto tributare questi onori [468d] ai giovani valorosi. Omero infatti ha detto che Aiace, essendosi distinto in guerra, "con terga intere di bue fu premiato",[12] poiché questo onore si addice a un eroe giovane e valoroso, e assieme all'onore accrescerà anche la sua forza».

«Giustissimo», disse.

«Almeno in questo», continuai, «presteremo fede a Omero. Nei sacrifici e in tutte le cerimonie analoghe onoreremo i cittadini valorosi, nella misura in cui hanno dato prova del loro coraggio, non solo con inni e con quei privilegi che abbiamo citato poco fa, ma anche "con seggi, carni [468e] e coppe ripiene",[13] allo scopo di onorare e tenere contemporaneamente in esercizio gli uomini e le donne di valore».

«Benissimo!», esclamò.

«D'accordo. E per quanto riguarda coloro che sono morti in battaglia combattendo valorosamente, non diremo in primo luogo che appartengono alla stirpe d'oro?»[14] «Più che mai!».

«Ma non crederemo a Esiodo, quando sostiene che gli uomini di questa stirpe, una volta morti, "dèmoni puri diventano sopra la terra, nobili, protettori dai mali, dei mortali custodi"?[15] «Sì, gli crederemo».

«Chiederemo quindi alla divinità come e con quali onori distintivi dobbiamo seppellire [469b] questi uomini di natura demonica e divina, e nella sepoltura ci atterremo alle sue prescrizioni?» «Perché non dovremmo?»

«E da allora in poi cureremo e veneremo le loro tombe come quelle di dèmoni? E tributeremo gli stessi onori a chiunque sia stato giudicato durante la sua vita straordinariamente virtuoso, quando muore di vecchiaia o in altro modo?»

«Sì, è giusto», rispose.

«E come si comporteranno i nostri soldati con i nemici?»

«In che senso?»

«In primo luogo, per quanto riguarda la schiavitù, ti sembra giusto che i Greci rendano schiave delle città greche, oppure che lo impediscano con tutte le forze anche alle altre città e si abituino a rispettare [469c] la stirpe greca, stando in guardia dal cadere schiavi dei barbari?»

«Sotto ogni punto di vista è meglio rispettarla», rispose.

«Quindi è giusto non possiedano schiavi greci e non consiglino agli altri Greci di possederne?»

«Precisamente», disse. «Così potranno piuttosto volgersi contro i barbari[16] e risparmiare se stessi».

«E in caso di vittoria», continuai, «è forse una bella cosa spogliare i morti fuor che delle armi? Non è un pretesto

[469d] per i vili per non affrontare il nemico, come se adempissero uno dei loro doveri stando lì curvi sul caduto? E molti eserciti non sono già stati rovinati da una tale rapacità?»

«E come!».

«Non ti sembra segno di grettezza e avidità spogliare un cadavere, e proprio di un animo donnesco e meschino trattare da nemico il corpo del morto, dal quale il soldato avversario si è involato lasciando solo le armi con cui combatteva? Oppure credi che chi si comporta così faccia qualcosa di diverso [469e] da quelle cagne che si arrabbiano con le pietre da cui sono state colpite, e non toccano chi le ha gettate?»

«Non c'è la minima differenza», rispose.

«Bisogna quindi rinunciare a spogliare i cadaveri e a impedire ai nemici di riprenderseli?»

«Certo che bisogna rinunciarvi, per Zeus!», esclamò.

«E neppure porteremo nei templi le armi per appenderle come offerte votive, tanto meno quelle dei Greci, se ci sta a cuore [470a] la benevolenza verso gli altri Greci; anzi, avremo timore che portare in un tempio le spoglie sottratte a gente della nostra razza sia una sorta di contaminazione, a meno che la divinità non si pronunci diversamente».

«Giustissimo», disse.

«E per quanto riguarda la devastazione della terra greca e l'incendio delle case, come si comporteranno i tuoi soldati nei confronti dei nemici?»

«Avrei piacere di sentirti manifestare la tua opinione», rispose. «Mi sembra», precisai, «che non si debba fare né l'una né l'altra cosa, [470b] ma solo portare via il raccolto di un anno. Vuoi che ti dica il perché?»

«Sicuro!».

«Come esistono questi due nomi, guerra e discordia, così mi pare che esistano due entità corrispondenti a due diversi tipi di contesa. Per queste due entità io intendo la parentela e l'affinità di stirpe da una parte, l'estraneità di stirpe e di sangue dall'altra. All'inimicizia fra parenti è stato dato il nome di discordia, a quella fra stranieri il nome di guerra».

«Le tue definizioni sono appropriate», assentì.

[470c] «Vedi dunque se lo è anche la seguente. Io sostengo che la razza greca è parente e affine a se stessa, ma estranea per sangue e per stirpe a quella barbarica».

«Bene!», esclamò.

«Pertanto, quando i Greci combattono contro i barbari e i barbari contro i Greci, diremo che si fanno guerra e sono nemici per natura, e a questa inimicizia va dato il nome di guerra; ma quando una cosa del genere avviene tra Greci, cioè tra uomini amici per natura, diremo che in tale circostanza la Grecia è ammalata e agitata da lotte intestine, [470d] e a questa inimicizia va dato il nome di discordia».

«Ammetto di condividere il tuo parere», disse.

«Considera dunque», proseguii, «che nella condizione da noi riconosciuta poco fa come discordia, dovunque si verifichi un fatto del genere e la città sia travagliata da lotte interne, se gli uni devastano i campi e bruciano le case degli altri, la discordia sembra davvero esiziale e nessuno dei due contendenti dà l'impressione di amare la patria; altrimenti non oserebbero mettere a ferro e fuoco la loro nutrice e madre. Al contrario è ragionevole che i vincitori privino [470e] i vinti del raccolto e pensino di riconciliarsi e di non farsi guerra in eterno».

«Questa concezione», disse, «è molto più mite di quell'altra».

«E la città che stai fondando», domandai, «non sarà forse greca?»

«Deve esserlo!», rispose.

«Allora i suoi abitanti saranno onesti e miti?»

«E come!»

«E non saranno amici dei Greci? Non considereranno la Grecia alla stregua di una loro parente, e non avranno in comune con gli altri le cerimonie sacre?»

«Senza alcun dubbio».

[471a] «Quindi l'inimicizia coi Greci, in quanto loro parenti, la giudicheranno discordia e non la chiameranno neppure guerra?» «No di certo».

«E nelle inimicizie saranno pronti a riconciliarsi?»

«Sicuro».

«Perciò faranno rinsavire i loro avversari benevolmente, senza punirli fino all'asservimento o allo sterminio, poiché saranno correttori, non nemici».

«È così», disse.

«E in quanto Greci non metteranno a ferro e fuoco la Grecia, non bruceranno le case, non dichiareranno loro nemici tutti gli abitanti di ciascuna città, uomini, donne e bambini, ma sempre e solo i pochi responsabili dell'inimicizia. [471b] Per tutte queste ragioni non vorranno devastare la loro terra, se reputeranno la maggior parte degli abitanti loro amici, né distruggere le loro case, ma condurranno le ostilità fino al punto in cui i responsabili verranno costretti a pagare il fio dagli innocenti che soffrono per causa loro».

«Io convengo», disse, «che i nostri cittadini devono comportarsi così con gli avversari, mentre con i barbari va tenuto il comportamento che ora i Greci usano tra di loro».[17] «Stabiliamo dunque anche questa legge per i guardiani, di non devastare [471c] la terra e non incendiare le case?»

«D'accordo», rispose, «teniamo per buone queste norme

come le precedenti».

«Mi sembra però, Socrate, che se ti si lascia parlare di questi argomenti non ti ricorderai mai di quello che hai messo da parte per fare posto a tutto il discorso sulla possibilità e sul modo di attuare la nostra costituzione. Quanto al fatto che, se si realizzasse, tutto andrebbe per il meglio nella città in cui entrasse in vigore, io dico anche quello che tu tralasci, e cioè che i guerrieri [471d] combatterebbero nel modo più valoroso senza abbandonarsi mai l'un l'altro, poiché si conoscono e si chiamano a vicenda coi nomi di fratelli, padri, figli. Se poi anche il sesso femminile combattesse insieme con loro, schierato sia nella stessa fila sia dietro, per spaventare i nemici e per accorrere in aiuto nel caso si rendesse necessario, so che in ragione di tutto questo sarebbero invincibili; e vedo anche tutti i vantaggi, qui omessi, di cui godrebbero in periodo di pace. [471e] Ma dal momento che io riconosco tutti questi vantaggi e infiniti altri, se questa costituzione si realizzasse, non parlarne più; ora piuttosto cerchiamo di convincerci che essa è realizzabile e vediamo come può essere attuata, mandando tanti saluti al resto».

[472a] «Hai fatto quasi un assalto di sorpresa al mio discorso», esclamai, «e non mostri alcuna pietà per il mio indugio! Forse non sai che ora mi stai conducendo verso la terza onda,[18] la più grossa e la più violenta, dopo che a stento sono scampato alle prime due; ma quando l'avrai vista e udita, certo mi perdonerai se nutrivo esitazioni e timori ragionevoli a tenere un discorso così paradossale e a intraprendere un esame approfondito».

«Quanto più parlerai così», replicò, «tanto meno ti permetteremo di eludere il discorso sull'attuabilità di questa costituzione. Parla, su, e non indugiare!».

«In primo luogo», cominciai, «bisogna ricordare che siamo arrivati a questo punto cercando che cos'è la giustizia e

l'ingiustizia». «Va bene; ma che c'entra?», domandò.

«Non c'entra. Se però scopriremo che cos'è la giustizia, non esigeremo anche che l'uomo giusto non differisca in nulla da essa, ma sia in tutto e per tutto [472c] uguale? Oppure ci accontenteremo che si avvicini il più possibile ad essa e che ne partecipi più di chiunque altro?»

«Sì», rispose, «ci accontenteremo».

«Noi cercavamo», proseguii, «che cosa fosse la giustizia in sé, se esistesse e quale potesse essere l'uomo perfettamente giusto per avere un modello; lo stesso facevamo con l'ingiustizia e l'uomo più ingiusto, per vedere come questi due modelli ci apparivano in rapporto alla felicità e al suo opposto e per essere costretti ad ammettere anche riguardo a noi stessi che [472d] quanto più si è conformi ad essi, tanto più si condivide la loro sorte. Ma il nostro scopo non era di dimostrare che ciò poteva realizzarsi».

«Quello che dici è vero», confermò.

«Credi allora che sia meno bravo quel pittore che dopo aver dipinto l'esemplare dell'uomo più bello e aver dato al quadro la massima perfezione, non sappia dimostrare che un tale uomo può esistere?»

«No di certo, per Zeus!», esclamò.

«E allora? Non abbiamo costruito anche noi, per così dire, [472e] un modello teorico di città buona?»

«Certamente».

«Credi dunque che le nostre parole valgano meno, se non riusciremo a dimostrare che è possibile governare una città nel modo che abbiamo esposto?»

«Certo che no».

«Questa è la verità», dissi. «Ma se per farti piacere dobbiamo anche impegnarci a dimostrare in che modo e attraverso quale via il nostro progetto ha le maggiori

possibilità di essere realizzato, per questa dimostrazione devi farmi di nuovo le stesse concessioni». «Quali?»

[473a] «È possibile realizzare qualcosa come la si enuncia, oppure è una legge di natura che l'agire si avvicini alla verità meno della parola, anche se qualcuno non la pensa così? Tu ne convieni oppure no?»

«Ne convengo», rispose.

«Non costringermi dunque a dimostrare che le nostre teorie devono realizzarsi in tutto e per tutto anche nella realtà; ma se riusciremo a scoprire che si può governare una città nel modo più vicino a quello da noi esposto, di' pure che [473b] abbiamo trovato la possibilità di realizzare tutto ciò che pretendi. Non ti accontenterai di questo risultato? Per conto mio ne sarei soddisfatto». «Anch'io», rispose.

«Passiamo ora all'analisi di quello che sembra il problema successivo e cerchiamo di dimostrare quale difetto caratterizza le città che non sono governate come la nostra, e quale minimo cambiamento (meglio se uno solo, altrimenti due, o al limite il minor numero possibile e della minima incidenza) può condurre una città verso il nostro sistema di governo».

[473c] «Senz'altro», approvò.

«Credo», dissi, «di poter dimostrare che si arriverebbe a una trasformazione generale con un solo mutamento, certo non piccolo né facile, ma possibile».

«Quale?», domandò.

«Eccomi al punto», risposi, «che ho paragonato all'onda più grossa. Lo dirò comunque, dovesse anche sommergerci completamente nel ridicolo e nell'infamia, come un'onda che scoppia in una fragorosa risata. Fa' dunque attenzione a quello che sto per dire». «Parla», mi invitò.

«Se nelle città», dissi, [473d] «i filosofi non diventeranno re o quelli che ora sono detti re e sovrani non praticheranno

la filosofia in modo genuino e adeguato, e potere politico e filosofia non verranno a coincidere, con la necessaria esclusione di quelli che in gran numero ora si dedicano separatamente all'una o all'altra attività, le città non avranno tregua dai mali, Glaucone, e neppure, credo, il genere umano, [473e] e prima di quel momento non potrà mai mettere le radici nel mondo del possibile e vedere la luce del sole questa costituzione che ora abbiamo delineato teoricamente.[19] Ecco ciò che da tempo mi rende restio a parlare, vedere quanto le mie parole vadano a cozzare contro l'opinione comune; in effetti è difficile comprendere che nessun'altra città può essere felice, nella vita privata come in quella pubblica».

E lui replicò: «Che parole, che discorso ci hai scagliato addosso, Socrate! E per il solo fatto di aver parlato, sta' sicuro che ora moltissimi, e [474a] non i più vili, gettate qui su due piedi le vesti, imbracceranno nudi la prima arma che a ciascuno capita a tiro e correranno a tutta forza contro di te per combinartene delle belle! E se non li terrai a bada con il tuo discorso e non riuscirai a fuggirli, te la faranno davvero pagare con il loro dileggio».

«E la colpa di ciò che mi accade», dissi, «non è forse la tua?»

«E ho ragione a farlo», rispose. «Ma non ti tradirò, anzi ti difenderò con i mezzi che ho a disposizione, cioè con l'affetto e con l'incoraggiamento, e forse potrò darti risposte più appropriate [474b] di un altro. Contando su questo aiuto, cerca di dimostrare agli increduli che le cose stanno come dici tu».

«Devo provarci, dato che anche tu mi offri un'alleanza così grande. Perciò mi sembra necessario, se mai dobbiamo scampare alle persone di cui parli, spiegare loro chi intendiamo per filosofi quando osiamo dire che devono governare; così, una volta chiarito questo punto, potremo difenderci mostrando [474c]che agli uni spetta per natura di

dedicarsi alla filosofia e governare la città, agli altri di non praticare la filosofia e seguire chi li guida».

«È tempo che tu lo spieghi!», esclamò.

«Su allora, seguimi per questa via, e vediamo di trovare una spiegazione soddisfacente».

«Avanti», disse.

«Devo rammentarti io», domandai, «o ricordi già da te che, quando si dice di amare qualcosa, perché l'affermazione sia corretta deve risultare che non la si ama solo in parte, ma tutta quanta?» [474d] «C'è bisogno che tu me lo ricordi, a quanto pare, perché non l'ho bene in mente».

«Le tue parole», replicai, «potevano addirsi a un altro; ma a un uomo incline all'amore non si addice dimenticare che tutti i giovani nel fiore dell'età in certo qual modo mordono e agitano il cuore di chi ama i ragazzi e ha un temperamento amoroso, perché gli sembrano degni delle sue cure e del suo affetto. Non fate così con i bei ragazzi? Chi ha il naso camuso, lo loderete chiamandolo piacente, chi ha il naso aquilino dite che è regale, quello che rappresenta una via di mezzo tra i due [474e] è perfettamente proporzionato, i ragazzi dalla pelle scura sono virili, quelli dalla carnagione bianca sono figli degli dèi; e l'espressione "dal colore del miele", da chi altri credi sia stata creata, se non da un amante che usa i vezzeggiativi e sopporta facilmente il colorito pallido dell'amato, purché sia nel fiore dell'età? In poche parole, accampate ogni genere di pretesto [475a] e non fate economia di parole, pur di non rifiutare nessun fanciullo nel fiore degli anni».

«Se alludi a me», rispose, «dicendo che gli innamorati si comportano così, lo ammetto, ma solo nell'interesse della discussione».

«E non vedi», continuai, «che gli amanti del vino fanno la stessa cosa e trovano qualsiasi pretesto per apprezzare ogni

genere di vino?»

«Certo».

«E vedi senz'altro, penso, che gli ambiziosi, se non possono essere strateghi, comandano una trittia,[20] e se non riescono a ricevere onori da persone più importanti [475b] e autorevoli, si accontentano di riceverli da uomini inferiori e mediocri, perché sono avidi di onore comunque».

«Senza alcun dubbio».

«Ora rispondi sì o no: quando uno desidera qualcosa, diremo che la desidera interamente o solo in parte?»

«Interamente», rispose.

«Allora diremo che anche il filosofo non desidera solo una parte della sapienza, ma la sapienza tutta intera?»

«Giusto».

«Ma chi ha ripugnanza verso l'apprendimento, specialmente [475c] se è giovane e non sa ancora discernere ciò che è buono e ciò che non lo è, non lo definiremo amante della cultura e del sapere, come di chi fa il difficile coi cibi diciamo che non ha fame e non desidera mangiare, e non è un ghiottone, bensì uno schifiltoso».

«E avremo ben ragione di dirlo!».

«Chi invece si dimostra pronto a gustare ogni dottrina e si dedica con gioia all'apprendimento senza mai saziarsene, lo chiameremo a buon diritto filosofo; o no?»

[475d] E Glaucone rispose: «Allora le persone così saranno numerose e strane! Mi sembra che tutti gli amanti degli spettacoli appartengano a questa categoria, perché provano diletto a imparare, e sarebbe molto strano collocare tra i filosofi gli amanti delle recite, i quali, se dipendesse da loro, non vorrebbero assistere a discorsi e conversazioni come la nostra, ma quasi avessero dato le orecchie in affitto corrono in giro per le Dionisie[21] ad ascoltare tutti i cori, senza

mancare né a quelle urbane né a quelle rurali!

Chiameremo dunque filosofi tutti questi individui, e altri dediti all'apprendimento [475e] di cose simili e delle arti più meschine?» «Nient'affatto», dissi: «costoro sono soltanto simili ai filosofi».

«E quali sono, secondo te, i veri filosofi?», chiese.

«Quelli che amano contemplare la verità», risposi.

«Questo va bene», continuò. «Ma che cosa intendi dire?»

«Non è affatto facile spiegarlo ad altri; credo però che tu sarai d'accordo con me su questo punto».

«Quale?»

«Dal momento che il bello è il contrario del brutto, essi sono due entità».

[476a] «Come no?»

«Ed essendo due, ognuna di esse è un'entità distinta?»

«Va bene anche questo».

«E lo stesso discorso vale per il giusto, l'ingiusto, il bene, il male e tutte le idee: sono tutte entità a sé stanti, ma comparendo in ogni luogo e mescolandosi alle azioni, ai corpi e tra di loro, ciascuna di esse appare come molteplice».[22] «Hai ragione», disse.

«In questo senso», proseguii, «distinguo gli amanti degli spettacoli, delle arti e delle attività cui accennavi poc'anzi [476b] da coloro di cui stiamo parlando ora, gli unici che si possono chiamare a buon diritto filosofi».

«Che cosa vuoi dire?», domandò.

«Gli amanti delle recite e degli spettacoli», spiegai, «apprezzano le belle voci, i bei colori, le belle forme e tutto ciò che viene prodotto con questi elementi, ma il loro animo è incapace di vedere e apprezzare la natura del bello in sé».

«È proprio così», disse.

«E non saranno rari coloro che riescono a giungere al bello

in sé e a vederlo nella sua essenza?»

[476c] «E come!».

«Chi dunque riconosce l'esistenza di cose belle, ma non del bello in sé, e non è capace di seguire chi lo guida verso la sua conoscenza, ti sembra che viva in uno stato di sogno o di veglia? Rifletti su questo punto. Sognare non vuol dire forse che uno, sia nel sonno sia da sveglio, considera due cose che si assomigliano non solo simili tra loro, ma addirittura la stessa cosa?»

«Sì», rispose, «direi che una persona in questo stato stia sognando».

«E chi, al contrario di costoro, crede nell'esistenza del bello in sé [476d] ed è in grado di scorgere sia la sua essenza sia le cose che ne sono partecipi, senza confondere queste con l'essenza e l'essenza con queste, ti pare viva in uno stato di veglia o di sogno?» «Di veglia, senza dubbio», rispose.

«Avremmo quindi ragione a definire conoscenza il suo pensiero, in quanto conosce, e opinione il pensiero di quell'altro, in quanto fondato sull'opinare?»

«Senz'altro».

«E se l'uomo al quale attribuiamo l'opinare, ma non il conoscere, si adirasse con noi e ci accusasse di non dire il vero? [476e] Saremo in grado di calmarlo e di convincerlo con le buone, nascondendogli il fatto che non è sano di mente?»

«Bisogna farlo!», esclamò.

«Su allora, vedi un po' quali argomenti troveremo per lui. Oppure, assicurandogli che non gli invidieremmo ciò che eventualmente sa, anzi saremmo lieti di constatarlo, vuoi che gli poniamo la seguente domanda: "Coraggio, dicci questo: chi conosce, conosce qualcosa o non conosce nulla?" Su, rispondimi tu per lui!». «Risponderò che conosce qualcosa».

«Un qualcosa che esiste o che non esiste?»

[477a] «Che esiste: come si può conoscere un qualcosa che non esiste?»

«Possiamo ora dare per certo questo punto, dovessimo anche riesaminarlo più volte: ciò che esiste compiutamente è compiutamente conoscibile, ciò che non esiste è del tutto inconoscibile?»

«È assolutamente certo».

«Va bene. Ma se qualcosa è tale da essere e non essere, non si troverà a metà strada tra l'essere puro e il non essere assoluto?»

«A metà strada, sì».

«Se dunque all'essere si applica la conoscenza, e di conseguenza al non essere l'inconoscibilità, per questa entità intermedia non bisogna cercare qualcosa di intermedio [477b] tra ignoranza e scienza, se mai esiste qualcosa di simile?»

«Certamente».

«Ora, noi diciamo che l'opinione è qualcosa?»

«Come no?»

«Dotata di una facoltà diversa rispetto alla scienza, o uguale a essa?»

«Diversa».

«Quindi l'opinione è destinata a una cosa e la scienza a un'altra, ciascuna secondo la propria facoltà».

«Appunto».

«E la scienza non si riferisce per sua natura all'essere, alla conoscenza di come l'essere è? Tuttavia mi sembra necessario fare prima questa distinzione».

«Quale?»

[477c] «Definiremo le facoltà una specie di enti, che permettono a noi e a qualsiasi altro soggetto dotato di attività propria di avere i poteri che abbiamo; ad esempio, dico che

rientrano nelle facoltà la vista e l'udito, se comprendi che cosa intendo per specie».

«Sì, comprendo», disse.

«Ascolta dunque qual è il mio parere in proposito. In una facoltà io non vedo né colore, né forma, né alcuna delle caratteristiche presenti in molti altri oggetti, la cui osservazione mi consente, per quanto sta in me, di distinguerli gli uni dagli altri; in una facoltà [477d] io considero soltanto l'oggetto cui si riferisce e l'effetto che produce, e con questo criterio ho dato un nome a ciascuna facoltà, definendo identica quella che si riferisce allo stesso oggetto e produce lo stesso effetto, diversa quella che si riferisce a un oggetto diverso e produce un effetto diverso. E tu? Come procedi?»

«Così», rispose.

«Torniamo dunque alla nostra questione, carissimo», proseguii.

«Pensi che la scienza sia in sé una facoltà, o la collochi in un'altra categoria?»

«In questa», rispose, «anzi la considero la più forte di tutte le facoltà».

[477e] «E l'opinione la collocheremo tra le facoltà o in un'altra categoria?»

«In nessun'altra!», esclamò. «Ciò che ci permette di congetturare, non è altro che opinione».

«Ma poco fa convenivi che scienza e opinione non sono la stessa cosa».

«Già», rispose, «come potrebbe una persona assennata fare un tutt'uno di ciò che è infallibile e di ciò che non lo è?»

«Bene», dissi: «siamo chiaramente d'accordo che l'opinione [478a] è diversa dalla scienza».

«Sì, diversa».

«Quindi entrambe, essendo dotate di facoltà diverse, si riferiscono per loro natura a cose diverse?»

«Per forza».

«La scienza ha per oggetto l'essere, cioè la conoscenza di come l'essere è?»

«Sì».

«L'opinione invece, diciamo noi, ha per oggetto l'opinare?»

«Sì».

«Conosce forse lo stesso oggetto della scienza? E la stessa cosa sarà conoscibile e opinabile insieme? O ciò è impossibile?»

«È impossibile», rispose, «in base a ciò che si è convenuto. Se ogni facoltà riguarda un oggetto diverso, e l'opinione [478b] e la scienza sono entrambe facoltà, diverse l'una dall'altra, come stiamo dicendo, ne consegue che la stessa cosa non può essere conoscibile e opinabile insieme».

«Se quindi l'essere è conoscibile, ciò che è opinabile sarà altra cosa dall'essere?»

«Sì, altra cosa».

«E l'opinare ha come oggetto il non essere? O il non essere non si può neanche opinare? Pensaci. Chi opina non riferisce la sua opinione a qualcosa? O è possibile sì opinare, ma opinare il nulla?» «Impossibile».

«Quindi, chi opina, opina un qualcosa?»

«Sì».

«Ma a rigore il non essere non si può definire un qualcosa, [478c] bensì un nulla?»

«Certamente».

«Al non essere abbiamo necessariamente assegnato l'ignoranza, all'essere la conoscenza?»

«Giusto», rispose.

«Perciò non esiste opinione né dell'essere né del non essere?»

«No di certo».

«Quindi l'opinione non sarà né ignoranza né conoscenza?»

«Pare di no».

«Allora essa è al di fuori di questi due termini, in quanto supera la conoscenza in chiarezza e l'ignoranza in oscurità?»

«Non è né l'una né l'altra cosa».

«Ma allora», domandai, «ti sembra che l'opinione sia qualcosa di più buio della conoscenza e di più luminoso dell'ignoranza?»

«Altro che!», esclamò.

[478d] «E si trova tra l'una e l'altra?»

«Sì».

«Quindi l'opinione sarà una via di mezzo tra esse».

«Proprio così».

«Ebbene, prima non abbiamo detto che, se qualcosa si rivelasse nello stesso tempo essere e non essere, essa si troverebbe a metà tra il puro essere e il non essere assoluto, e di ciò non esisterà né scienza né ignoranza, ma quella che è apparsa una via di mezzo tra ignoranza e scienza?»

«Giusto».

«E la via di mezzo tra esse non è risultata quella che chiamiamo opinione?»

«È risultata questa».

[478e] «A quanto sembra, ci resterebbe da scoprire ciò che partecipa di entrambi, dell'essere e del non essere, e che a rigore di termini non si può chiamare in senso assoluto né con l'uno né con l'altro nome; così, se verrà alla luce, lo reputeremo a buon diritto l'oggetto dell'opinione, assegnando gli estremi agli estremi, i medi ai medi. Non è

così?»

«È così».

«Sulla base di queste premesse, dirò, mi risponda [479a] il grand'uomo che non crede all'esistenza di un bello in sé e di un'idea sempre immutabile del bello in sé, ma crede alla molteplicità delle cose belle, lui che ama gli spettacoli e non sopporta in nessun modo di sentirsi dire che uno solo è il bello, il giusto e così via. "Carissimo", gli diremo, "tra questa molteplicità di cose belle ce n'è forse una sola che non appaia brutta? E tra quelle giuste, una che non appaia ingiusta? E tra quelle pie, una che non appaia empia?»

[479b] «No», rispose, «anzi è inevitabile che appaiano in una certa misura belle e brutte; lo stesso vale per le altre domande».

«E le molte cose doppie? Possono forse apparire mezze meno che doppie?»

«Per nulla».

«E le cose grandi e piccole, leggere e pesanti, saranno designate con il nome che noi diamo loro più che con quello contrario?» «No», rispose, «ma ciascuna di esse li assumerà entrambi».

«E la rispondenza di ciascuna di queste molteplici cose al nome con cui la si designa è superiore alla non rispondenza?»

«Questa domanda», rispose, «somiglia a quelle battute a doppio senso che si fanno nei banchetti [479c] e all'indovinello dei ragazzi sull'eunuco e sul colpo tirato al pipistrello, in cui si chiede in modo ambiguo con quale oggetto e dove lo colpisce.[23] Anche le tue affermazioni sono ambivalenti, e per nessuna di esse si può avere la nozione sicura che è o non è, o che è l'una e l'altra cosa insieme, o nessuna delle due».

«Sai dunque come trattarle», domandai, «o quale posto

migliore potrai trovare per loro di quello intermedio tra l'essere e il non essere? Infatti non appariranno né più oscure del non essere in relazione a un grado maggiore [479d] di non essere, né più luminose dell'essere in relazione a un grado maggiore di essere». «Verissimo», disse.

«Abbiamo quindi scoperto, a quanto pare, che le molteplici credenze del volgo sul bello e su tutto il resto ruotano a metà strada tra il non essere e l'essere puro».

«L'abbiamo scoperto».

«Prima però abbiamo convenuto che, se fosse risultato un qualcosa del genere, lo si sarebbe dovuto chiamare opinabile, non conoscibile, perché con questa facoltà intermedia si coglie ciò che vaga nella zona intermedia».

«L'abbiamo convenuto».

[479e] «Perciò chi contempla molte cose belle, ma non vede il bello in sé e non è capace di seguire chi lo guida verso di esso, e contempla molte cose giuste ma non il giusto in sé, e così via, diremo che ha un'opinione su ogni cosa, ma non conosce nulla di quello che opina».

«È inevitabile», disse.

«Ma chi contempla ciascuna di queste realtà uguali a se stesse e immutabili? Non diremo che conosce e non opina?»

«Anche questo è inevitabile».

«Diremo quindi che questi abbracciano e amano [480a] ciò di cui esiste conoscenza, quegli altri ciò di cui esiste opinione? Non ricordiamo di aver affermato che essi amano e contemplano le belle voci, i bei colori e così via, ma non ammettono neppure il bello in sé come entità reale?»

«Ce ne ricordiamo».

«Sbaglieremo dunque a chiamarli amanti dell'opinione anziché del sapere? E si adireranno violentemente con noi, se diremo così?»

«No, se mi daranno retta», rispose: «non è lecito adirarsi con la verità».

«Bisogna invece chiamare amanti del sapere, non dell'opinione, coloro che abbracciano l'essenza di ciascuna realtà?»

«Precisamente».

[1] Espressione proverbiale che può avere due significati: dedicarsi ad attività piacevoli ma inutili, oppure darsi un gran da fare senza concludere nulla.

[2] Adrastea (letteralmente 'l'inevitabile') appare qui come una divinità vendicatrice affine a Nemesi; Socrate infatti la invoca perché teme che possa punire chi parla con superbia. Nel *Fedro* (248c) personifica il destino cui devono sottostare le anime che si reincarnano.

[3] Cfr. Erodoto, 110, 3; Tucidide, I 6, 5. Platone giudicherà invece questa usanza più severamente nelle *Leggi* (I 636b).

[4] Come avvenne al leggendario poeta Arione: questi, gettatosi in mare per sfuggire ai marinai che volevano ucciderlo per derubarlo, fu salvato da un delfino, che lo prese sul dorso e lo depositò incolume sulla terraferma.

[5] Il testo tràdito è probabilmente corrotto; accogliamo nella traduzione la congettura di Adam.

[6] Pindaro, fr. 197 Bowra = 209 Snell-Maehler, liberamente adattato al contesto.

[7] Per gli Ateniesi le nozze sacre erano quelle tra Zeus ed Era. Platone vuole abolire non l'istituto del matrimonio, ma la famiglia, perché secondo lui la città ideale, con la pratica del comunismo, dev'essere un'unica grande comunità familiare.

[8] La sacerdotessa di Apollo a Delfi. Sul rapporto di Platone con il culto delfico cfr. IV 427c.

[9] L'intero passo contiene una chiara allusione alla mania dei processi che imperversava ad Atene.

[10] Adimanto; cfr. IV 419a.

[11] Esiodo, *Opera et dies* 40. Questa massima contiene nella sua enigmaticità un invito, ricorrente nella morale greca, alla misura; si può trovare un'affinità con il proverbio "il meglio è nemico del bene".

[12] Omero, *Ilias* VII 321, adattato al contesto.

[13] Ivi, VIII 162, leggermente variato come il precedente.

[14] Cfr. III 415a-c; la stirpe d'oro è quella più alta dei guardiani.

[15] Esiodo, *Opera et dies* 122-23. Anche questi versi contengono leggere varianti rispetto agli originali.

[16] Secondo i Greci era naturale asservire i barbari, ritenuti inferiori per natura; cfr. Euripide, *Iphigenia Aulica* 1400-401; Aristotele, *Politica* 1252b9.

[17] È incerto se questo dato cronologico sia da riferire al periodo in cui fu scritto il passo, o, com'è più probabile, a quello in cui è immaginato il dialogo; pertanto è difficile stabilire a quali avvenimenti allude Platone. Si può ragionevolmente pensare alla guerra di Corinto, combattuta da Sparta contro alcune *poleis* coalizzate, tra cui Atene; il conflitto, in cui intervenne anche la Persia dapprima contro Sparta, poi al suo fianco, si concluse con la pace di Antalcida (387 a.C.), umiliante per i Greci e decisamente vantaggiosa per i Persiani.

[18] Per i Greci la terza onda era la più pericolosa; l'espressione ha quindi un carattere proverbiale e indica un pericolo estremo.

[19] Questo celebre passo contiene il fulcro della teoria politica esposta nella *Repubblica,* consistente nella conciliazione tra l'esercizio del potere e la conoscenza del bene tramite la filosofia dialettica. Parlando di re Platone vuole probabilmente riferirsi ai tiranni di Siracusa, in particolare a Dione, sul quale si appuntavano le sue illusorie speranze di poter tradurre in pratica le sue teorie.

[20] In base alla riforma dello Stato ateniese operata da Clistene, l'Attica era stata divisa in trenta distretti, chiamati trittie, a loro volta riuniti a tre a tre in dieci tribù. Ogni tribù forniva un contingente militare, a capo del quale era uno stratego; i dieci strateghi comandavano a turno l'esercito ateniese in caso di guerra. Il contingente di ogni tribù era diviso in tre parti corrispondenti alle trittie, ciascuna delle quali era comandata da una sorta di luogotenente, il trittiarco.

[21] Le feste in onore di Dioniso, particolarmente sentite in Attica, erano divise in Piccole Dionisie o Dionisie rurali, Dionisie Lenee e Grandi Dionisie, le più importanti; le prime due erano celebrate d'inverno, le Grandi Dionisie, durante le quali venivano istituiti gli agoni drammatici, in primavera. Nelle Dionisie rurali venivano replicate opere già rappresentate nelle due feste più importanti o venivano messi in scena spettacoli ditirambici.

[22] È il primo accenno alla dottrina delle idee, che già in questa enucleazione appaiono non pure rappresentazioni mentali, ma entità dotate di un'esistenza metafisica propria.

[23] Cfr. Ateneo, X 452c-d. L'indovinello è il seguente: un uomo non uomo (un eunuco), vedendo e non vedendo (vedendo male) un uccello che sta su un legno non legno (su una canna), gli tira e non gli tira (tira senza colpirlo) una pietra non pietra (una pietra pomice).

Libro VI

[484a] «Attraverso un lungo discorso, Glaucone», ripresi, «è emersa ai nostri occhi, non senza fatica, la differenza tra chi è filosofo e chi non lo è».

«Perché forse», osservò, «con un discorso breve non sarebbe stato facile».

«Non pare», replicai. «Credo comunque che il risultato sarebbe stato ancora migliore se si fosse dovuto parlare solo di questo argomento, senza dover passare in rassegna tutto il resto per scorgere quale differenza passa [484b] tra vita giusta e vita ingiusta».

«E ora che cosa ci rimane?», domandò.

«Che altro», risposi, «se non le logiche conseguenze? Poiché sono fil osofi coloro che sanno cogliere ciò che è sempre immutabile, mentre non lo sono coloro che vagano nell'infinita varietà del molteplice, chi di loro deve essere posto alla guida dello stato?»

«Ma come potremo dare una risposta adeguata a questa domanda?», obiettò.

«Dev'essere nominato guardiano», dissi, «chi di loro risulta in grado di custodire le leggi e [484c] gli istituti delle città».

«Giusto», assentì.

«E non è forse chiaro», domandai, «se debba essere un guardiano cieco o dalla vista acuta a custodire una qualsiasi cosa?»

«E come può non essere chiaro?»

«E ti pare ci sia qualche differenza tra i ciechi e quanti davvero sono privi della conoscenza di ogni singola realtà, non hanno nessun modello chiaro nella loro anima e non sanno neppure guardare, come i pittori, alla verità ideale e fare costante riferimento ad essa [484d] contemplandola con la massima precisione possibile, così da fissare, se occorre, le norme di quaggiù sul bello, sul giusto e sul bene, custodendo e preservando quelle già in vigore?»

«No, per Zeus, non c'è molta differenza», rispose.

«Renderemo dunque guardiani costoro, o piuttosto quelli che hanno acquisito la conoscenza di ciascuna realtà e non sono assolutamente inferiori ai primi né per esperienza né in qualche altro aspetto della virtù?»

«Sarebbe assurdo sceglierne altri», rispose, «se quanto al resto non presentassero difetti: poiché sarebbero superiori proprio in questo campo, che forse è il più importante».

[485a] «Allora dobbiamo dire in che modo le stesse persone potranno avere gli uni e gli altri pregi?»

«Certamente».

«Come dicevamo all'inizio di questo discorso, bisogna innanzitutto comprendere la loro natura; e credo che quando avremo raggiunto un accordo sufficiente su di essa, converremo anche che le stesse persone possono avere tutti questi pregi e che la guida delle città spetta soltanto a loro».

«E come faremo?»

«Ora, sulle nature filosofiche siamo d'accordo [485b] su questo punto: esse amano sempre una dottrina che faccia loro luce su quell'essenza eterna che non erra sotto la vicenda del divenire e della corruzione».

«Riconosciamolo».

«Inoltre», proseguii, «l'amano tutta quanta e non rinunciano spontaneamente a nessuna parte di essa, né piccola né grande, né preziosa né trascurabile, come abbiamo

spiegato in precedenza a proposito degli uomini ambiziosi e inclini all'amore».

«Hai ragione», disse.

«Considera ora se non sia inevitabile che la natura [485c] di chi deve essere come noi l'abbiamo descritto abbia quest'altra caratteristica».

«Quale?»

«L'incapacità di mentire e il rifiuto completo di accettare una menzogna volontaria, anzi l'odio per essa e l'amore per la verità».

«Sì, è logico», disse.

«Non solo è logico, amico, ma anche assolutamente necessario che l'uomo per natura incline all'amore abbia caro tutto ciò che è affine e familiare all'amato».

«Giusto».

«E si può forse trovare qualcosa di più affine alla sapienza della verità?»

«E come?», fece lui.

«Ed è possibile che la stessa natura ami insieme la sapienza [485d] e la menzogna?»

«Proprio no!».

«Allora chi realmente ama imparare deve sin da giovane tendere con ogni sforzo alla verità».

«Precisamente».

«Ma se i desideri di una persona inclinano fortemente in un senso, sappiamo che aspirano alle altre cose più debolmente, come una corrente deviata in quella direzione».

«Certamente».

«Perciò, se i desideri di un individuo si sono rivolti agli studi e ad ogni altra attività del genere, essi verteranno, credo, sul piacere dell'anima in sé e per sé e trascureranno i piaceri del corpo, se è filosofo non per finta, [485e] ma per

davvero».

«È del tutto inevitabile».

«Quindi un uomo simile è temperante e per nulla avido di guadagno, perché a qualsiasi altro, più che a lui, si addice interessarsi dei motivi per cui si ricercano con molta spesa le ricchezze».

«È così».

[486a] «Bisogna poi esaminare anche questo aspetto, quando si vuole distinguere una natura filosofica da una non filosofica».

«Quale?»

«Che essa non celi dentro di sé la meschinità, perché è quanto di più contrario possa esistere a un'anima che vuole tendere assiduamente all'interezza e alla totalità del mondo divino e umano». «Verissimo», disse.

«Credi dunque possibile che l'intelletto in cui alberga la magnanimità e la contemplazione di ogni tempo e di ogni essere consideri la vita umana qualcosa di importante?»

«Impossibile», rispose.

[486b] «Quindi un uomo simile non reputerà un male neanche la morte?»

«Meno che mai».

«Perciò, a quanto pare, una natura vile e meschina non avrà nulla a che vedere con la filosofia».

«Mi sembra di no».

«E l'uomo equilibrato e privo di avidità, di meschinità, di vanteria, di viltà, può mai diventare intrattabile e ingiusto?»

«Non può».

«Nel condurre quindi il tuo esame sull'anima filosofica e non filosofica, osserverai bene se fin dalla giovinezza essa è giusta e mite oppure asociale e selvatica».

«Sicuro».

[486c] «E non tralascerai neanche questo, penso».

«Che cosa?»

«Se è incline a imparare o no. Ti aspetti forse che un uomo amerebbe davvero una cosa, se la facesse con dolore e ottenendo a stento uno scarso risultato?»

«No, sarebbe impossibile».

«E se non sapesse ritenere nulla di ciò che impara per la sua assoluta mancanza di memoria? Potrebbe forse non essere totalmente privo di scienza?»

«E come?»

«E non credi che, affaticandosi senza frutto, alla fine sarà indotto a odiare se stesso e la sua attività?»

«Come no?»

[486d] «Pertanto non annoveriamo mai un'anima obliosa tra quell e veramente filosofiche, ma pretendiamo che sia di buona me moria».

«Assolutamente».

«Ma possiamo dire che un'anima priva di gusto e di decoro non è incline ad altro che alla dismisura».

«Certamente».

«E ritieni che la verità sia affine alla misura o alla dismisura?» «Alla misura».

«Cerchiamo allora un intelletto che per natura annoveri tra le sue doti anche la misura e il decoro: la sua stessa natura lo condurrà facilmente all'idea di ciascun essere».

«Come no?»

[486e] «Ti pare forse che le qualità da noi elencate una per una non siano necessarie e conseguenti l'una all'altra per l'anima che vuole partecipare completamente e perfettamente dell'essere?»

[487a] «Più che necessarie, a dire il vero!», rispose.

«Potrai dunque criticare una simile attività, che non saprebbe mai esercitare nella maniera conveniente chi non fosse per natura dotato di memoria, incline all'apprendimento, generoso, elegante, amico e parente della verità, della giustizia, del coraggio, della temperanza?»

«Neppure Momo[1] potrebbe muoverle biasimo!», esclamò.

«E a uomini simili, resi perfetti dall'età e dalla cultura, non affideresti, a loro soli, la città?»

[487b] Allora intervenne Adimanto: «Nessuno potrebbe controbattere a queste tue argomentazioni, Socrate. Ma è la condizione in cui ogni volta si trovano coloro che ascoltano le tue parole: per la loro inesperienza nell'interrogare e nel rispondere, a ogni piccola domanda si lasciano sviare un poco dal tuo ragionamento, e quando, alla fine del discorso, tutte queste piccole deviazioni si assommano, credono che il loro errore sia grande e contraddica le premesse iniziali. Come nella dama i giocatori inesperti vengono chiusi da quelli abili e non sanno più che mossa fare, [487c] così anch'essi alla fine restano bloccati e non sanno più che cosa dire per effetto di quest'altro gioco di dama, fatto non con le pedine ma con le parole; poiché, almeno per quanto attiene alla verità, essa non ne ricava nulla di più. Lo dico riferendomi alla questione attuale: ora ti si potrebbe rispondere che controbattere a parole a ciascuna delle tue domande è impossibile, ma nei fatti si vede che quanti si volgono alla filosofia e non se ne discostano [487d] da giovani dopo averla praticata al fine di riceverne un'educazione, ma vi indugiano troppo a lungo, di solito diventano piuttosto strani, per non dire del tutto malvagi, e anche coloro che sembrano più equilibrati ricavano comunque da questa attività che tu elogi il guadagno di essere inutili alla loro città».

Udite queste parole, io replicai: «Secondo te allora chi dice questo è bugiardo?»

«Non lo so», rispose, «ma ascolterei volentieri il tuo parere».

«In tal caso ascolterai che a mio giudizio dicono il vero».

[487e] «Ma allora», obiettò, «come può essere giusto affermare che le città non avranno tregua dai loro mali finché non vi governeranno i filosofi, se poi conveniamo che essi sono inutili?»

«Alla domanda che mi poni», risposi, «bisogna rispondere con un'immagine».

«Tanto tu non sei abituato a parlare per immagini, credo!», esclamò.

«Bene!», incominciai. «Dopo avermi gettato in un problema così [488a] arduo da dimostrare, mi prendi in giro? Ascolta dunque 'immagine, e vedrai ancora meglio con quanta fatica mi muovo nei paragoni! Il rapporto che le persone più oneste hanno con la propria città è così difficile da non avere l'uguale, ma per farne un quadro e prendere le loro difese bisogna raccogliere molti elementi, come i pittori, mescolando specie diverse, dipingono ircocervi[2] e altri animali simili. Immagina che su molte navi o su una sola accada un fatto di questo genere:[3] da una parte un capitano che supera per statura e [488b] forza fisica tutto l'equipaggio, ma è un po' sordo, ha la vista corta ed è provvisto di scarse conoscenze nautiche, dall'altra i marinai che litigano tra loro per il governo della nave, poiché ciascuno è convinto di dover stare al timone anche se non ha mai imparato l'arte della navigazione e non è in grado di indicare né il proprio maestro né il periodo in cui l'ha appresa, e per giunta sostengono che quest'arte non si può insegnare, anzi sono pronti a fare a pezzi chi dica il contrario. Essi stanno sempre attorno [488c] al capitano, pregandolo e facendo di tutto perché affidi loro il timone, e se talvolta riescono a persuaderlo altri invece che loro, li uccidono o li gettano giù dalla nave, e dopo aver reso innocuo il buon capitano con la

mandragora, con l'ebbrezza o in qualche altro modo, si mettono al comando della nave consumando le provviste e navigano tra bevute e banchetti, com'è logico attendersi da persone simili. Inoltre lodano [488d] con i nomi di marinaio, timoniere ed esperto di nautica chi è bravo ad aiutarli nel comando usando sul capitano la persuasione o la forza, mentre biasimano come inutile chi non si comporta in questo modo; e non hanno neanche idea che il vero timoniere deve preoccuparsi dell'anno, delle stagioni, del cielo, delle stelle, dei venti e di tutto quanto concerne la sua arte, se realmente vuole essere un comandante, anzi sono convinti che, senza sapere né in teoria né in pratica come si guida una nave [488e] a prescindere dal volere della ciurma, sia possibile imparare quest'arte nel momento in cui si prende in mano il timone.[4] Se sulle navi accadessero fatti del genere, non pensi che il vero timoniere sarebbe chiamato dall'equipaggio di navi così combinate acchiappanuvole, [489a] chiacchierone e inutile?»

«Sicuro», rispose Adimanto.

«Pertanto», proseguii, «credo che tu non abbia bisogno di analizzare l'immagine per capire che raffigura la disposizione delle città nei confronti dei filosofi, ma comprenda le mie parole». «Certamente».

«Prima di tutto, allora, insegna questo paragone a chi si meraviglia che i filosofi non siano onorati nelle città e cerca di convincerlo che ci sarebbe molto più da meravigliarsi [489b] se fossero onorati».

«Glielo insegnerò», disse.

«E aggiungi che tu hai ragione ad affermare che i filosofi più onesti sono inutili al volgo; invitalo tuttavia a incolpare di tale inutilità chi non si serve di loro, anziché le persone oneste. Non è naturale che un timoniere preghi i marinai di essere governati da lui o che i sapienti vadano alle porte dei ricchi, e chi ha detto una simile spiritosaggine ha mentito;[5] la

verità è che tocca al malato, ricco o povero che sia, [489c] andare alle porte dei medici, come spetta a chiunque abbia bisogno di essere governato andare da chi può governarlo, e non dev'essere il governante a pregare i sudditi di farsi governare da lui, se veramente ne traggono un qualche vantaggio. Ma non ti sbaglierai paragonando gli uomini politici attuali ai marinai di cui abbiamo parlato poco fa, e quelli che essi chiamano inutili e acchiappanuvole ai veri timonieri».

«Giustissimo», disse.

«Per questi motivi e in queste condizioni non è facile che l'occupazione migliore venga apprezzata da chi è dedito ad attività opposte. [489d] Ma la calunnia più grande e più forte viene alla filosofia da quelli che la coltivano a parole; sono costoro che, come tu dici, spingono l'accusatore della filosofia a sostenere che vi si dedicano per lo più uomini disonesti, mentre i più onesti sono inutili. Anch'io ho riconosciuto che la tua affermazione è vera.

Non è così?»

«Sì», rispose.

«Abbiamo quindi spiegato il motivo per cui i filosofi onesti sono inutili?»

«Certamente».

«Vuoi che ora spieghiamo il motivo necessario per cui i filosofi sono per lo più malvagi, e cerchiamo di dimostrare, [489e] se ne siamo capaci, che neanche di questo è responsabile la filosofia?»

«Perfetto!».

«Riprendiamo dunque la discussione richiamando dunque alla memoria il punto in cui abbiamo descritto la natura che deve avere il futuro uomo [490a] onesto e virtuoso. Se ti ricordi, lo guidava in primo luogo la verità, che egli doveva perseguire in tutto e per tutto, altrimenti sarebbe stato un

millantatore che non partecipava affatto della vera filosofia».

«In effetti abbiamo detto così».

«Ma questo elemento non è quanto mai contrario all'opinione corrente sul filosofo?»

«E come!», esclamò.

«E non sarà giusto dire a sua difesa che chi realmente ama imparare è per natura proteso verso l'essere e non indugia [490b] su ciascuno dei molteplici oggetti cui l'opinione attribuisce l'esistenza, ma procede senza incertezze e non desiste dal suo amore prima di aver colto la natura di ogni singola realtà in sé con quella parte dell'anima cui spetta coglierla, e le spetta in quanto affine ad essa? E dopo essersi accostato e unito al vero essere, e aver generato l'intelletto e la verità, conosce, vive e si nutre veramente, e solo così, non prima, ha termine il suo travaglio?»[6] «Sarebbe la difesa più giusta», rispose.

«E sarà proprio di un uomo simile amare la menzogna, o al contrario odiarla?»

[490c] «Odiarla», rispose.

«Quindi non possiamo mai dire, credo, che quando la verità fa da guida è seguita da un coro di vizi».

«E come potremmo?»

«Bensì da un carattere sano e giusto, cui si accompagna anche la temperanza».

«Va bene», disse.

«E che bisogno c'è di tornare daccapo[7] e schierare il resto del coro che segue la natura filosofica? Ti ricordi senz'altro che le doti di questi uomini sono risultate il coraggio, la magnanimità, la facilità ad apprendere, la memoria. Hai obiettato che chiunque sarebbe costretto [490d] a convenire con le nostre affermazioni, ma se le mettesse da parte e guardasse a coloro di cui stiamo parlando, direbbe di vederne

alcuni inutili, altri, che sono i più, rotti a ogni vizio; esaminando il motivo di questa accusa ora siamo arrivati a chiederci perché i più sono malvagi, e a tale scopo abbiamo rievocato la natura dei veri filosofi e l'abbiamo di necessità definita».

[490e] «È così», disse.

«Bisogna dunque osservare», proseguii, «la degenerazione di questa natura, come si corrompe in molti e si salva solo in pochi, che vengono appunto chiamati non malvagi, ma inutili; successivamente [491a] dobbiamo considerare quale natura hanno le anime che imitano la natura filosofica e ne usurpano il compito, e per il fatto di dedicarsi a un'occupazione non appropriata e superiore alle loro forze sbagliano ripetutamente e diffondono ovunque e tra tutti quell'opinione della filosofia che tu dici».

«Di quale corruzione parli?», domandò.

«Cercherò di spiegartelo come sono capace», risposi. «Chiunque, penso, converrà con noi che tale natura, fornita di tutte le virtù che le abbiamo assegnato poco fa e che le occorrono per diventare perfettamente [491b] filosofica, nasce raramente tra gli uomini e la possiedono in pochi. Non credi?»

«Ma certo!».

«E tra questi pochi guarda quante grandi rovine!».

«Quali?»

«La cosa più sorprendente a udirsi è che ciascuna delle virtù da noi celebrate in quella natura rovina l'anima che la possiede e la distrae dalla filosofia. Parlo del coraggio, della temperanza e di tutte le altre che abbiamo elencato».

«È sorprendente a udirsi», ammise.

[491c] «Ma oltre a ciò», continuai, «la rovinano e la distraggono tutti i cosiddetti beni: la bellezza, la ricchezza, la forza fisica, una parentela potente nella città e ogni altra cosa

affine a queste. Puoi ben immaginare di che cosa sto parlando».

«Ho capito», disse, «e ascolterei volentieri una spiegazione più precisa».

«Cerca dunque di afferrare bene la questione nel suo complesso», proseguii, «e ti risulterà chiara, così come non ti sembrerà strano il discorso precedente a questo proposito».

«Insomma, cosa vuoi che faccia?», domandò.

[491d] «Sappiamo», risposi, «che ogni seme o pollone, sia di vegetali sia di esseri viventi, se non fruisce del nutrimento, della stagione e del luogo appropriati, quanto più è vigoroso, tanto più manca di ciò che gli occorre, perché il male è più contrario al bene che a ciò che non è bene».

«Come no?»

«Quindi è logico, credo, che la natura migliore, se è nutrita in maniera poco appropriata, riesca peggiore di una mediocre».

«È logico».

[491e] «Allora, Adimanto», domandai, «dobbiamo dire che anche le anime naturalmente più dotate, se ricevono una cattiva educazione, diventano straordinariamente malvagie? O pensi che le grandi ingiustizie e la malvagità pura provengano da una natura mediocre anziché da una vigorosa rovinata dall'educazione, e che una natura debole non sarà mai causa né di grandi beni né di grandi mali?»

«No», rispose, «è come dici tu».

[492a] «Perciò la natura che abbiamo definito filosofica, se riceve, credo, l'educazione appropriata, crescendo giunge necessariamente a ogni virtù; ma se sarà seminata e piantata in un terreno non appropriato, da cui trarrà il suo alimento, risulterà del tutto opposta, a meno che un dio non capiti in suo aiuto. O pensi anche tu, come il volgo, che alcuni giovani siano corrotti dai sofisti, in particolare da certi sofisti che

agiscono nella sfera privata, il che merita attenzione? Ma non sono proprio quelli che parlano così i più grandi sofisti, [492b] capaci di educare nel modo più compiuto e di plasmare come vogliono giovani, vecchi, uomini e donne?»

«E quando mai?», chiese.

«Quando», risposi, «molte persone, che siedono tutte assieme in assemblea o nei tribunali o nei teatri o negli accampamenti o in qualche altra adunanza di popolo, in parte biasimano, in parte approvano con molto rumore ciò che viene detto o fatto, in entrambi i casi in modo esagerato, gridando e pestando i piedi, e oltre a loro [492c] le rocce e il luogo in cui si trovano raddoppiano con l'eco il rumore del biasimo o della lode. In una situazione del genere, come si suol dire, quale cuore pensi che abbia il giovane? O quale educazione privata resisterà in lui senza essere sommersa da un tale biasimo o una tale lode e trascinata dalla corrente dovunque la porti, concordando pienamente con queste persone su ciò che è bello e brutto e acquistandone abitudini e carattere?»[8] [492d] «È assolutamente inevitabile, Socrate», disse.

«Eppure», ripresi, «non abbiamo ancora parlato della costrizione più forte».

«Quale?», domandò.

«Quella che tali educatori e sofisti aggiungono coi fatti, quando non riescono a persuadere con le parole. Non lo sai che puniscono che non si lascia persuadere da loro con la perdita dei diritti civili, con le pene pecuniarie e con la morte?»

«Certo che lo so!».

«Quale altro sofista dunque o quali discorsi privati credi che potranno opporsi con successo a costoro?»

[492e] «Credo nessuno», rispose.

«No davvero», aggiunsi, «anzi il solo tentativo sarebbe

una grande follia. Non esiste, non è mai esistito e temo non esisterà mai un carattere diverso, che abbia ricevuto un'educazione alla virtù contraria a quella propugnata da costoro; intendo un carattere umano, amico, perché secondo il proverbio facciamo eccezione per uno divino. Occorre infatti essere ben consapevoli che in un simile regime politico, qualunque cosa si salvi [493a] e proceda per il verso giusto, si può ben dire che si salva per volontà di un dio». «Anch'io non la penso diversamente», disse.

«Allora», ripresi, «vedi di essere d'accordo anche su questo punto».

«Quale?»

«Ciascuno di quei cittadini privati che si fanno pagare, e che costoro chiamano sofisti e considerano rivali nell'arte, insegna gli stessi principi professati dal volgo quando si riunisce in assemblea; solo che il volgo li spaccia per sapienza. È come se uno avesse compreso gli impulsi e [493b] i desideri di un animale da lui allevato grande e forte e sapesse come bisogna avvicinarsi a lui e toccarlo, quando e per quali motivi diventa più irascibile o più mite, quali suoni è solito emettere a seconda delle circostanze, e quali, se proferiti da altri, lo ammansiscono e lo irritano; e tutte queste conoscenze, apprese grazie a una lunga dimestichezza, le chiamasse sapienza e si volgesse a insegnarle quasi avesse istituito un'arte, pur non avendo in verità la minima idea di che cosa in questi pensieri e desideri sia bello o brutto, [493c] buono o cattivo, giusto o ingiusto, ma attribuisse tutti questi nomi in base alle opinioni di quel grosso animale, definendo bene ciò per cui prova piacere, male ciò per cui si adira, e non sapesse trovare altra giustificazione che il fatto di ritenere giusto e bello ciò che è necessario, senza aver visto e senza essere in grado di dimostrare ad altri quanto in realtà differiscano la natura del necessario e quella del bene. Un uomo simile, per Zeus, non ti sembrerebbe un educatore ben

strano?»

«Certo», rispose.

«E ti sembra che ci sia qualche differenza tra costui e chi giudica sapienza [493d] l'aver capito ciò che provoca l'ira e il piacere del volgo d'ogni specie riunito in assemblea, si tratti della pittura, della musica o della politica? Chi entra in relazione con il volgo e gli offre un componimento poetico o un'altra opera d'arte o un servigio pubblico, si mette alla sua mercè più del dovuto e la cosiddetta necessità Diomedea[9] lo costringe a fare ciò che piace alla massa; ma che ciò sia veramente buono e bello, hai mai sentito uno di loro spiegarlo in una maniera che non fosse ridicola?» [493e] «No, e credo che non lo sentirò mai», rispose.

«Ora che hai compreso tutto ciò, richiama alla mente un'altra questione: il volgo potrà mai riconoscere che esiste il bello in sé ma [494a] non la molteplicità delle cose belle, oppure ogni singola realtà in sé e non la molteplicità dei singoli oggetti?»

«Meno che mai», rispose.

«Quindi», feci io, «è impossibile che il volgo sia filosofo». «Impossibile».

«Perciò chi si dedica alla filosofia è inevitabile che venga da esso biasimato».

«È inevitabile».

«Così come da questi privati cittadini che si mescolano alla massa col desiderio di compiacerla».

«È ovvio».

«Allora quale possibilità di salvezza vedi per una natura filosofica, tale da consentirle di perseverare sino alla fine nella sua occupazione? Riflettici [494b] partendo dalle nostre premesse: abbiamo convenuto che sono proprie di questa natura la facilità ad apprendere, la memoria, il coraggio e la magnanimità».

«Sì».

«E un simile individuo non sarà sin dalla fanciullezza primo tra tutti i coetanei, soprattutto se il suo corpo crescerà in modo corrispondente all'anima?»

«Come può non essere così?», disse.

«Quando poi sarà divenuto adulto, i familiari e i concittadini vorranno servirsi di lui, credo, per i propri affari».

«Come no?»

[494c] «Perciò gli renderanno omaggio con preghiere e onori, captando e adulando in anticipo la sua potenza futura».

«Sì, di solito accade questo», disse.

«Ma cosa credi che farà», domandai, «un uomo simile in mezzo a gente simile, tanto più se ha la ventura di abitare in una grande città in cui gode di ricchezza e nobili natali, e per giunta è bello e prestante? Non si riempirà di una speranza folle, ritenendosi capace di gestire gli affari sia dei Greci [494d] sia dei barbari, e per questo non si leverà in alto, gonfio di boria e di vuota arroganza senza criterio?»

«E come!», esclamò.

«Trovandosi dunque in queste condizioni, se qualcuno gli si avvicina e gli dice tranquillamente la verità, cioè che in lui manca il senno di cui ha bisogno e che non lo può acquistare se non lavora come uno schiavo per guadagnarselo, credi che sia disposto ad ascoltarlo, in mezzo a vizi tanto grandi?»

«Tutt'altro», rispose.

«Supponiamo invece», dissi, «che grazie alla sua buona disposizione naturale e alla familiarità [494e] coi discorsi si renda conto in qualche modo del proprio stato e cambi direzione, lasciandosi trascinare alla filosofia: come reagiranno, secondo noi, coloro che pensano di perdere la sua

utilità e la sua compagnia? Non ricorreranno a ogni mezzo, con le parole e con i fatti, perché non si lasci persuadere e perché il suo consigliere fallisca nel suo intento, congiurando jn privato e intentando processi in pubblico?»[10] [495a] «È assolutamente inevitabile», rispose.

«E un individuo simile potrà mai diventare filosofo?»

«No di certo».

«Vedi dunque», dissi, «che non avevamo torto ad affermare che gli stessi elementi costitutivi della natura filosofica, in presenza di una cattiva educazione, sono in qualche misura responsabili del traviamento da questa occupazione al pari dei cosiddetti beni, ossia le ricchezze e tutti gli altri vantaggi di questo tipo?»

«Sì», rispose, «avevamo ragione».

«Mirabile amico», continuai, «questa è la rovina, [495b] e tanta e tal e è la corruzione della natura meglio disposta all'occupazione migliore, natura rara del resto, in base a quanto abbiamo affermato. Tra questi uomini nascono sia coloro che arrecano alle città e ai privati cittadini i più grandi mali, sia coloro che arrecano i più grandi benefici, se per caso la corrente li porta in questa direzione; invece una natura meschina non fa mai nulla di grande a nessuno, né a un privato né a una città».

«Verissimo», disse lui.

«E proprio questi uomini, che dovrebbero nutrire una particolare inclinazione per la filosofia, [495c] se ne discostano lasciandola sola e incompiuta e vivono un'esistenza falsa che non si addice loro, mentre altre persone indegne, gettandosi sulla filosofia come se fosse orfana dei suoi parenti, la disonorano e le procurano quelle critiche che, come dici anche tu, le rivolgono i suoi detrattori, ossia che alcuni dei suoi seguaci non valgono nulla, i più sono degni di molti castighi».

«In effetti è quel che si dice», confermò.

«Ed è ovvio che lo si dica», proseguii. «Perché altri omiciattoli, vedendo che questo territorio si è liberato ed è pieno di bei [495d] nomi e di decoro esteriore, saltano allegramente dalle arti alla filosofia, come quelli che dalle prigioni si rifugiano nei templi; e sono proprio le persone più abili nel loro mestieruccio. Infatti la filosofia, pur ridotta in questo stato, conserva ancora un prestigio più alto rispetto alle altre arti; ed è proprio ciò cui aspirano molti individui con poche doti naturali, mutilati fisicamente dalle arti e dai mestieri, e nello stesso tempo distrutti e snervati [495e] nell'anima dai lavori manuali. Non è inevitabile che accada questo?» «E come!», esclamò.

«E nel loro aspetto», domandai, «ti pare che differiscano in qualcosa da un fabbro calvo e basso che si è arricchito e che, sciolto di recente dai ceppi e lavato al bagno, cinto di una veste nuova e acconciato come uno sposo, sta per maritarsi con la figlia del padrone a causa della povertà e dell'abbandono in cui ella si trova?» [496a] «Non c'è alcuna differenza», rispose.

«E quali figli, se non bastardi e deboli, è logico che nascano da persone simili?»

«È assolutamente inevitabile».

«E quando le persone indegne di ricevere un'educazione si accostano ad essa e la frequentano senza averne diritto, quali pensieri e opinioni potremo dire che partoriscano? Non forse quelli cui veramente si addice il nome di sofismi, e niente di nobile o di attinente a una genuina intelligenza?»

«Proprio così», rispose.

«A questo punto», ripresi, «i degni seguaci della filosofia restano, Adimanto, [496b] un'esigua minoranza: un carattere nobile e ben educato, che è stato colpito dall'esilio e secondo natura ha perseverato in essa per mancanza di corruttori, o

una grande anima nata in una piccola città, che mostra spregio e disinteresse per i pubblici affari; e forse anche un piccolo numero di individui con buone doti naturali, che potrebbero volgersi alla filosofia per un giusto disprezzo verso un'altra arte. Inoltre potrebbe essere in grado di trattenerli anche il freno del nostro compagno Teage:[11] tutto il resto ha congiurato [496c] contro di lui per distoglierlo dalla filosofia, ma la cura del corpo malato, impedendogli la vita politica, ve lo trattiene. Non vale la pena di citare il nostro caso, cioè il segno demonico,[12] poiché in passato pochissimi altri, se non addirittura nessuno, ne ha avuto esperienza. Chi fa parte di questi pochi e ha gustato la dolcezza e la beatitudine di quel possesso, vede chiaramente la pazzia del volgo e capisce che nessuno, per così dire, fa qualcosa di sensato in politica e non c'è un alleato [496d] con cui muovere in aiuto del giusto e nel contempo salvarsi, ma si trova nella condizione di un uomo caduto in mezzo alle belve: se non vuole associarsi all'ingiustizia e non è in grado di opporsi da solo a tutti quei selvaggi, muore prima di giovare in qualche modo alla città o agli amici, inutile a se stesso e agli altri. Tenendo conto di tutto questo se ne sta tranquillo e cura i propri affari, come un uomo che in una bufera si ripara sotto un muricciolo dalla polvere e dalla pioggia portata dal vento, e vedendo gli altri pieni di illegalità [496e] si accontenta di vivere la vita di quaggiù puro da ingiustizia e da azioni empie e di uscirne sereno e tranquillo, in compagnia di una bella speranza».

[497a] «E andarsene così non sarebbe un risultato da poco!», esclamò.

«Ma neppure il massimo», replicai, «se la sorte non gli ha fatto incontrare il regime che merita; perché in questo caso diventerà ancora più grande e salverà, assieme ai propri interessi, anche quelli comuni. Mi sembra dunque di aver spiegato a sufficienza il motivo per cui la filosofia è stata

ingiustamente calunniata, a meno che tu non abbia altro da aggiungere».

«Non ho altro da aggiungere sull'argomento», disse. «Ma quale delle costituzioni vigenti, secondo te, è appropriata alla filosofia?» [497b] «Neanche una», risposi, «anzi deploro proprio il fatto che nessuna delle forme di governo attuali sia degna di una natura filosofica; per questo essa si stravolge e si altera, e come un seme straniero gettato in una terra non sua di solito perde le sue proprietà e si trasforma nel seme locale, che è più forte, così anche questa natura ora non conserva la propria forza, ma degenera in un carattere a lei estraneo. Se invece troverà la costituzione migliore, conforme [497c] alla sua stessa eccellenza, allora questo carattere rivelerà la sua reale natura divina, di contro al carattere umano delle altre nature e occupazioni. Ora ovviamente mi chiederai qual è questa costituzione».

«Non hai capito», ribatté. «Non stavo per chiederti questo, bensì se è la medesima che abbiamo descritto fondando la città o è un'altra».

«È questa», dissi, «tranne che in un punto: già allora era stato detto che nella città sarebbe stata necessaria la presenza costante di un'autorità, che mantenesse lo stesso principio [497d] di governo al quale anche tu ispiravi la tua opera di legislatore».

«E in effetti era stato detto», confermò.

«Ma il problema non è stato chiarito a sufficienza», ripresi, «per paura delle obiezioni con le quali avete provato che la sua dimostrazione è lunga e difficile; e anche il resto non è assolutamente facile da trattare».

«Che cosa?»

«Come una città dovrà servirsi della filosofia per non andare in rovina. Sì, perché tutte le grandi imprese comportano un rischio, e come si suol dire, le cose belle sono

realmente ardue».

[497e] «Ad ogni modo», fece lui, «si concluda la dimostrazione chiarendo questo punto».

«Non sarà la mancanza di volontà a impedircelo», dissi, «ma se mai l'incapacità di farlo; e se mi assisterai, conoscerai il mio zelo. Guarda fin d'ora con quanto slancio e quanta audacia mi accingo a dire che la città deve attendere allo studio della filosofia nel modo contrario a quello attuale!».

«Come?»

«Quelli che se ne occupano ora», incominciai, «sono ragazzi appena [498a] usciti dalla fanciullezza e non ancora dediti al governo della casa e agli affari, che appena si accostano alla parte più difficile, e con questo intendo la dialettica, subito se ne ritraggono; e pure sono stimati i più esperti nella filosofia. In seguito, anche se, spinti da altri che la coltivano, si degnano di intervenire come ascoltatori, credono di fare chissà che cosa, perché la giudicano un'attività da praticare come passatempo; e quando sono prossimi alla vecchiaia si spengono, ad eccezione di pochi, molto più del sole di Eraclito,[13] [498b] in quanto non si riaccendono più».

«E come bisogna coltivarla, invece?», domandò.

«Tutto al contrario: quando si è fanciulli e ragazzi si deve ricevere un'educazione e una filosofia adatta alla fanciullezza, mentre si deve avere molta cura del corpo nel periodo in cui esso fiorisce e giunge alla virilità, per rendere un utile servizio alla filosofia. Col procedere dell'età, quando l'anima comincia a maturare, occorre intensificare gli esercizi che la riguardano; quando poi la forza fisica viene meno e si è fuori dalle attività politiche e [498c] mil itari, allora bisogna pascolare in libertà e non fare nulla se non per passatempo, se si vuole vivere felicemente e una volta morti coronare la vita vissuta con un destino corrispondente nell'aldilà».

«Mi sembra», disse, «che tu parli veramente con ardore, Socrate; credo però che la maggior parte dei tuoi ascoltatori, in nessun modo persuasa, si opporrà con ancora più ardore, a cominciare da Trasimaco».

«Non calunniare me e Trasimaco», ribattei, «che da poco [498d] siamo diventati amici e neanche prima eravamo nemici. Certo non lasceremo nulla di intentato per convincere lui e gli altri o per fare qualcosa di utile per quell'altra vita, quando rinasceranno e si imbatteranno in discorsi come questi».[14] «Una breve scadenza di tempo, la tua!», esclamò.

«Un nulla, in confronto all'eternità!», risposi. «Tuttavia non c'è da meravigliarsi che i più non credano a ciò che dico, poiché non hanno mai visto realizzarsi le mie parole, [498e] ma piuttosto certe espressioni artificiosamente combinate le une con le altre, e non spontaneamente coincidenti come nel mio caso.[15] Ma un uomo conformato e modellato sulla virtù, tanto in teoria quanto nella pratica, fino al più alto grado possibile di perfezione, non l'hanno mai visto regnare [499a] in un'altra città come la nostra, né uno né più d'uno. O pensi di sì?»

«No di certo».

«E non hanno neppure ascoltato a sufficienza, beato amico, discorsi belli e nobili, capaci di indagare a fondo e in tutti i modi il vero per amore della conoscenza, tenendosi lontano dalle sottigliezze e dai cavilli eristici, che mirano soltanto alla fama e alla disputa sia nei processi pubblici sia nelle conversazioni private». «Non hanno fatto neanche questo», disse.

«Pertanto», continuai, «benché prevedessimo [499b] e temessimo questo, siamo stati spinti dalla verità ad affermare che né una città né una costituzione né un individuo sarà mai perfetto se prima una necessità fatale non obbligherà, volenti o nolenti, questi pochi filosofi che ora sono chiamati non

malvagi, ma inutili, a prendersi cura della città, e la città ad obbedire loro, o [499c] un'ispirazione divina non infonderà nei potenti e nei re attuali o nei loro figli un vero amore per la vera filosofia. A mio giudizio non ha alcun senso ritenere che non si possa verificare una di queste due eventualità o entrambe, poiché in tal caso noi saremmo giustamente derisi come gente che fa castelli in aria. Non è così?»

«È così».

«Se dunque nel passato più remoto una necessità ha spinto i sommi filosofi a prendersi cura dello Stato, o questo accade anche ora in qualche paese barbaro lontano [499d] dalla nostra vista o accadrà anche in futuro, siamo pronti a sostenere che la costituzione da noi delineata è esistita, esiste ed esisterà quando nella città regna la Musa della filosofia. Non è impossibile che ciò accada, e neppure diciamo cose impossibili, ma anche noi riconosciamo che è difficile».

«Anch'io la penso così», concordò.

«Ma d'altro canto dirai che il volgo non la pensa così?», chiesi. «Forse», rispose.

«Beato amico», ribattei, «non accusare troppo il volgo! [499e] Queste persone cambieranno idea se tu, evitando di litigare, ma consigliandoli e liberandoti dalla calunnia mossa al desiderio di apprendimento, indicherai loro chi sono quelli che chiami filosofi e definirai [500a] come poco fa la loro natura e la loro occupazione, affinché non credano che tu stia parlando di quelli che pensano loro. E anche se questa sarà la loro opinione, potrai dire che cambieranno idea e risponderanno in altro modo.[16] O credi che una persona priva di invidia e mite si adiri con chi non è irascibile o invidi chi non è invidioso? Quanto a me, ti prevengo affermando che secondo me una natura così aspra si trova in pochi individui, ma non nella massa».

«Anch'io la penso senz'altro come te», disse.

[500b] «E non sei d'accordo anche sul fatto che, se il volgo è mal disposto verso la filosofia, la colpa è di coloro che vi hanno fatto un'indebita irruzione dall'esterno, attaccano briga tra loro scambiandosi ingiurie e pongono sempre questioni personali, senza curarsi minimamente di ciò che conviene alla filosofia?»

«E come!», esclamò.

«Sì, Adimanto, perché chi ha davvero la mente rivolta all'essenza delle cose non ha tempo di guardare in basso alle faccende degli uomini [500c] e di riempirsi d'invidia e di inimicizia contendendo con loro; egli osserva e contempla entità ordinate e immutabili che non commettono ingiustizie reciproche, ma sono tutte disposte secondo un ordine razionale, le imita e si conforma il più possibile ad esse. O credi che si possa non imitare ciò a cui ci si avvicina con amore?»

«È impossibile», rispose.

«Pertanto il filosofo, avendo dimestichezza con ciò che è divino e ordinato, diventa, per quanto è possibile a un uomo, ben regolato e [500d] divino; del resto tutti possono offrire motivo per molte calunnie».

«Senza dubbio».

«Se dunque», ripresi, «avrà la necessità di adattare le sue visioni sublimi alle abitudini umane e di tradurle in norme sia private sia pubbliche, anziché limitarsi a plasmare se stesso, credi forse che diventerà un cattivo artefice di temperanza, giustizia e di ogni altra virtù sociale?»

«Nient'affatto», rispose.

«Ma se la gente si renderà conto che diciamo il vero [500e] su di lui, si adirerà coi filosofi e non crederà alla nostra affermazione che la città non potrebbe essere felice se non la disegnassero i pittori che si attengono a un modello divino?»

«Non si adireranno», rispose, «se capiranno questo. Ma

[501a] di quale tipo di disegno stai parlando?»

«Prendendo come tavola del quadro», spiegai, «la città e le abitudini umane, per prima cosa la pulirebbero, il che non è affatto facile. Comunque tu sai che si distinguerebbero subito dagli altri perché non vorrebbero occuparsi né di un individuo né di una città, e neppure mettere per iscritto delle leggi, prima di aver ricevuto pulita questa tavola o di averla pulita essi stessi».

«Ed è giusto», disse.

«E non pensi che subito dopo vi disegnerebbero la figura della costituzione?»

«Certamente».

[501b] «In seguito credo che eseguirebbero il lavoro guardando frequentemente in entrambe le direzioni: verso ciò che per natura è giusto, bello, temperante e così via, e verso ciò che potrebbero generare negli uomini, mescolando e fondendo i vari modi di vita per ottenere una sembianza umana modellata su quel principio che anche Omero, quando lo vide realizzato nell'uomo, chiamò divino e simile agli dèi».[17] «Giusto», disse.

«E credo che ora lo cancellerebbero, ora tornerebbero a dipingerlo [501c] fino a rendere i caratteri umani il più possibile cari agli dei, per quanto è loro concesso».

«Il dipinto riuscirebbe davvero bellissimo!», esclamò.

«Allora», domandai, «possiamo in qualche modo convincere chi si scagliava, a tuo dire, contro di noi a tutta forza del fatto che un simile pittore di costituzioni è la persona di cui prima tessevamo l'elogio di fronte a loro, facendoli adirare perché gli affidavamo il governo delle città? Si calmeranno un po', ora, sentendo questo?» «Anzi molto», rispose, «se sono saggi».

[501d] «E che cosa potranno obiettare? Forse che i filosofi non sono amanti dell'essere e della verità?»

«Sarebbe davvero strano», rispose.

«O che la loro natura, come noi l'abbiamo esposta, non è affine al principio migliore?»

«Neanche questo».

«E allora? Che questa natura, trovate le occupazioni a lei confacenti, non sarà perfettamente buona e filosofica quant'altre mai? O diranno che tali qualità le hanno piuttosto coloro che noi abbiamo escluso?»

[501e] «No di certo».

«E si adireranno ancora con noi, se affermeremo che fino a quando la stirpe dei filosofi non diverrà padrona della città, non ci sarà tregua dai mali né per la città né per i cittadini, e non potrà avere pieno compimento la costituzione che noi esponiamo in forma di mito?»

«Forse s'irriteranno meno», disse.

«Vuoi allora», domandai, «che invece della parola "meno" diciamo che sono [502a] del tutto ammansiti e persuasi, affinché concordino con noi, se non altro per ritegno?»

«Certamente», rispose.

«Consideriamoli dunque convinti di questo», dissi. «Ma qualcuno contesterà che non potrebbero nascere figli di re o di tiranni con un'indole filosofica?»

«Nessuno», rispose.

«E si può dire che essi, pur nascendo tali, sono inevitabilmente destinati a corrompersi? Anche noi ammettiamo che è difficile per loro preservarsi integri; [502b] ma chi oserà sostenere che in tutto il corso del tempo, tra tutti, non se ne salvi neanche uno?»

«E come potrà?»

«Comunque», ripresi, «basta una sola persona che dispone di una città obbediente a compiere quanto ora è ritenuto incredibile». «Sì, è sufficiente», disse.

«E se un governante», aggiunsi, «stabilisce le leggi e le mansioni che abbiamo descritto, non è certo impossibile che i cittadini siano disposti a metterle in pratica».

«Nient'affatto».

«Ma è poi tanto strano e impossibile che anche altri la pensino come noi?»

[502c] «Non credo proprio», rispose.

«D'altronde abbiamo già dimostrato a sufficienza, credo, che la nostra teoria è ottima, purché sia realizzabile».

«Sì, a sufficienza».

«Ora, a quanto pare, ci risulta che il nostro progetto sulla legislazione sia ottimo, se viene attuato, ma difficile da attuare, per quanto non impossibile».

«Sì, ci risulta questo», disse.

«Ora che la discussione su questo punto è giunta, sia pure a fatica, al termine, non dobbiamo trattare la parte rimanente, cioè in che modo e su quali cognizioni [502d] e attività si formeranno i nostri difensori della costituzione, e a quale età ciascuno di loro si occuperà di ogni singola cosa?»

«Sì, bisogna parlare di questo», confermò.

«Non è stato saggio da parte mia», dissi, «tralasciare nella discussione precedente la difficoltà relativa al possesso delle donne, alla procreazione e all'elezione dei governanti; sapevo che la pura verità è odiosa e molesta, tuttavia ora è giunto il momento di parlarne. [502e] La questione delle donne e dei figli ormai è chiusa, ma quella dei governanti bisogna trattarla quasi da capo. Se ricordi, [503a] abbiamo detto che essi devono rivelarsi devoti alla città alla prova dei piaceri e dei dolori e non devono rigettare tale principio né nelle fatiche né nella paura né in altri rivolgimenti; chi ne è incapace va scartato, mentre chi esce dalla prova puro sotto ogni riguardo, come oro saggiato al fuoco, dev'essere eletto governante e ricevere in vita e in morte doni onorifici e

premi. Più o meno questo era ciò che abbiamo detto di sfuggita e in modo velato, [503b] per timore di suscitare il problema che ora ci sta davanti». «Hai pienamente ragione», disse: «me ne ricordo».

«Mio caro», aggiunsi, «prima esitavo a dichiararlo, ora non più: bisogna avere il coraggio di affermare che i più attenti guardiani devono essere filosofi».

«Diciamolo pure!», esclamò.

«Considera poi che saranno verosimilmente pochi, in quanto gli elementi di quella natura che, come abbiamo descritto, essi devono possedere di rado sogliono trovarsi riuniti nello stesso individuo, ma nascono per lo più separati».

[503c] «Che cosa intendi dire?», domandò.

«Tu sai che gli individui pronti a imparare, di buona memoria, intell igenti, acuti e dotati d'ogni altra virtù conseguente a queste, non sono soliti avere insieme una forza e una grandezza d'animo tali da permettere loro di vivere ordinatamente nella tranquillità e nella costanza, ma persone simili si fanno trascinare dall'acutezza d'ingegno dove capita e tutta la loro fermezza va in fumo».

«Hai ragione», confermò.

«Al contrario questi caratteri costanti e poco volubili, sui quali si può riporre una maggiore fiducia e che in guerra non si lasciano facilmente prendere [503d] dalla paura, si comportano allo stesso modo di fronte al sapere: sono lenti a muoversi e duri ad apprendere, quasi fossero intorpiditi, e quando si deve affrontare una fatica del genere si riempiono di sonno e di sbadigli».

«È così», disse.

«Ecco perché affermiamo che il nostro governante deve partecipare in buona misura di entrambe le caratteristiche, altrimenti non bisogna conferirgli né la più perfetta

educazione né gli onori né il potere».

«Giusto», rispose.

«E non pensi che ciò accadrà raramente?»

«Come no?»

[503e] «Pertanto bisogna metterlo alla prova nelle fatiche, nelle paure e nei piaceri di cui abbiamo fatto menzione prima, e inoltre, cosa che allora avevamo tralasciato, ma aggiungiamo adesso, bisogna esercitarlo in molte discipline, osservando se la sua natura saprà reggere alle più cognizioni più importanti o [504a] si perderà d'animo, come quelli che si scoraggiano nelle altre prove». «Sì», disse, «occorre fare questa indagine. Ma quali sono, secondo te, le cognizioni più importanti?»

«Forse», risposi, «ti ricordi che, dopo aver distinto tre parti dell'anima, ne abbiamo dedotto che cosa sono rispettivamente la giustizia, la temperanza, il coraggio e la sapienza».

«Se non me lo ricordassi», replicò, «non avrei il diritto di ascoltare il resto!».

«E ti ricordi anche quanto è stato detto prima?»

«Cioè?»

[504b] «In qualche punto abbiamo affermato che per poter osservare il meglio possibile quelle virtù si doveva compiere un giro più lungo, al cui termine sarebbero apparse in piena luce, ma che comunque era possibile connettere le dimostrazioni conseguenti alle nostre premesse. Voi avevate dichiarato che bastava, e così il discorso di allora è stato condotto, per me, senza il rigore necessario. Dovreste essere voi a dire se ne siete rimasti soddisfatti». «Per me andava bene», disse, «e così pareva anche agli altri». [504c] «Tuttavia, caro amico», obiettai, «per questioni di tale portata non va assolutamente bene una misura che sia lungi anche di poco dalla realtà, poiché nulla di imperfetto può

essere misura di qualcosa. Ma talvolta ad alcuni sembra che basti così e che non si debba indagare oltre».

«Certo», disse, «questo capita a molti a causa della loro pigrizia». «Ed è la condizione», aggiunsi, «che meno si addice a un guardiano della città e delle leggi».

«È logico», assentì.

«Quindi, amico mio», continuai, «il nostro uomo deve percorrere la via più lunga [504d] e volgere le sue fatiche allo studio non meno che alla ginnastica; altrimenti, come abbiamo detto poco fa, non arriverà mai a capo della conoscenza più importante, quella che più di tutte gli si addice».

«E non sono forse queste», domandò, «le cognizioni più importanti, ma esiste qualcosa di ancora più grande della giustizia e delle virtù che abbiamo trattato?»

«Sì, esiste; e di queste stesse virtù non dobbiamo osservare, come adesso, il semplice abbozzo, ma occorre non tralasciare la loro più completa esecuzione. O non è forse ridicolo fare ogni sforzo perché altre cose di poco conto [504e] riescano nel modo più preciso e chiaro, e non pretendere la massima precisione anche nelle cose più importanti?»

«Certamente», rispose. «Ma credi che ti lasceremo andare senza chiederti qual è, a tuo giudizio, la cognizione più importante e a che cosa si riferisce?»

«Certo che no», feci io, «anzi chiedimelo proprio tu. D'altronde ne hai sentito parlare non di rado, ma ora o non fai mente locale o pensi [505a] di mettermi in difficoltà con le tue obiezioni. Io propendo piuttosto per la seconda ipotesi, perché hai sentito dire spesso che l'idea del bene è la cognizione più importante, dalla quale il giusto e le altre virtù traggono la loro utilità e il loro giovamento. Ora sei quasi sicuro che sto per toccare l'argomento, aggiungendo

che non la conosciamo a sufficienza; e sai che senza questa conoscenza non ci gioverebbe a nulla neanche conoscere alla perfezione in tutto il resto, come se possedessimo qualcosa [505b] senza il bene. Oppure credi che sia vantaggioso avere ogni sorta di possesso, se poi non è buono, o intendere ogni altra cosa fuor che il bene, ma non intendere il bello e il bene?»

«Io no, per Zeus!», esclamò.

«Ma tu sai anche che per il volgo il bene consiste nel piacere, per le persone più colte nell'intelligenza».

«Come no?»

«E sai anche, caro amico, che quelli che la pensano così non sanno spiegare che cos'è l'intelligenza, ma alla fine sono costretti a dire che è l'intelligenza del bene».

«E fanno proprio ridere!», esclamò.

[505c] «E può non essere ridicolo», domandai, «che ci rinfaccino di non conoscere il bene e poi ce ne parlino come se lo conoscessimo? Dicono che è l'intelligenza del bene, come se comprendessimo che cosa intendono quando pronunciano la parola bene». «Verissimo», rispose.

«E che dire di quelli che identificano il bene con il piacere? Sono forse meno pieni di errore degli altri? O non sono costretti anche loro ad ammettere che esistono piaceri cattivi?»

«Sicuro!».

«Perciò accade loro di ammettere, credo, che le medesime cose sono buone e cattive. O no?»

[505d] «Certamente».

«E qui non sorgono evidentemente molte gravi discussioni?» «Come no?»

«E non è anche evidente che molti sceglierebbero di praticare e possedere le apparenze del giusto e del bello,

anche se non corrispondessero alla realtà, mentre a nessuno basta più possedere le apparenze del bene, ma in questo campo tutti ormai cercano la realtà e disprezzano l'apparenza?»

«Senza dubbio», rispose.

«Ora, quel bene che ogni anima persegue e in vista del quale compie [505e] ogni sua azione, divinandone l'esistenza pur nel dubbio e nell'incapacità di comprendere esattamente che cos'è e di credervi fermamente come crede alle altre cose, con il rischio quindi di perdere ogni altro vantaggio, un bene tale e tanto grande [506a] diremo che deve restare nell'ombra anche per i migliori cittadini, nelle cui mani rimetteremo ogni cosa?»

«Meno che mai!», rispose.

«Credo quindi», proseguii, «che il giusto e il bello non abbiano un guardiano di grande pregio in chi ignora il loro rapporto con il bene; e predico che nessuno li conoscerà a sufficienza prima di aver chiaro questo punto».

«La tua è una giusta predizione», assentì.

«Allora la nostra costituzione sarà perfettamente ordinata se la sorveglierà [506b] un guardiano che possieda questa scienza?»

«Per forza», rispose. «Ma tu, Socrate, sostieni che il bene sia una scienza, un piacere o qualcos'altro?»

«Ehi tu!», esclamai. «Da un bel pezzo era chiaro che non ti saresti accontentato dell'opinione altrui sull'argomento!».

«Non mi pare giusto, Socrate», disse, «che uno sappia riferire le opinioni altrui ma non la propria, pur occupandosi [506c] da tanto tempo di questo problema».

«E ti sembra allora giusto», domandai, «parlare di ciò che non si sa come se lo si sapesse?»

«In questo modo», rispose, «decisamente no, ma almeno

come chi è convinto dell'opinione che vuole esprimere».

«E non ti sei accorto», incalzai, «che le opinioni prive di scienza sono tutte riprovevoli? Le migliori tra esse sono cieche… o ti pare che ci sia differenza tra i ciechi che camminano diritti su una strada e chi opina qualcosa di vero senza averne intelletto?»

«Nessuna differenza», rispose.

«Vuoi dunque contemplare cose brutte, cieche e storte, pur potendo [506d] ascoltare da altri parole splendide e belle?»

«No, per Zeus», disse Glaucone, «non abbandonare il campo, Socrate, come se fossi alla conclusione! A noi basterà che tu discuta del bene così come hai discusso della giustizia, della temperanza e delle altre virtù».

«Basterà certo anche a me», ripresi, «amico mio. Ma temo di non esserne capace e di coprirmi di ridicolo col mio zelo sconveniente.

Tuttavia, carissimi, lasciamo perdere [506e] per il momento l'analisi del bene in sé: mi pare una questione troppo alta perché possiamo raggiungere, con l'ispirazione di questo momento, almeno il concetto che ne ho adesso. Voglio piuttosto parlarvi di quello che mi sembra il rampollo del bene, in tutto simile ad esso, se anche a voi fa piacere; altrimenti lasciamo stare».

«Parla pure», disse. «Il discorso sul padre ce lo pagherai in saldo un'altra volta!».[18]

«Vorrei», ripresi, «potervi pagare questo debito, in modo che voi possiate riscuotere l'intera somma e non, come ora, soltanto i frutti.[19] Prendetevi dunque questo frutto, il rampollo del bene in sé. Fate però attenzione che io non vi inganni senza volerlo con un rendiconto sbagliato dell'interesse».

«Staremo il più attenti possibile», disse. «Basta che tu parli». «Non prima di essermi accordato con voi», feci io, «e

di avervi ricordato ciò che è stato ripetuto più volte in altre occasioni». [507b] «Che cosa?», domandò.

«Noi ammettiamo e definiamo razionalmente l'esistenza di una molteplicità di cose belle, buone e così via».

«Sì, diciamo questo».

«E così poi chiamiamo con il nome di "esseri" il bello in sé, il bene in sé e analogamente tutte le entità che allora definivamo molteplici, riconducendole ciascuna a un'idea, che consideriamo unica».

«Proprio così».

«Poi sosteniamo che la realtà molteplice si vede ma non si pensa, mentre le idee si pensano ma non si vedono».

«Precisamente».

[507c] «E con quale parte di noi vediamo ciò che è visibile?» «Con la vista», rispose.

«E con l'udito», proseguii, «percepiamo ciò che è udibile, con gli altri sensi tutto ciò che è sensibile?»

«Certo».

«Hai notato dunque», domandai, «quanto l'artefice dei sensi abbia reso più preziosa la facoltà del vedere e dell'essere veduti?» «Veramente no», rispose.

«Allora rifletti su questo. L'udito e la voce hanno mai bisogno, l'uno per udire, l'altra per essere udita, di un terzo elemento,

[507d] senza il quale non possono esplicare la loro facoltà?»

«No, mai», disse.

«E credo», aggiunsi, «che pochi altri sensi, per non dire nessuno, necessitino di un tale elemento. O sei in grado di citarne qualcuno?»

«Io no», rispose.

«E non capisci che invece la facoltà del vedere e dell'essere

visibili ne ha bisogno?»

«Come?»

«Sebbene la vista risieda negli occhi e chi la possiede cerchi di farne uso, e sebbene negli oggetti sia presente il colore, se non si aggiunge [507e] un terzo elemento, che la natura ha destinato in particolare a questo compito, sai che la vista non vedrà nulla e i colori resteranno invisibili».

«Di quale elemento parli?», domandò.

«Di quello che tu chiami luce», risposi.

«Hai ragione», ammise.

«Non è quindi piccola l'idea che ha congiunto il senso della vista e la facoltà di essere veduti con un vincolo più prezioso di quello presente [508a] in ogni altra unione, se è vero che la luce non è spregevole».

«Ma è ben lungi dall'esserlo!», esclamò.

«E a quale dio del cielo,[20] la cui luce permette alla nostra vista di vedere e alle cose visibili di essere vedute nel modo migliore, puoi attribuire questo potere?»

«A quello che indicate tu e gli altri», rispose: «è chiaro che nella tua domanda alludi al sole».

«Non è forse tale il rapporto che intercorre tra la vista e questo dio?»

«Quale rapporto?»

«La vista non è il sole, né in se stessa né in ciò in cui si realizza e che [508b] noi chiamiamo occhio».

«Certamente no».

«Tuttavia, a mio parere, è tra gli organi di senso il più simile al sole».

«Senza dubbio».

«E la facoltà che possiede non gli viene dispensata da quello come un fluido?»

«Precisamente».

«Quindi anche il sole non è la vista, ma essendone la causa è da essa stessa veduto?»

«È così», disse.

«Ora», dissi, «considera che per rampollo del bene intendo il sole, generato dal bene a sua somiglianza: l'uno ha [508c] nel mondo visibile lo stesso rapporto con la vista e le cose visibili che l'altro ha nel mondo intellegibile con l'intelletto e le realtà intellegibili». «In che senso?», domandò. «Spiegamelo ancora».

«Tu sai», ripresi, «che gli occhi, quando si rivolgono a quegli oggetti i cui colori non sono più toccati dalla luce del giorno, ma solo dai bagliori notturni, si ottundono e sembrano quasi ciechi, come se la loro vista non fosse limpida?»

«Sì, lo so», rispose.

[508d] «Ma quando, credo, si volgono a oggetti illuminati dal sole, vedono chiaramente e la loro vista torna di nuovo limpida».

«Ebbene?»

«Pensa dunque che la stessa cosa accade all'anima: quando si fissa a ciò che è illuminato dalla verità e dall'essere, lo intuisce e lo conosce, e appare dotata di intelletto; quando invece si fissa a ciò che è avvolto nell'oscurità, a ciò che nasce e perisce, formula congetture e si ottunde mutando su e giù le sue opinioni, e assomiglia a chi è privo di intelletto».

«In effetti gli assomiglia».

[508e] «Perciò quell'elemento che conferisce la verità alle cose conosciute e la facoltà di conoscere al soggetto conoscente, di' pure che è l'idea del bene; ed essendo causa della scienza e della verità, devi concepirla come conoscibile. Ma benché la scienza e la verità siano entrambe così belle, farai bene a reputarla diversa da esse e ancora più bella.

Come in quel caso è giusto considerare la luce e la vista simili al sole, ma non il sole, così in questo caso è giusto ritenere sia la scienza [509a] sia la verità simili al bene, ma nessuna delle due va identificata con il bene, la cui condizione dev'essere tenuta in un pregio ancora più alto».

«Tu parli di una bellezza irresistibile», disse, «se procura la conoscenza e la verità, ma le supera essa stessa in bellezza; perché non stai certo parlando del piacere!».

«Non proferire parole empie», replicai: «considera piuttosto la sua immagine da questo punto di vista».

[509b] «Quale?»

«Tu dirai, penso, che il sole fornisce alle cose visibili non solo la facoltà di essere vedute, ma anche la nascita, la crescita e il nutrimento, pur non essendo esso stesso principio di nascita».

«Ma certo!».

«Quindi dirai che le cose conoscibili ricevono dal bene non solo la facoltà di essere conosciute, ma anche l'esistenza e l'essenza, quantunque il bene non sia l'essenza, ma per dignità e potenza la trascenda».

[509c] E Glaucone, molto spiritosamente, esclamò: «Per Apollo, che divina eccellenza!».[21]

«La colpa è tua», feci io, «che mi costringi a esprimere il mio parere sull'argomento!».

«E non smettere affatto», ribatté, «o per lo meno riprendi il discorso sulla somiglianza con il sole, se mai presenta qualche lacuna».

«Certo sto glissando su parecchi particolari», dissi.

«Vedi dunque di non tralasciarne neanche uno, per quanto piccolo».

«Credo invece che ne tralascerò molti», replicai. «Tuttavia, per quanto mi è possibile in questo momento, non farò

omissioni volontarie».

«Non farle davvero!», esclamò.

[509d] «Considera dunque», proseguii, «che in base alle nostre affermazioni esistono due principi, uno dei quali regna sul luogo dove ha sede la specie intellegibile, l'altro su quello dove ha sede la specie visibile; non voglio dire sul cielo, per non dare l'impressione di fare dei sofismi sul vocabolo.[22] Hai presente comunque queste due specie, quella visibile e quella intellegibile?»

«Le ho presenti».

«Supponi allora di prendere una linea tagliata in due segmenti disuguali,[23] e dividi ancora con lo stesso criterio entrambi i segmenti, quello della specie visibile e quello della specie intellegibile. In base al rapporto reciproco di chiarezza e oscurità, nella parte visibile [509e] avrai uno dei due segmenti costituito da immagini; e per immagini intendo in primo luogo [510a] le ombre, poi i riflessi nell'acqua e in tutti i corpi compatti, lisci e lucidi, e ogni fenomeno del genere, se comprendi».

«Certo che comprendo».

«Considera poi l'altro segmento costituito dai modelli ai quali si conformano queste immagini: gli esseri viventi attorno a noi, tutte le piante e gli oggetti costruiti dall'uomo».

«Va bene», disse.

«E saresti disposto», domandai, «ad ammettere che l'immagine si distingue dal suo modello in relazione alla verità o non verità, come l'opinabile si distingue dal conoscibile?»

[510b] «Ma certo!», rispose.

«Esamina ora come va diviso il segmento dell'intellegibile». «Ossia?»

«Con il seguente criterio: l'anima è costretta a indagarne la prima parte sulla base di ipotesi, usando come immagini le cose che nell 'altro segmento erano oggetto di imitazione e procedendo non verso il principio ma verso la fine, mentre nella seconda parte muove da un'ipotesi verso il principio assoluto senza fare ricorso alle immagini relative, conducendo la sua ricerca solo per mezzo delle idee».

«Non ho capito bene questo concetto», disse.

[510c] «Ricominciamo daccapo, allora», ripresi: «dopo che avrò fatto questa premessa lo capirai meglio. Tu sai, credo, che gli esperti di geometria, di calcoli e di simili studi presuppongono il pari e il dispari, le figure, le tre specie di angoli e altri postulati analoghi a questi in base alla ricerca che stanno conducendo. Essi danno per scontati questi elementi, che vengono posti come premesse, e non ritengono di doverne rendere conto né a se stessi né ad altri, [510d] in quanto evidenti a chiunque; poi, partendo da essi, spiegano il resto e alla fine arrivano tranquillamente all'oggetto iniziale della loro indagine».

«Questo lo so benissimo», disse.

«Allora sai anche che utilizzano figure visibili e costruiscono su di esse le dimostrazioni, non pensando però a queste, bensì ai loro modelli: eseguono i calcoli sul quadrato e sul diametro in sé, non su quelli [510e] che stanno tracciando, e così via. E delle stesse figure che costruiscono e disegnano, e che proiettano ombre e riflessi nell'acqua, si servono a loro volta come di immagini, cercando [511a] di cogliere quelle realtà in sé che non si possono vedere se non con l'intelletto».

«Hai ragione», disse.

«Questa dunque è la specie che io chiamavo intellegibile e che l'anima è costretta a indagare mediante il ricorso all'ipotesi, senza procedere verso il principio, perché non può

elevarsi al di sopra delle ipotesi, ma servendosi come di immagini delle stesse cose che corrispondono alle copie del segmento inferiore e che rispetto a queste ultime hanno acquisito la fama e il pregio dell'evidenza». [511b] «Comprendo», disse, «che ti riferisci alla geometria e alle arti affini».

«Cerca allora di comprendere che per seconda sezione dell'intellegibile io intendo quella alla quale la ragione stessa attinge grazie alla facoltà dialettica, interpretando le ipotesi non come principi, ma realmente come ipotesi, come se fossero punti d'appoggio e di partenza per arrivare fino al principio di ogni cosa, che è esente da ipotesi; raggiunto questo principio, e attenendosi alle conseguenze che ne derivano, la ragione ridiscende verso la fine [511c] senza usare alcun riferimento sensibile, ma solo le idee, e passando dall'una all'altra conclude nelle idee l'intero processo». «Comprendo», disse, «anche se non abbastanza: mi sembra che tu stia affrontando una questione complessa, nell'intento di dimostrare che la parte dell'essere e dell'intellegibile contemplata dalla scienza dialettica è più evidente di quella contemplata dalle cosiddette arti, che hanno come principi delle ipotesi; in effetti coloro che studiano l'essere attraverso le arti sono costretti a usare la riflessione, non i sensi, ma per il fatto che nell'indagine [511d] non risalgono al principio, ma procedono per ipotesi, ti sembra che non lo colgano, benché sia intellegibile con un principio. Mi sembra inoltre che tu chiami riflessione, non intelletto, la condizione degli studiosi di geometria e delle discipline affini, come se fosse qualcosa di intermedio tra l'opinione e l'intelletto».

«Hai capito perfettamente», risposi. «Ora applica ai quattro segmenti queste quattro condizioni presenti nell'anima: a quello superiore l'intelletto, al secondo [511e] la riflessione, al terzo attribuisci l'assenso e all'ultimo la congettura. Poi disponili con lo stesso criterio, ritenendoli

partecipi della chiarezza nella stessa misura in cui il loro oggetto partecipa della verità».[24]

«Comprendo», disse, «e sono d'accordo a disporli come suggerisci».

[1] Figlio del Sonno e della Notte, Momo era per i Greci la divinità della critica e dello scherno.

[2] Animali immaginari, simili alla gazzella o all'antilope.

[3] L'allegoria della nave che rappresenta lo Stato è diffusa nella letteratura classica; l'esempio più celebre è quello di Orazio, *Carmina* I 14. Nel passo platonico il capitano raffigura il popolo, i marinai litigiosi sono i demagoghi, il nocchiero esperto è naturalmente il filosofo.

[4] Il testo tradito è ridondante e poco chiaro; la traduzione segue la congettura di Fracaroli μήτε μελέτην ἔχοντες ... ἅμα τῇ κυβερνήσει καὶ τὴν κυβερνητικήν; ma si può anche ipotizzare che le parole da ἅμα a τὴν κυβερνητικήν siano un'interpolazione.

[5] Secondo Aristotele *(Rhetorica* II 1391a8) la frase va attribuita a Simonide, un poeta poco amato da Platone, che polemizza vivamente con lui nel libro I della *Repubblica,* a proposito delle sue affermazioni sulla giustizia, e nel *Protagora.*

[6] La descrizione della tensione dolorosa del vero filosofo verso la conoscenza dell'essere è affine a quella dell'anima che anela al bello ideale, descritta nel *Fedro* (246e-247d). In entrambi i passi il travaglio dell'anima è assimilato ai dolori del parto.

[7] Seguiamo nella traduzione la lezione ἀναλαμβάνοτα in luogo di ἀναγκάζοντα, accolto da Burnet.

[8] L'intero passo è improntato a una critica della democrazia ateniese e della sua degenerazione nella demagogia, avvertibile soprattutto nelle adunanze pubbliche (e nell'eco prodotta dalle rocce si può forse vedere un riferimento agli agoni drammatici, che si tenevano nel teatro di Dioniso, sotto l'acropoli). Oltre a condannare il popolo, primo responsabile della propria corruzione, Platone assimila i sofisti e i retori ai demagoghi.

[9] L'espressione significa necessità ineluttabile, ma la sua origine non è sicura. Uno scolio al passo la riconduce alla vicenda di Diomede e Ulisse entrati in Troia per rubare la statua di Atena; durante il ritorno Diomede, accortosi che il compagno voleva ucciderlo per prendersi tutto il merito dell'impresa, gli aveva legato le mani e lo aveva condotto al campo greco a suon di piattonate sulla schiena. Non è però escluso che si tratti dell'omonimo re trace, il quale nutriva le sue feroci cavalle con

le carni degli ospiti, o secondo un'altra versione li obbligava a giacere con le sue figlie finché, stremati, ne morivano.

[10] Chiara allusione alla vicenda di Socrate, già adombrata precedentemente nel riferimento alla supposta presenza tra i sofisti corruttori di privati cittadini.

[11] Teage era un discepolo di Socrate, citato anche *nell'Apologia di Socrate* (33e). A lui è intitolato un dialogo incluso nel *corpus* platonico.

[12] È il famoso demone di Socrate, la voce interiore di natura divina che gli impediva di fare qualcosa contro la sua coscienza; cfr. *Apologia Socratis* 31d; *Alcibiades* 103a; *Theaetetus* 151a; *Phaedrus* 242b.

[13] Cfr. Eraclito, fr. 22 B 6 e 22 B 30 Diels-Kranz, dove si dice che il sole è nuovo ogni giorno e che il mondo è fuoco di eterna vita che si accende e si spegne secondo misura.

[14] È il primo accenno alla dottrina della reincarnazione, che troverà un suo compiuto sviluppo nel libro X.

[15] Allusione agli artifizi verbali dei sofisti, in particolare all'isocolia, procedimento retorico caro a Gorgia e poi a Isocrate, che consisteva nel bilanciare accuratamente le parti di una frase legandole con parole tra loro assonanti.

[16] La frase, oltre a porre qualche problema di interpretazione, sembra una glossa interpolata nel testo; Burnet la espunge interamente.

[17] Cfr. Omero, Ilias I 131.

[18] In realtà Platone non tornerà più sull'idea del bene, che ha in questo passo la sua più ampia trattazione.

[19] Gioco di parole su τόκος, che significa tanto 'figlio', quanto, per traslato, 'frutto', 'interesse'. Questa ambivalenza ritorna anche a VIII 555d. del cielo si intendono gli astri, comunemente ritenuti divini.

[20] Per dèi del cielo si in ten dono gli astri, comunemente ritenuti divini.

[21] La battuta è definita spiritosa perché Apollo è il dio del sole e perché Glaucone gioca sul doppio significato di δαιμονιος ('divino' e 'straordinario') e di ὑπερβολή ('eccellenza', ma anche 'esagerazione').

[22] Gioco di parole su ὁρατός ('visibile') e οὐρανός ('cielo'). Platone vuole dire che il sole si può a buon diritto chiamare re del cielo e quindi del mondo visibile, ma non avalla l'etimologia, attestata anche nel *Cratilo* (396b-c), di οὐρανός dal verbo ὁράω ('vedere'); cfr. anche *infra,* VII 529a; *Sophista* 246c. D'altra parte la sede delle realtà intellegibili non è il cielo, ma l'iperuranio, il 'luogo oltre il cielo', come risulta dal *Fedro* (247c).

[23] La traduzione segue la lezione ἄνισα, che sembra più conforme, rispetto alla variante ἴσα ('in parti uguali'), al concetto qui esposto: la disuguaglianza tra i due segmenti serve a esplicitare il diverso grado di chiarezza e di verità presente nel mondo visibile e in quello intellegibile.

[24] Il discorso di Platone, molto denso concettualmente, si può schematizzare così. Il

mondo sensibile, sul quale regna il sole, viene indagato solo tramite l'opinione (δόξα); essa può essere una semplice congettura (εἰκασία), nel caso si riferisca a ombre o immagini, o una percezione chiaramente avvertita, tale da indurre all'assenso (πίστις), se concerne esseri viventi o oggetti materiali. Il mondo intellegibile, sul quale regna il bene, viene invece compreso attraverso la scienza (ἐπιστήμη), che può essere conoscenza fondata sulla riflessione (διάνοια), se viene conseguita col metodo geometrico, o intelletto (νοῦς), se coglie la verità attraverso il metodo dialettico.

Libro VII

[514a] «Ora», seguitai, «paragona la nostra natura, per quanto concerne l'educazione e la mancanza di educazione, a un caso di questo genere.[1] Pensa a uomini chiusi in una specie di caverna sotterranea, che abbia l'ingresso aperto alla luce per tutta la lunghezza dell'antro; essi vi stanno fin da bambini incatenati alle gambe e al collo, così da restare immobili e guardare [514b] solo in avanti, non potendo ruotare il capo per via della catena. Dietro di loro, alta e lontana, brilla la luce di un fuoco, e tra il fuoco e i prigionieri corre una strada in salita, lungo la quale immagina che sia stato costruito un muricciolo, come i paraventi sopra i quali i burattinai, celati al pubblico, mettono in scena i loro spettacoli».

«Li vedo», disse.

«Immagina allora degli uomini che portano lungo questo muricciolo [514c] oggetti d'ogni genere sporgenti dal margine, e statue [515a]e altre immagini in pietra e in legno delle più diverse fogge; alcuni portatori, com'è naturale, parlano, altri tacciono».

«Che strana visione», esclamò, «e che strani prigionieri!».

«Simili a noi», replicai: «innanzitutto credi che tali uomini abbiano visto di se stessi e dei compagni qualcos'altro che le ombre proiettate dal fuoco sulla parete della caverna di fronte a loro?»

«E come potrebbero», rispose, «se sono stati costretti per tutta la vita a tenere [515b] il capo immobile?»

«E per gli oggetti trasportati non è la stessa cosa?»

«Sicuro!».

«Se dunque potessero parlare tra loro, non pensi che prenderebbero per reali le cose che vedono?»

«È inevitabile».

«E se nel carcere ci fosse anche un'eco proveniente dalla parete opposta? Ogni volta che uno dei passanti si mettesse a parlare, non credi che essi attribuirebbero quelle parole all'ombra che passa?»

«Certo, per Zeus!».

[515c] «Allora», aggiunsi, «per questi uomini la verità non può essere altro che le ombre degli oggetti».

«È del tutto inevitabile», disse.

«Considera dunque», ripresi, «come potrebbero liberarsi e guarire dalle catene e dall'ignoranza, se capitasse loro naturalmente un caso come questo: qualora un prigioniero venisse liberato e costretto d'un tratto ad alzarsi, volgere il collo, camminare e guardre verso la luce, e nel fare tutto ciò soffrisse e per l'abbaglio fosse incapace di scorgere quelle cose [515d] di cui prima vedeva le ombre, come credi che reagirebbe se uno gli dicesse che prima vedeva vane apparenze, mentre ora vede qualcosa di più vicino alla realtà e di più vero, perché il suo sguardo è rivolto a oggetti più reali, e inoltre, mostrandogli ciascuno degli oggetti che passano, lo costringesse con alcune domande a rispondere che cos'è? Non credi che si troverebbe in difficoltà e riterrebbe le cose viste prima più vere di quelle che gli vengono mostrate adesso?»

«E di molto!», esclamò.

[515e] «E se fosse costretto a guardare proprio verso la luce, non gli farebbero male gli occhi e non fuggirebbe, voltandosi indietro verso gli oggetti che può vedere e considerandoli realmente più chiari di quelli che gli vengono

mostrati?»

«È così», rispose.

«E se qualcuno», proseguii, «lo trascinasse a forza da lì su per la salita aspra e ripida e non lo lasciasse prima di averlo condotto alla luce del sole, proverebbe dolore [516a] e rabbia a essere trascinato, e una volta giunto alla luce, con gli occhi accecati dal bagliore, non potrebbe vedere neppure uno degli oggetti che ora chiamiamo veri?»

«No, non potrebbe, almeno tutto a un tratto», rispose.

«Se volesse vedere gli oggetti che stanno di sopra avrebbe bisogno di abituarvisi, credo. Innanzitutto discernerebbe con la massima facilità le ombre, poi le immagini degli uomini e degli altri oggetti riflesse nell'acqua, infine le cose reali; in seguito gli sarebbe più facile osservare di notte i corpi celesti e il cielo, alla luce delle stelle [516b] e della luna, che di giorno il sole e la luce solare». «Come no?»

«Per ultimo, credo, potrebbe contemplare il sole, non la sua immagine riflessa nell'acqua o in una superficie non propria, ma così com'è nella sua realtà e nella sua sede».

«Per forza», disse.

«In seguito potrebbe dedurre che è il sole a regolare le stagioni e gli anni e a governare tutto [516c] quanto è nel mondo visibile, e che in qualche modo esso è causa di tutto ciò che i prigionieri vedevano».

«È chiaro», disse, «che dopo quelle esperienze arriverà a queste conclusioni».

«E allora? Credi che lui, ricordandosi della sua prima dimora, della sapienza di laggiù e dei vecchi compagni di prigionia, non si riterrebbe fortunato per il mutamento di condizione e non avrebbe compassione di loro?»

«Certamente».

«E se allora si scambiavano onori, elogi e premi, riservati a

chi discernesse più acutamente gli oggetti che passavano e si ricordasse meglio quali di loro erano soliti venire per primi, quali [516d] per ultimi e quali assieme, e in base a ciò indovinasse con la più grande abilità quello che stava per arrivare, ti sembra che egli ne proverebbe desiderio e invidierebbe chi tra loro fosse onorato e potente, o si troverebbe nella condizione descritta da Omero e vorrebbe ardentemente "lavorare a salario per un altro, pur senza risorse"[2] e patire qualsiasi sofferenza piuttosto che fissarsi in quelle congetture e vivere in quel modo?»

[516e] «Io penso», rispose, «che accetterebbe di patire ogni genere di sofferenze piuttosto che vivere in quel modo».

«E considera anche questo», aggiunsi: «se quell'uomo scendesse di nuovo a sedersi al suo posto, i suoi occhi non sarebbero pieni di oscurità, arrivando all'improvviso dal sole?»

«Certamente», rispose.

«E se dovesse di nuovo valutare quelle ombre e gareggiare con i compagni rimasti sempre prigionieri prima che i suoi occhi, ancora deboli, si ristabiliscano, [517a] e gli occorresse non poco tempo per riacquistare l'abitudine, non farebbe ridere e non si direbbe di lui che torna dalla sua ascesa con gli occhi rovinati e che non vale neanche la pena di provare a salire? E non ucciderebbero chi tentasse di liberarli e di condurli su, se mai potessero averlo tra le mani e ucciderlo?»[3] «E come!», esclamò.

«Questa similitudine», proseguii, «caro Glaucone, [517b] dev'essere interamente applicata a quanto detto prima: il mondo che ci appare attraverso la vista va paragonato alla dimora del carcere, la luce del fuoco che qui risplende all'azione del sole; se poi consideri la salita e la contemplazione delle realtà superiori come l'ascesa dell'anima verso il mondo intellegibile non ti discosterai molto dalla mia opinione, dal momento che desideri

conoscerla. Lo saprà un dio se essa è vera. Questo è dunque il mio parere: l'idea del bene è il limite estremo del mondo intellegibile e si discerne a fatica, ma quando la si è vista bisogna dedurre [517c] che essa è per tutti causa di tutto ciò che è giusto e bello: nel mondo visibile ha generato la luce e il suo signore, in quello intelligibile essa stessa, da sovrana, elargisce verità e intelletto, e chi vuole avere una condotta saggia sia in privato sia in pubblico deve contemplare questa idea».

«Sono d'accordo con te», disse, «nei limiti delle mie facoltà». «Allora», continuai, «condividi anche questo punto e non meravigliarti che chi è giunto fin qui non voglia occuparsi delle faccende umane, ma la sua anima tenda sempre a dimorare in alto; [517d] ciò è ragionevole, se la similitudine fatta prima è ancora valida».

«Sì, è ragionevole», disse.

«Ebbene, credi che ci sia qualcosa di strano se uno, passando dagli spettacoli divini alle cose umane, fa delle brutte figure e appare del tutto ridicolo, in quanto si muove a tentoni e prima di essersi ben abituato all'oscurità di quaggiù è costretto a difendersi nei tribunali o altrove dalle ombre della giustizia o dalle immagini che queste ombre proiettano, e a contestare [517e] il modo in cui esse sono interpretate da coloro che non hanno mai veduto la giustizia in sé?»

«No, non è affatto strano», rispose.

[518a] «Ma una persona assennata», ripresi, «si ricorderebbe che i disturbi agli occhi sono di due tipi e duplice è la loro causa: il passaggio dalla luce all'oscurità e dall'oscurità alla luce. Considerando che la stessa cosa accade all'anima, qualora ne vedesse una turbata e incapace di vedere non riderebbe sconsideratamente, ma esaminerebbe se è ottenebrata dalla mancanza d'abitudine perché proviene da una vita più luminosa, o è rimasta abbagliata da una luce più splendida perché procede verso una vita più luminosa [518b]

da una maggiore ignoranza, e allora stimerebbe felice l'una per ciò che prova e per la vita che conduce, e avrebbe compassione dell'altra; e quand'anche volesse ridere di questa, il suo riso riuscirebbe meno inopportuno che se fosse riservato all'anima proveniente dall'alto, dalla luce».

«Hai proprio ragione!», esclamò.

«Se questo è vero», dissi, «dobbiamo concludere che l'educazione non è come la definiscono certuni che si professano filosofi. Essi sostengono di instillare la scienza [518c] nell'anima che non la possiede, quasi infondessero la vista in occhi che non vedono».[4] «In effetti sostengono questo», confermò.

«Ma il discorso attuale», insistetti, «rivela che questa facoltà insita nell'anima di ciascuno e l'organo che permette di apprendere devono essere distolti dal divenire assieme a tutta l'anima, così come l'occhio non può volgersi dalla tenebra alla luce se non assieme all'intero corpo, finché non risultino capaci di reggere alla contemplazione dell'essere e della sua parte più splendente; questo, secondo noi, [518d] è il bene. O no?»

«Sì».

«Può quindi esistere», proseguii, «un'arte della conversione, che insegni il modo più facile ed efficace di girare quell'organo. Non si tratta di infondervi la vista, bensì, presupponendo che l'abbia, ma che non sia rivolto nella giusta direzione e non guardi là dove dovrebbe, di adoperarsi per orientarlo da questa parte».

«Pare di sì», disse.

«Pertanto le altre cosiddette virtù dell'anima sono probabilmente vicine a quelle del corpo: in effetti, se all'inizio mancano, [518e] è facile che poi vengano infuse con l'abitudine e l'esercizio. Invece la virtù dell'intelletto, a quanto pare, riguarda più d'ogni altra un qualcosa di più

divino, che non perde mai il suo potere e per effetto della conversione diventa utile e giovevole [519a] o viceversa inutile e dannoso. Non hai ancora notato come l'animuccia di quelli che sono considerati malvagi, ma in gamba, abbia uno sguardo penetrante e discerna con acutezza ciò a cui si rivolge, poiché la sua vista non è scarsa, ma è costretta a servire la malvagità, al punto che quanto più acutamente vede, tanto maggiori sono i mali che produce?»

«Proprio così», rispose.

«Tuttavia», aggiunsi, «se a una natura simile fossero amputati sin dall'infanzia quella sorta di pesi di piombo congeniti [519b] al divenire, che si attaccano a lei con i cibi, i piaceri della gola e le leccornie e torcono la vista dell'anima verso il basso; se, liberatasi di essi, si convertisse alla verità, la stessa natura di queste persone vedrebbe la realtà con la massima acutezza, come vede ciò cui ora è rivolta».

«È logico», disse.

«E allora», domandai, «non è una conseguenza logica, anzi inevitabile delle nostre premesse, che né gli uomini incolti e ignari [519c] della verità, né quelli cui viene permesso di passare tutta la loro vita nello studio potranno mai governare una città in modo adeguato, gli uni perché non hanno nella vita un unico scopo cui deve mirare ogni loro azione privata e pubblica, gli altri perché non lo faranno di loro volontà, ritenendo di essersi trasferiti ancora vivi nelle Isole dei beati?»

«Vero», rispose.

«Il nostro compito di fondatori», continuai, «è dunque quello di costringere le migliori nature ad apprendere ciò che prima abbiamo definito la cosa più importante, cioè vedere il bene [519d] e compiere quell'ascesa, e di non permettere loro, una volta che siano salite e abbiano visto a sufficienza, ciò che ora è concesso». «Che cosa?»

«Di rimanere là», risposi, «e non voler ridiscendere tra quei prigionieri e partecipare alle loro fatiche e ai loro onori, che siano più o meno seri».

«Allora», chiese, «useremo loro ingiustizia e li faremo vivere peggio, quando hanno la possibilità di vivere meglio?»

[519e] «Ti sei dimenticato di nuovo, mio caro», replicai, «che la legge non si prefigge l'obiettivo di procurare un particolare benessere a una sola classe della città, ma si adopera perché ciò si verifichi nella città intera, armonizzando i cittadini con la persuasione e la costrizione e obbligandoli a mettere in comune [520a] tra loro l'utile che ciascuno è in grado di fornire alla collettività; la legge stessa forgia cittadini simili non per lasciarli liberi di volgersi dove ciascuno vuole, ma per creare tramite loro il vincolo che tenga la città unita».

«È vero», ammise: «me n'ero dimenticato».

«Considera dunque, Glaucone», continuai, «che non faremo un torto a coloro che nascono filosofi presso di noi, ma porremo loro giuste richieste costringendoli a prendersi cura degli altri e a proteggerli. Infatti diremo: "Per coloro che nascono filosofi [520b] nell e altre città è naturale non partecipare alle fatiche della vita pubblica, in quanto si sviluppano da sé, contro il volere della costituzione vigente in ciascuna di esse, e ciò che si sviluppa da sé, non essendo debitore a nessuno della propria crescita, è giusto che non si preoccupi di pagarne a nessuno il prezzo. Noi invece abbiamo generato voi per voi stessi e per il resto della città come capi e re in un alveare, poiché avete ricevuto un'educazione migliore e più perfetta di loro e siete più capaci di svolgere entrambe le attività.[5] [520c] Pertanto dovete scendere, ciascuno al suo turno, nella dimora degli altri e abituarvi a guardare ciò che è avvolto nella tenebra; e una volta che vi sarete abituati vedrete mille volte meglio di quelli laggiù e conoscerete quali sono le singole immagini e quali oggetti

riflettono, perché avrete visto la verità sul bello, sul giusto e sul bene. Così la città sarà governata da noi e da voi in stato di veglia e non di sogno, mentre ora la maggior parte degli Stati è retta da uomini che combattono tra loro a vuoto e lottano [520d] per il potere come se fosse un grande bene. Ma la verità è questa: la città in cui i futuri governanti sono meno smaniosi del potere è necessariamente governata nel modo migliore e più stabile, mentre quella che ha governanti contrari si trova nella situazione contraria».

«Precisamente», disse.

«Credi dunque che i nostri discepoli, all'udire queste parole, non ci obbediranno e si rifiuteranno di condividere, ciascuno al suo turno, le fatiche della vita pubblica, e vorranno passare la maggior parte del tempo tra di loro nel puro mondo delle idee?»

[520e] «Impossibile», rispose, «perché impartiremo ordini giusti a uomini giusti. La cosa più importante di tutte è che ciascuno di loro affronterà l'esercizio del potere come una necessità inevitabile, al contrario degli attuali governanti di ogni città».

«È così, amico», ripresi. «Se per i futuri governanti troverai una condizione di vita [521a] migliore del potere, la tua città può diventare ben governata, perché sarà l'unica in cui governeranno col oro che sono realmente ricchi, non di oro ma della ricchezza che deve possedere l'uomo felice, ossia di una vita onesta e saggia. Ma se le cariche pubbliche sono occupate da individui poveri e affamati di proprietà privata, che pensano di doverne ricavare il proprio guadagno, questa possibilità non può sussistere, in quanto il potere diventa oggetto di contesa e una simile guerra intestina e civile manda in rovina loro e il resto della città».

«Verissimo», disse.

[521b] «Mi sai quindi indicare», chiesi, «un genere di vita

che disprezzi le cariche politiche e non sia quello della vera filosofia?» «No, per Zeus!», esclamò.

«D'altra parte non deve salire al potere chi ne è appassionato amante, altrimenti i rivali si combatteranno tra loro».

«Come no?»

«Ma chi altri costringerai a proteggere la città, se non coloro che intendono il modo migliore di governarla, godono di altri onori e conducono una vita più virtuosa di quella dell'uomo politico?» «Nessun altro», rispose.

[521c] «Vuoi dunque che ora esaminiamo il modo di formare tali persone e di condurle alla luce, come si dice che alcuni dall'Ade siano ascesi tra gli dèi?»

«Certo che lo voglio!», esclamò.

«Questo però, a quanto sembra, non sarà come girare un coccio,[6] ma comporterà una conversione dell'anima da un giorno di tenebra notturna a un giorno vero, ossia un'ascesa verso l'essere, che noi chiameremo la vera filosofia».

«Appunto».

«Bisogna dunque esaminare quale disciplina possieda tale [521d] fa coltà?»

«Come no?»

«E quale sarà, Glaucone, la disciplina che trascina l'anima dal divenire all'essere? Mentre parlo mi viene in mente una cosa: non abbiamo detto che questi uomini devono sin da giovani essere atleti della guerra?»

«Sì, l'abbiamo detto».

«Quindi la disciplina che cerchiamo deve mirare anche a questo».

«A che cosa?»

«A non essere inutili ai guerrieri».

«Sì», rispose, «se è possibile».

«Prima noi li abbiamo educati nella ginnastica [521e] e nella musica».

«Proprio così», disse.

«E la ginnastica si occupa di ciò che nasce e perisce, in quanto sorveglia la crescita e il deperimento del corpo».

«Pare».

«Pertanto questa non può essere la disciplina che cerchiamo». [522a] «No di certo».

«Forse allora è la musica, come l'abbiamo descritta prima?»

«Ma quella», obiettò, «se ti ricordi, era il corrispettivo della ginnastica: educava i guardiani con la forza delle abitudini, conferiva attraverso l'armonia il senso della proporzione, non una scienza, attraverso il ritmo l'eleganza, e conteneva nelle narrazioni, sia quelle mitiche sia quelle più veridiche, certi altri caratteri affini a questi; ma neppure in essa era presente una disciplina che guidasse [522b] a ciò che tu ora cerchi».

«Me lo stai rammentando con grande precisione», dissi; «sì, in realtà non conteneva nulla di simile. Ma allora quale sarà mai questa disciplina, esimio Glaucone? Le arti ci sono sembrate tutte quante vili…».

«Come no? Eppure quale altra disciplina rimane, tolte la musica, la ginnastica e le arti?»

«Via», dissi, «se non abbiamo più null'altro da prendere, rivolgiamoci a una disciplina che abbia un'applicazione generale». «Quale?»

[522c] «Ad esempio quella disciplina comune di cui si servono tutte le arti, le opinioni intellettuali e le scienze, e che ognuno deve per forza imparare molto presto.»

«Ossia?», domandò.

«Quella molto semplice», risposi, «che distingue l'uno, il

due e il tre: insomma, sto parlando del numero e del calcolo.[7] Non è forse vero che ogni arte e scienza è costretta a essere partecipe di queste nozioni?»

«E come!», esclamò.

«Quindi anche l'arte della guerra?», chiesi.

«È assolutamente necessario», rispose.

[522d] «E allora», osservai, «è un comandante davvero ridicolo l'Agamennone delle tragedie, come ce lo presenta ogni volta Palamede![8] Non hai capito che questi, l'inventore del numero, afferma di aver disposto le schiere in campo a Ilio e di aver contato le navi e tutto il resto, come se prima d'allora non le avessero mai contate e Agamennone, a quanto risulta, non conoscesse neanche il numero dei suoi piedi, se davvero non sapeva contare? Ma che razza di comandante era, secondo te?»

«Un comandante ben strano», rispose, «se questo corrispondesse a verità!».

[522e] «Porremo dunque», domandai, «come altra nozione necessaria al guerriero la conoscenza del calcolo e dei numeri?» «Soprattutto questa», rispose, «se egli vuole capire qualcosa di tattica, o piuttosto se vuole essere un uomo».

«E su questa disciplina sei d'accordo con me?», chiesi.

«A che proposito?»

[523a] «Probabilmente essa per sua natura fa parte di quelle discipline che cerchiamo e che guidano verso la conoscenza intellettiva, ma nessuno ne fa un uso corretto, sebbene sia davvero capace di trarre verso l'essere in sé».

«Che cosa intendi dire?»

«Cercherò di chiarire il mio pensiero», risposi. «Tu osserva assieme a me la distinzione che opero tra ciò che conduce e ciò che non conduce alla nostra meta, e concedi oppure rifiuta il tuo assenso: così vedremo più chiaramente

se la mia congettura corrisponde alla realtà».

«Dimostramelo», disse.

«Eccoti la mia dimostrazione», ripresi: «se ci fai caso, alcuni oggetti sensibili non invitano [523b] l'intelletto a indagarli, in quanto sono sufficientemente vagliati dai sensi, altri invece gli impongono in tutti i modi questo esame, in quanto i sensi non ne ricavano nulla di valido».

«È chiaro», disse, «che tu parli degli oggetti che si vedono da lontano e di quelli dipinti in prospettiva».

«Non hai afferrato pienamente il senso delle mie parole», dissi. «E allora di quali oggetti parli?», domandò.

«Gli oggetti che non invitano all'indagine», spiegai, «sono quelli che non generano [523c] contemporaneamente sensazioni opposte; quelli che invece le producono li considero stimolanti alla riflessione, ogni qual volta la sensazione, che provenga da vicino o da lontano, non indica affatto un oggetto più che il suo contrario. Capirai più chiaramente il mio pensiero con il seguente esempio. Queste, diciamo, sono tre dita: il pollice, l'indice e il medio». «Certo», rispose.

«Ora immagina che io le intenda viste da vicino. Ma su di esse fa' piuttosto questa considerazione».

«Quale?»

«Ognuno di essi sembra indistintamente un dito, e [523d] non c'è alcuna differenza se lo si guarda al centro o all'estremità, se è bianco o nero, grosso o sottile, e così via. In tutti questi casi l'anima dei più non è costretta a chiedere all'intelletto che cos'è un dito, perché in nessun caso la vista le indica che il dito sia allo stesso tempo il suo contrario».

«No di certo», disse.

«Pertanto», proseguii, «è logico che un oggetto del genere non possa [523e] richiamare né risvegliare la conoscenza intellettiva». «È logico».

«Ma la vista discerne a sufficienza la grandezza o la piccolezza delle dita, e per essa non fa alcuna differenza che un dito sia posto al centro oppure all'estremità? E allo stesso modo il tatto percepisce la grossezza e la sottigliezza, o la mollezza e la durezza? E gli altri sensi non sono carenti nell'evidenziare queste qualità? Oppure [524a] ciascuno di essi procede così: dapprima l'organo di senso preposto alla durezza è costretto a farsi carico anche della moli ezza, e riferisce all'anima che avverte il medesimo oggetto duro e molle insieme?»

«È così», rispose.

«Ma non è allora inevitabile», ripresi, «che in simili casi l'anima non sappia con certezza che cosa intende questa sensazione per duro, se dice che il medesimo oggetto è anche molle, e quale significato attribuisce la sensazione del leggero e del pesante ai rispettivi vocaboli, se indica il pesante come leggero e il leggero come pe sante?»

[524b] «Certo», rispose, «queste interpretazioni sono strane per l'anima e richiedono un attento esame».

«Pertanto», dissi, «è logico che in simili casi l'anima dapprima provi a ricorrere al calcolo e alla comprensione intellettiva, per esaminare se ognuna delle impressioni che le viene riportata riguarda una sola cosa oppure due».

«Come no?»

«E se le cose risultano due, ognuna di esse si rivela un'entità singola e diversa dall'altra?»

«Sì».

«Se dunque ciascuna di esse è una cosa sola, e l'una e l'altra assieme sono due, l'anima le concepirà come due entità [524c] separate, perché se non fossero distinte non le concepirebbe come due, ma come una sola».

«Giusto».

«La vista, diciamo, percepiva un qualcosa di grande e di

piccolo, non però separati, bensì confusi. O no?»

«Sì».

«Per fare chiarezza su questo punto l'intelletto è stato costretto a discernere un grande e un piccolo, non più confusi ma distinti, al contrario della vista».

«Vero».

«Dunque è da lì che incominciamo a chiederci che cos'è il grande e il piccolo?»

«Certamente».

«In questo modo abbiamo distinto il mondo intellegibile e quello visibile».

[524d] «Giustissimo», assentì.

«Ecco che cosa cercavo di esprimere poco fa, dicendo che alcune cose stimolano la riflessione, altre no; quelle che generano nei sensi due impressioni contrarie nello stesso tempo le definisco stimolanti, mentre le altre non risvegliano secondo me la conoscenza intellettiva».

«Ora capisco», disse, «e anch'io la penso così».

«E a quale di queste due categorie ti sembra che appartengano il numero e l'unità?»

«Non ne ho idea», rispose.

«Deducilo per analogia dalle premesse», dissi. «Se l'unità in sé si coglie a sufficienza con la vista o [524e] con un altro organo di senso, non può attrarre verso l'essere, come abbiamo detto a proposito del dito; se invece la sua visione suscita sempre impressioni contraddittorie, così da non apparire unità più che il suo contrario, allora ci vorrà un giudice che risolva il problema e la sua anima sarà costretta a dubitare e a indagare, mettendo in moto dentro di sé la riflessione, e a chiedersi che cos'è l'unità in sé; così la scienza dell'unità potrebbe appartenere a quelle che conducono [525a] e convertono alla contemplazione dell'essere».

«Anzi», aggiunse, «questo è vero soprattutto per la visione dell'unità, poiché noi vediamo la stessa cosa contemporaneamente come una e di numero infinito».[9]

«E se la cosa vale per l'unità», domandai, «non vale anche per ogni numero?»

«Come no?»

«Ma la scienza del calcolo e dell'aritmetica verte tutta sul numero».

«Certo».

[525b] «E queste cognizioni sembra che conducano alla verità». «In maniera straordinaria!».

«A quanto pare, dunque, potrebbero far parte delle cognizioni che cerchiamo: per un guerriero è necessario impararle per la tattica, per un filosofo perché deve emergere dal divenire e toccare l'essere, altrimenti non diventerà mai un esperto di calcolo».

«È così», disse.

«Quindi il nostro guardiano si trova a essere insieme guerriero e filosofo».

«Sicuro!».

«Pertanto, Glaucone, sarebbe conveniente imporre questa disciplina per legge e persuadere coloro che devono esercitare nella città [525c] le più alte cariche a indirizzarsi verso la scienza del calcolo e a studiarla non superficialmente, ma fino a raggiungere col puro intelletto la contemplazione della natura dei numeri, senza usarla per vendere e comprare, come fanno i mercanti e i bottegai, ma per la guerra e per facilitare la conversione dell'anima stessa dal divenire alla verità e all'essere».

«Parole magnifiche!», esclamò.

«Ora che si è parlato della disciplina relativa ai calcoli», continuai, «mi rendo conto di come sia elevata e sotto molti

aspetti utile al raggiungimento dei nostri scopi, se la si pratica per conoscere, non per trafficare».

«In che senso?», chiese.

«Nel senso che, come abbiamo appena detto, essa conferisce all'anima una forte spinta verso l'alto e la costringe a ragionare sui numeri in se stessi, senza accettare mai che le si venga a parlare di numeri presentandoli come dotati di corpi visibili o tangibili.[10] Tu sai infatti che gli esperti in materia deridono chi tenta di scindere teoricamente [525e] l'unità in sé e non ammettono questo procedimento, ma se tu la dividi, essi la moltiplicano, per evitare che l'unità non appaia più una, bensì un aggregato di molte parti».

«Quello che dici è verissimo», assentì.

[526a] «E se qualcuno, Glaucone, chiedesse loro: "Mirabili uomini, di quali numeri state parlando, nei quali l'unità è come voi pretendete, ognuna perfettamente uguale all'altra, senza la minima differenza e senza avere in sé parti distinte?", che cosa risponderebbero, secondo te?»

«Questo, penso: che essi parlano di ciò che si può solo concepire con l'intelletto e non si può trattare in nessun altro modo».

«Vedi dunque, caro amico», proseguii, «che forse questa disciplina ci è [526b] davvero necessaria, poiché è evidente che costringe [526b] l'anima a fare uso del puro intelletto per giungere alla pura verità?»

«E in effetti ottiene proprio questo risultato», disse.

«E allora? Avrai già avuto modo di notare che gli individui naturalmente portati per il calcolo sono, per così dire, acuti d'ingegno in tutte le discipline, mentre coloro che sono lenti ad apprendere, se istruiti e addestrati nell'aritmetica, pur non ricavandone altra utilità, fanno tutti per lo meno qualche progresso e diventano più acuti di prima?»

«È così», rispose.

[526c] «E comunque penso che non ti sarà facile trovare molte discipline più faticose di questa per chi la apprende e la pratica». «No di certo».

«Per tutte queste ragioni essa non va trascurata, ma dev'essere insegnata agli individui dotati della natura migliore».

«Sono d'accordo», disse.

«Ecco dunque che abbiamo stabilito la prima disciplina», ripresi. «Come seconda vediamo se ci è utile quella che si connette ad essa».

«Quale?», domandò. «Intendi dire la geometria?»

«Proprio questa», confermai.

[526d] «Per quanto attiene alla guerra», disse, «è chiaramente utile: corre molta differenza tra l'essere esperti o meno di geometria quando si tratta di porre l'accampamento, occupare postazioni, riunire e dispiegare le forze ed eseguire tutte le altre manovre militari in battaglia e in marcia».

«Ma per questo», obiettai, «può bastare anche una piccola parte di geometria e di calcolo. Bisogna invece esaminare se la parte maggiore e più progredita della geometria mira [526e] a far scorgere più facilmente l'idea del bene. A questo fine, diciamo, tendono tutte le discipline che costringono l'anima a volgersi verso quel luogo dove ha sede la parte più beata dell'essere, che ella deve in ogni modo contemplare».

«Hai ragione», disse.

«Pertanto, se la geometria costringe a contemplare l'essere è utile, se costringe a contemplare il divenire, no».

«D'accordo».

[527a] «Ora», proseguii, «chiunque sia anche solo un poco esperto di geometria non ci contesterà che questa scienza è tutto il contrario di come la descrivono coloro che la praticano».

«In che senso?», domandò.

«Essi ne parlano in modo davvero ridicolo e forzato: affermano di tracciare quadrilateri, prolungare linee, aggiungere figure e così via per scopi pratici, ai quali si rifanno in tutti i loro discorsi, mentre questa disciplina [527b] dev'essere interamente coltivata solo per la conoscenza».

«Senza dubbio», disse.

«E non bisogna ammettere anche questo?»

«Che cosa?»

«Che si tratta della conoscenza di ciò che eternamente è, non di ciò che nasce e perisce».

«È facile convenirne», disse: «la geometria è effettivamente la conoscenza di ciò che eternamente è».

«Quindi, nobile amico, essa può trascinare l'anima verso la verità e produrre un pensiero filosofico, al punto da rivolgere verso l'alto ciò che noi ora teniamo indebitamente rivolto verso il basso».

«Quanto più è possibile», rispose.

[527c] «E in ogni modo possibile», ripresi, «dobbiamo imporre agli abitanti della tua bella città di non astenersi assolutamente dalla geometria. Infatti anche le sue funzioni accessorie non sono di poco conto».

«Quali?», domandò.

«Quelle che hai menzionato tu», risposi, «in riferimento alla guerra; inoltre sappiamo che per un migliore apprendimento di ogni disciplina ci sarà una differenza totale tra chi è esperto in geometria e chi non lo è».

«Sì, proprio totale, per Zeus!», esclamò.

«Dobbiamo dunque stabilire questa come seconda disciplina per i giovani?»

«Stabiliamola pure», disse.

[527d] «E come terza stabiliremo l'astronomia? O non sei

dell'avviso?»

«Sì che lo sono», rispose. «Essere più pronti a percepire le stagioni, i mesi e gli anni non si addice solo all'agricoltura o alla navigazione, ma anche, e non meno, alla strategia».

«Che carino», replicai: «sembra che tu tema di dare al volgo l'impressione di prescrivere discipline inutili! Invece non è affatto poco importante, anzi è difficile credere che in queste discipline si purifichi e si ravvivi [527e] in ciascuno di noi un organo dell'anima rovinato e accecato dalle altre occupazioni, e meritevole d'essere salvato più di un infinito numero di occhi, poiché solo grazie ad esso si vede la verità. Perciò chi condivide la tua opinione giudicherà le tue parole straordinariamente belle, mentre tutti quelli che non ne hanno mai capito nulla penseranno, com'è logico, che tu dica delle sciocchezze, perché non vedono in questi studi un'altra utilità di qualche importanza. Ora dunque considera [528a] a chi di loro ti rivolgi, o se piuttosto non ti rivolgi né agli uni né agli altri, ma fai i tuoi ragionamenti soprattutto per te stesso, senza comunque negare ad altri l'utilità che potrebbero ricavarne». «Preferisco il secondo sistema», disse: «parlare con domande e risposte soprattutto per me stesso».

«Allora torna un passo indietro», ripresi, «perché poco fa non abbiamo afferrato correttamente ciò che viene subito dopo la geometria».

«In che senso?», chiese.

«Dopo una figura piana», risposi, «abbiamo preso in esame un corpo solido [528b] già in movimento prima di considerarlo in se stesso; invece è corretto studiare la terza dimensione subito dopo la seconda. Essa è quella che concerne il cubo e i solidi dotati di profondità».[11]

«È così infatti», disse. «Ma questa scienza, Socrate, sembra che non sia stata ancora scoperta».

«Sì», confermai, «e per due motivi: si tratta di una

disciplina troppo poco studiata, in quanto nessuna città la tiene in considerazione e presenta un grado elevato di difficoltà; inoltre coloro che conducono le loro ricerche in questo campo hanno bisogno di un maestro, senza il quale non potrebbero scoprire nulla. E questo maestro innanzitutto è difficile da trovare, poi, anche se ci fosse, ora come ora gli studiosi di questa disciplina [528c] non lo seguirebbero, perché sono presuntuosi. Se invece l'intera città collaborasse a tenerla in considerazione, questi individui si mostrerebbero obbedienti ed essa verrebbe indagata con assiduità e rigore, rivelando la sua essenza; perché anche ora, pur essendo disprezzata e osteggiata dal volgo, ma anche da chi la studia senza rendersi conto della sua utilità, a dispetto di tutto questo si sviluppa ugualmente grazie al suo fascino, e non ci sarebbe da meravigliarsi se venisse in piena luce».

[528d] «Senza dubbio», disse, «possiede una straordinaria attrattiva. Ma spiegami più chiaramente ciò che hai detto poco fa. Tu hai definito geometria la trattazione delle figure piane».

«Sì», confermai.

«Dopo di questa», proseguì, «in un primo momento hai posto la geometria, poi però sei tornato indietro».

«Perché avevo fretta», risposi, «di trattare rapidamente tutti questi argomenti, e invece procedo con maggiore lentezza. Dopo la geometria viene la scienza che tratta la dimensione della profondità, ma io l'ho saltata per il modo ridicolo in cui la si studia e dalla geometria [528e] sono passato all'astronomia, che si occupa dei solidi in movimento».

«Hai ragione», disse.

«Poniamo quindi l'astronomia», suggerii, «come quarta disciplina, tenendo conto di quella che ora tralasciamo, nel caso la città voglia coltivarla».

«Così va bene», disse. «Quanto al fatto che prima, Socrate, mi hai rimproverato di lodare l'astronomia in modo ordinario, ora conformo la mia lode [529a] alle tue richieste, poiché mi sembra chiaro per tutti che essa costringe l'anima a guardare verso l'alto e dalle cose di questo mondo la conduce lassù».

«Forse», replicai, «è chiaro per tutti tranne che per me: io non la penso così».

«E come, allora?», domandò.

«Dal modo in cui ora la praticano quelli che la innalzano al rango di filosofia, mi sembra che faccia guardare verso il basso».

«Ma che cosa dici?», fece lui.

«Mi sembra», risposi, «che il tuo modo di concepire lo studio dei corpi celesti non sia affatto ignobile: probabilmente, [529b] se uno osservasse a testa in su le decorazioni di un soffitto e imparasse qualcosa, tu penseresti che egli guarda con l'intelletto e non con gli occhi. Forse però hai ragione tu, e io sono uno sciocco. Infatti non riesco a credere che un'altra scienza spinga l'anima a guardare in alto, se non quella che concerne l'essere invisibile; e se uno cerca di acquisire qualche cognizione sugli oggetti sensibili, che stia a bocca aperta verso l'alto o piegato verso il basso, affermo che non potrà mai imparare, perché di cose simili [529c] non esiste scienza, e la sua anima non guarda in alto ma in basso, anche se studiasse supino, disteso per terra o nuotando in mare».

«Ho quel che mi merito», disse, «e hai fatto bene a rimproverarmi. Ma in che senso hai affermato che bisogna imparare l'astronomia diversamente da adesso, se si vuole che questo studio sia utile al nostro scopo?»

«Nel senso che», risposi, «questi ornamenti del cielo si possono ritenere i più belli e [529d] perfetti tra quelli

intessuti nella stoffa del mondo visibile, ma sono di gran lunga inferiori a quelli veri, nei quali la velocità e la lentezza reale si muovono in relazione reciproca e muovono gli oggetti che racchiudono in sé secondo il vero numero e tutte le vere figure; ciò si può cogliere con la ragione e il pensiero, non con la vista.[12] O pensi di sì?»

«Nient'affatto!», esclamò.

«Quindi», proseguii, «bisogna servirsi del ricamo celeste come di un modello per comprendere le realtà invisibili, come se [529e] ci si imbattesse in disegni tracciati ed elaborati con eccezionale maestria da Dedalo[13] o da qualche altro artefice o pittore. Un esperto di geometria, se li vedesse, giudicherebbe splendida la loro esecuzione, ma è ridicolo esaminarli seriamente con l'intenzione di cogliervi la vera essenza dell'uguale [530a] o del doppio o di qualche altro rapporto numerico».

«E come può non essere ridicolo?»

«Non credi dunque», domandai, «che un vero astronomo avrà la stessa impressione, guardando i moti degli astri? Egli penserà che il cielo e i corpi in esso racchiusi siano stati realizzati dal loro artefice nel modo migliore in cui si possono compiere tali opere; ma secondo te non riterrà strano che si consideri il rapporto tra la notte e il giorno, tra questi e il mese, tra il mese e l'anno e quello degli altri astri [530b] con questi e tra loro come fenomeni immutabili e non soggetti ad alcun cambiamento, benché abbiano un corpo e siano visibili, e che si cerchi in ogni modo di coglierne la verità?»

«Ad ascoltare queste tue parole, pare così anche a me», rispose. «Studiamo dunque l'astronomia», ripresi, «allo stesso modo della geometria, cioè per risolvere problemi particolari, e lasciamo perdere i fenomeni celesti, se vogliamo davvero occuparci di astronomia e rendere utile [530c] la parte naturalmente intelligente dell'anima, da inutile che era».

«Certo che imponi una fatica molto più gravosa di quanto sia lo studio attuale dell'astronomia!», esclamò.

«E credo», aggiunsi, «che estenderemo queste imposizioni anche al resto, se la nostra opera di legislatori serve a qualcosa. Ma sei in grado di ricordare un'altra disciplina utile?»

«No», rispose, «almeno sul momento».

«Eppure», dissi, «esistono più specie di moto, non una sola, [530d] credo. Forse un sapiente le saprà enumerare: ma quelle manifeste anche a noi sono due».

«Quali?»

«Questa che ho citato», risposi, «e la sua corrispondente». «Ossia?»

«Probabilmente», dissi, «come gli occhi sono destinati all'astronomia, così le orecchie sono destinate al moto armonico, e queste due scienze sono tra loro sorelle; e su questo punto, Glaucone, siamo d'accordo con i Pitagorici. O in che modo dobbiamo porre la questione?»

«Così», rispose.

[530e] «Allora», proseguii, «dato che si tratta di una faccenda seria, chiederemo il loro parere sull'argomento e su altre cose ancora. Noi però, a fronte di tutto questo, resteremo fedeli al nostro principio».

«Quale?»

«Che in queste discipline i nostri futuri alunni non si accingano mai a imparare qualche nozione imperfetta, che non possa arrivare sempre là dove tutto deve arrivare, come abbiamo detto poco fa a proposito dell'astronomia. Non sai che [531a] fanno un uso simile anche dell'armonia? Misurando tra loro gli accordi e i suoni percepiti dall'orecchio, compiono, come gli astronomi, una fatica inutile».

«Sì, per gli dèi, e anche ridicola!», esclamò. «Tirando in ballo certe frazioni di tono e tendendo l'orecchio, come per captare la voce dei vicini di casa, gli uni dicono che tra due suoni ne percepiscono un terzo, e che questo è l'intervallo minimo da usare come unità di misura, gli altri ribattono che questi suoni sono tutti uguali; entrambi [53lb] comunque antepongono le orecchie all'intelletto». «Tu», dissi, «stai parlando di quelle brave persone che tormentano e saggiano le corde torcendole con le chiavette; e per non farla troppo lunga, lascio perdere l'immagine dei colpi inflitti col plettro e delle accuse rivolte alle corde quando non danno suono o lo danno troppo forte, e preciso che non sto parlando di loro, ma di quelli che poco fa ci siamo proposti di interrogare sull'armonia.

Essi infatti si comportano come gli astronomi: [531c] in questi accordi percepiti dall'orecchio cercano i rapporti numerici senza però risalire ai problemi, cioè non esaminano quali numeri sono consonanti e quali no, e per quale motivo».[14] «Stai parlando di una questione sovrumana!», esclamò.

«Utile», risposi, «alla ricerca del bello e del bene, ma inutile se perseguita in altro modo».

«È logico», disse.

«Io credo», ripresi, «che anche la ricerca su tutte queste discipline da noi passate [531d] in rassegna, se arriva a cogliere la loro reciproca comunanza e affinità e a dedurne la natura di tale rapporto, possa dare qualche contributo al nostro scopo e non sia una fatica inutile, altrimenti non serve a nulla».

«Lo prevedo anch'io», disse. «Ma stai parlando di un compito assai gravoso, Socrate».

«Ti riferisci al proemio», domandai, «o a quale altra parte? Non sappiamo forse che tutto ciò è il preludio della melodia

che dobbiamo imparare? Di certo non pensi che i valenti conoscitori di queste discipline siano [531e] esperti di dialettica».

«No, per Zeus», disse, «tranne pochissimi di quelli in cui mi sono imbattuto».

«Ma allora», ripresi, «chi non è in grado di sostenere o comprendere una tesi saprà mai qualcosa di ciò che a nostro giudizio occorre sapere?»

«No, neanche questo», rispose.

[532a] «E non è proprio questa, Glaucone», domandai, «la melodia che la diai ettica esegue? Quella melodia che, pur essendo intellegibile, può essere imitata dalla facoltà della vista, la quale, come abbiamo detto, si sforza di guardare all'essenza degli esseri viventi, degli astri e persino del sole. Così anche la dialettica, quando comincia a muoversi verso l'essenza di ogni singola realtà senza l'aiuto di tutti i sensi, ma solo con la ragione, e non rinuncia prima di aver colto con il puro intelletto [532b] il bene in sé, tocca i confini stessi dell'intellegibile, come la vista arrivava ai limiti del mondo visibile».

«Senza dubbio», disse.

«E a questo procedimento non dai il nome di dialettica?»

«Certamente».

«La liberazione dalle catene», continuai, «la conversione dalle ombre alle immagini e alla luce, l'ascesa dalla caverna sotterranea al sole, e qui la persistente incapacità di guardare gli esseri viventi, le piante [532c] e la luce del sole, le loro immagini divine riflesse nell'acqua e le ombre degli esseri reali, ma non più delle immagini proiettate da un'altra luce analoga a quella del sole: lo studio di tutte le arti che abbiamo passato in rassegna produce questo effetto e innalza la parte migliore dell'anima alla contemplazione della parte migliore dell'essere, come prima elevava il più acuto dei sensi corporei

alla contemplazione dell'oggetto più luminoso nel mondo materiale [532d] e visibile».

«Accetto il ragionamento», disse, «per quanto mi sembri davvero difficile da accettare; ma d'altro canto è anche difficile rifiutarlo.

Ad ogni modo, dato che non dobbiamo discuterne solo in questo momento, ma dovremo ritornarci sopra più volte anche in seguito, posto che le cose stiano come diciamo ora, torniamo alla melodia stessa e spieghiamola come abbiamo fatto per il preludio. Dimmi dunque qual è il metodo della facoltà dialettica, [532e] in quali generi è suddivisa e quali sono le sue vie: a quanto pare, esse dovrebbero condurre verso quella meta dove chi giunge troverà riposo dal cammino percorso e la fine del viaggio».

[533a] «Non sarai più in grado di seguirmi, caro Glaucone», ribattei, «anche se da parte mia la buona volontà non mancherebbe; inoltre non vedresti più un'immagine di ciò che diciamo, ma la verità stessa, almeno come pare a me. Se sia o non sia effettivamente così, non vale più la pena di appurarlo, ma bisogna dimostrare che qualcosa del genere si può vedere. O no?»

«Certamente».

«Quindi dobbiamo anche dimostrare che soltanto la facoltà dialettica può rivelare questa visione a chi è esperto nelle discipline passate prima in rassegna, e che la cosa non è possibile in nessun altro modo?»

«Vale la pena di appurare anche questo», rispose.

[533b] «Allora», dissi, «nessuno contraddirà le nostre affermazioni, sostenendo che per cogliere l'essenza di ogni singola cosa esiste un altro procedimento metodico. Invece tutte le altre arti sono rivolte alle opinioni e alle passioni umane, o ai processi di nascita e di fabbricazione delle cose, o alla cura di ciò che si produce in natura e viene costruito

dall'uomo; e le rimanenti, cioè la geometria e le discipline affini, che come abbiamo detto attingono un poco all'essere, vediamo che lo sognano, [533c] ma non riescono a vederlo in stato di veglia, finché mantengono immutabili le ipotesi di cui si servono senza saperle spiegare. Chi infatti accetta come principio ciò che non conosce, e con questo ha intrecciato la conclusione e i passaggi intermedi della sua ricerca, avrà mai qualche possibilità che una tale convenzione diventi scienza?»

«No mai!», rispose.

«Pertanto», aggiunsi, «soltanto il metodo dialettico procede per questa via, eliminando le ipotesi, verso il principio stesso [533d] per confermare le proprie conclusioni, e dolcemente trascina e solleva verso l'alto l'occhio dell'anima immerso in un fango veramente barbarico, servendosi delle arti menzionate come di compagne e coadiutrici nella conversione; spesso, per abitudine, le abbiamo chiamate scienze, ma necessitano di un altro nome, più fulgido di opinione e più oscuro di scienza. Prima, in qualche punto, le abbiamo definite riflessione, ma a mio parere non si tratta di contendere [533e] sul nome, quando si ha di fronte un'indagine di questioni tanto importanti come le nostre».

«No di certo», disse.

«Ci basterà dunque quel nome che in qualche modo può esprimere con chiarezza lo stato dell'anima?»[15] «Sì».

«Allora», ripresi, «basterà continuare a chiamare la prima parte scienza, la seconda riflessione, la terza [534a] assenso e la quarta congettura. Queste ultime due le chiameremo opinione, le altre due intelletto; l'opinione riguarda il divenire, l'intelletto l'essere. L'essere sta al divenire come l'intelletto sta all'opinione, e il rapporto tra intelletto e opinione è lo stesso che intercorre tra scienza e assenso e tra raziocinio e congettura. E lasciamo stare, Glaucone, la

corrispondenza tra i concetti cui si applicano questi vocaboli e la divisione in due parti di ciascun ambito, dell'opinabile e dell'intellegibile, per non essere gravati da discorsi ancora più numerosi dei precedenti».

[534b] «Per quanto riesco a seguirti», ammise, «sono d'accordo con te».

«Quindi tu chiami esperto di dialettica chi sa rendere ragione dell'essenza di ogni singola cosa? E chi non è capace di questo dirai che non ne possiede una conoscenza intellettiva, in quanto non sa renderne conto né a se stesso né agli altri?»

«E come potrei dire diversamente?», rispose.

«Allora è così anche per il bene: un individuo che non è in grado di definire razionalmente l'idea del bene, distinguendola da tutto il resto [534c] e passando come in battaglia attraverso ogni genere di obiezioni, pronto a confutarle non secondo l'opinione ma secondo la realtà, e non affronta tutte queste prove senza che la sua ragione vacilli, non dirai che non conosce il bene in sé né alcun altro bene, ma se mai ne afferra una qualche parvenza, l'afferra non con la scienza, ma con l'opinione, e la sua vita attuale è un torpido sogno dal quale non si desta in questo mondo, [534d] perché prima scende nell'Ade a dormire un sonno completo?»

«Sì, per Zeus, certo che dirò tutto questo!», esclamò.

«Ma se un giorno allevassi di fatto i tuoi figli, che ora allevi ed educhi in teoria, non lasceresti, credo, che privi della ragione come linee irrazionali[16] governino la città detenendo le cariche più alte».

«No di certo», disse.

«Quindi imporrai loro per legge di coltivare in ogni modo quell'educazione che li renderà capaci di interrogare e rispondere nella più piena conformità con il metodo

scientifico?»

[534e] «Lo farò», rispose, «almeno col tuo aiuto».

«Ti sembra dunque», chiesi, «che la dialettica si trovi per noi al vertice, come un fregio a coronamento delle altre discipline, e che nessun'altra disciplina possa a buon diritto essere collocata più in alto, tanto che la trattazione delle discipline [535a] ha qui il suo compimento?»

«Mi sembra di sì», rispose.

«A questo punto», proseguii, «ti resta da decidere a chi e in che modo assegneremo queste discipline».

«È chiaro», disse.

«Ti ricordi allora quali governanti abbiamo scelto per primi?»

«Come no?»

«Allora», dissi, «convinciti che sotto ogni altro aspetto bisogna scegliere quelle nature, in quanto sono da preferirsi gli uomini più saldi e coraggiosi, e se possibile più belli d'aspetto. [535b] Inoltre e e dignitoso, bisogna cercare persone non solo dal carattere nobil ma anche fornite di doti conformi a questo tipo di educazione».

«E quali doti determini?»

«Beato amico», risposi, «essi devono avere acutezza d'ingegno e imparare senza sforzo. Le anime si scoraggiano molto di più negli studi difficili che negli esercizi ginnici, perché qui la fatica le riguarda particolarmente e non è condivisa dal corpo».

«Vero», disse.

[535c] «E bisogna cercare un individuo di buona memoria, tenace e molto amante della fatica. In caso contrario, come puoi credere che uno vorrà sottoporsi agli esercizi fisici e applicarsi sino in fondo in uno studio di questa mole?»

«Nessuno vorrà farlo», rispose, «a meno che non abbia

una disposizione naturale perfetta».

«Pertanto», continuai, «l'errore attuale che ha attirato il discredito sulla filosofia è dovuto al fatto che, come abbiamo detto prima, non se ne occupano persone degne: non dovevano accostarsi ad essa figli bastardi, ma legittimi».

«In che senso?», chiese.

[535d] «Innanzitutto», risposi, «chi si accosterà ad essa non dev'essere zoppo nell'amore per la fatica, cioè laborioso soltanto a metà. Questo accade quando uno è appassionato di ginnastica e di caccia e pratica ogni sorta di esercizio fisico, ma non ama imparare, né ascoltare, né fare ricerche, anzi detesta la fatica in tutte queste attività; ma è zoppo anche chi indirizza la sua laboriosità nel senso contrario a questo».

«Quello che dici è verissimo», ammise.

«Anche in riferimento alla verità, quindi», domandai, «considereremo allo stesso modo mutila [535e] l'anima che odia la menzogna volontaria, non la tollera in se stessa e si indigna fortemente quando gli altri mentono, ma accetta facilmente quella involontaria e non si irrita se viene colta in fallo di ignoranza, anzi si voltola pacificamente nell'ignoranza come un maiale?»

[536a] «Senz'altro», rispose.

«E anche riguardo alla temperanza», aggiunsi, «al coraggio, alla magnanimità e tutti gli altri elementi della virtù bisogna distinguere non meno attentamente il bastardo dal legittimo. Quando un individuo o una città non sanno condurre con ogni scrupolo una simile indagine, non si accorgono di avere a che fare in qualsiasi circostanza con persone zoppe e bastarde, nel primo caso amici, nel secondo governanti».

«È proprio così», disse.

«Pertanto noi», ripresi, «dobbiamo fare molta attenzione a tutto ciò: [536b] se faremo educare in uno studio e un

esercizio di questa importanza uomini integri nel corpo e nello spirito, la giustizia stessa non avrà nulla da eccepire e noi salveremo la città e la costituzione, mentre se sottoporremo a questa pratica gente di ben altra indole, otterremo risultati esattamente opposti e copriremo la filosofia di un ridicolo ancora maggiore».

«E sarebbe una vergogna!», esclamò.

«Proprio così», dissi. «Ma ho l'impressione che anche adesso mi stia capitando qualcosa di ridicolo».

«Che cosa?», domandò.

[536c] «Mi sono dimenticato», risposi, «che stavamo scherzando, e ho parlato con troppa foga. Infatti, mentre parlavo, ho rivolto lo sguardo alla filosofia e mi sembra di essermi adirato al vederla indegnamente coperta di fango; allora, quasi incollerito con i colpevoli, ho pronunciato quelle parole con eccessiva serietà».

«No, per Zeus, almeno per un ascoltatore come me!», esclamò. «Ma per un retore come me sì!», ribattei. «Non dimentichiamo che dapprima abbiamo scelto degli anziani, [536d] mentre ora non ci sarà più possibile. Non si deve credere a Solone, quando afferma che invecchiando si possono imparare molte cose;[17] al contrario è meno facile che imparare a correre, e tutte le fatiche gravose e di un certo peso spettano ai giovani».

«È inevitabile», disse.

«In conclusione», ripresi, «l'aritmetica, la geometria e tutta l'educazione propedeutica che va impartita prima della dialettica devono essere proposte sin dall'infanzia, senza però conferire all'insegnamento una forma costrittiva».

«E perché?»

[536e] «Perché», risposi, «l'uomo libero non deve imparare nulla con la costrizione. Le fatiche fisiche, anche se sono affrontate per forza, non peggiorano lo stato del corpo,

mentre nessuna cognizione introdotta a forza nell'animo vi rimane».

«È vero», confermò.

«Quindi, carissimo», continuai, «non educare i fanciulli negli studi a forza, [537a] ma in forma di gioco: in questo modo saprai discernere ancora meglio le propensioni naturali di ciascuno».

«Le tue parole sono sensate», disse.

«E non ricordi», domandai, «che secondo noi i fanciulli devono essere condotti anche in guerra come osservatori a cavallo, e se non incombe un pericolo bisogna portarli vicino alla battaglia e far gustare loro il sangue, come ai cagnolini?»

«Mi ricordo», rispose.

«In tutte queste fatiche, studi e pericoli», dissi, «chi di volta in volta appare il più pronto deve entrare a far parte di un gruppo scelto».

[537b] «A che età?», chiese.

«Quando hanno terminato gli esercizi ginnici obbligatori», risposi. «Durante questo periodo, che duri due o tre anni, è impossibile fare altro, perché la stanchezza e il sonno sono nemiche dello studio. Del resto anche questa è una prova non trascurabile delle capacità di ognuno negli esercizi ginnici».

«Come no?», disse.

«Dopo questo periodo», proseguii, «quelli prescelti tra i ventenni otterranno onori maggiori degli altri, [537c] e le discipline che hanno già studiato confusamente nell'educazione giovanile saranno loro riproposte in una visione d'insieme, che mostri la loro affinità reciproca e la natura dell'essere».

«Certo», ammise, «solo un'istruzione di questo genere è solida, per chi l'ha acquisita».

«Ed è anche la prova più efficace», aggiunsi, «per

riconoscere la natura dialettica: solo chi è capace di una visione d'insieme è un dialettico».

«Sono d'accordo», disse.

«Tenendo presenti queste considerazioni», ripresi, «dovrai individuare tra i giovani prescelti coloro che [537d] più di tutti possiedono queste doti e rivelano costanza nello studio, nella guerra e nelle altre attività stabilite per legge; e una volta che abbiano superato i trent'anni dovrai insignirli di onori più grandi e saggiare con la facoltà dialettica chi sia capace di giungere con l'aiuto della verità all'essere in sé, senza ricorrere alla vista e agli altri sensi. E in questo è necessaria molta cautela, amico».

«E perché mai?», chiese.

[537e] «Non ti accorgi», ribattei, «di quanto sia grande il difetto attuale della dialettica?»

«Quale?», domandò.

«I dialettici», risposi, «sono in certo qual modo pieni di disordine morale».

«Certamente», assentì.

«E non credi», incalzai, «che la loro condizione sia strana e meriti la tua commiserazione?»

«In che senso?»

«Supponiamo», dissi, «che un figlio adottivo sia allevato tra grandi ricchezze, [538a] in una famiglia illustre e potente e in mezzo a molti adulatori, e una volta adulto si renda conto di non essere figlio dei genitori che credeva, ma non riesca a ritrovare quelli veri: sei in grado di prevedere come si comporterebbe con gli adulatori e con i suoi pretesi genitori prima di sapere dell'adozione e dopo averlo saputo? O vuoi sentire la mia previsione?»

«Lo voglio, sì», rispose.

«Ebbene», continuai, «prevedo che onorerebbe il padre,

[538b] la madre e gli altri presunti familiari più degli adulatori, sopporterebbe meno facilmente che mancassero di qualcosa, sarebbe meno incline a farli oggetto di azioni o parole ingiuste e nelle questioni importanti disobbedirebbe a loro meno che agli adulatori; questo nel periodo in cui non fosse a conoscenza della verità».

«È logico», disse.

«Ma una volta che si fosse reso conto di come stanno le cose, prevedo che diminuirebbe l'onore e la cura nei loro confronti a tutto vantaggio degli adulatori, ai quali presterebbe orecchio molto più di prima, [538c] vivendo a modo loro e frequentandoli apertamente, e non gli importerebbe nulla di quel padre e degli altri presunti familiari, a meno che non fosse dotato di una natura straordinariamente nobile».

«Accadrebbe precisamente come dici», concordò. «Ma in che modo questo paragone si può riferire a coloro che si occupano del la dialettica?»

«Nel modo seguente. Sin dall'infanzia noi abbiamo delle opinioni sul giusto e sul bello, che ci hanno allevati come dei genitori e alle quali obbediamo e portiamo rispetto».

«Sì, è così».

[538d] «Ma esistono anche abitudini piacevoli contrarie a queste, che adulano la nostra anima e la trascinano verso di loro, senza però persuadere gli uomini appena un poco equilibrati, i quali rispettano le usanze tradizionali e ad esse rimangono fedeli».

«È così».

«Ebbene», proseguii, «quando a una persona del genere viene posta la domanda: "Che cos'è il bello?", e la ragione confuta la risposta che questi ha dato per averla udita dal legislatore, e quando una confutazione frequente e serrata lo induce a credere che ciò non è per nulla più [538e] bello che

brutto e a procedere allo stesso modo con il giusto, il bene e ciò che teneva in maggior conto, cosa credi che farà in seguito dell'onore e dell'obbedienza a quei valori?»

«È inevitabile», rispose, «che il suo onore e la sua obbedienza non siano più gli stessi».

«Quando dunque», domandai, «non riterrà questi valori degni di rispetto e familiari come prima, e d'altra parte non riuscirà a trovare quelli veri, potrà ragionevolmente dirigersi verso una vita [539a] diversa da quella che lo lusinga?»

«No», rispose.

«E da rispettoso della legge sembrerà che sia divenuto un trasgressore, penso».

«È inevitabile».

«Quindi», ripresi, «ciò che accade a chi fa questo uso della dialettica non è forse naturale e, come ho detto prima, degno di molta indulgenza?»

«E anche di compassione!», aggiunse.

«E per non esporre i tuoi trentenni a questa compassione, non si dovrà affrontare la dialettica con la massima cautela?»

«Certamente», rispose.

[539b] «Ma non è una grande precauzione impedire loro di gustarla finché sono giovani? Non ti è sfuggito, credo, che i ragazzi, non appena assaggiano la dialettica, la usano come un gioco per contraddire sempre, e imitando quelli che confutano finiscono per farlo essi stessi, godendo come cagnolini di tirare e mordere con la parola chi di volta in volta si trova vicino a loro».

«E provano un piacere straordinario!», esclamò.

«Pertanto, quando ne confutano molti e da molti [539c] sono confutati, ben presto cadono in una forte sfiducia verso tutto ciò in cui credevano prima; di conseguenza sia loro stessi, sia nel complesso tutta la filosofia, cadono in

discredito presso gli altri».

«Verissimo», disse.

«Al contrario», proseguii, «l'uomo più anziano non parteciperà di una simile follia, ma imiterà chi vuole usare la dialettica per indagare il vero piuttosto che chi vuole giocare e contraddire per divertimento; inoltre sarà egli stesso più equilibrato [539d] e renderà la sua professione più onorata anziché più disprezzabile».

«Giusto», disse.

«E anche tutto il discorso di prima non è stato forse dettato dalla precauzione che coloro a cui sarà trasmessa la dialettica siano per natura ordinati e costanti, e che non se ne occupi, come ora, il primo venuto privo di qualsiasi attitudine?»

«Senz'altro», rispose.

«Per assimilare la dialettica è dunque sufficiente un'applicazione costante e assidua, che escluda ogni altra attività e corrisponda nel metodo agli esercizi fisici, ma duri il doppio?»

[539e] «Vuoi dire sei o quattro anni?», domandò.

«Via», dissi, «facciamo cinque. Dopo questo periodo dovrai far ridiscendere i tuoi discepoli in quella caverna e obbligarli a esercitare i comandi militari e tutte le cariche detenute dai giovani, affinché non siano inferiori agli altri per esperienza; e anche in questo campo [540a] bisogna metterli alla prova per vedere se, trascinati in ogni direzione, rimarranno fermi o si lasceranno smuovere un poco».

«Quanto tempo assegni a queste attività?», chiese.

«Quindici anni», risposi. «Arrivati a cinquant'anni, coloro che si sono mantenuti integri e si sono particolarmente distinti in tutte le attività pratiche e in tutte le scienze dovranno essere condotti alla perfezione e costretti a volgere verso l'alto il lume dell'anima e a guardare l'essere in sé che

dà luce a ogni cosa; e dopo aver visto il bene in sé, dovranno usarlo come modello per ordinare, ciascuno a turno, la città, i privati cittadini [540b] e se stessi per il resto della loro vita, dedicando la maggior parte del tempo alla filosofia. E quando arriva il loro turno, dovranno impegnarsi nel travaglio della politica e del governo della città pensando di compiere un'opera non bella, ma necessaria; così, dopo aver educato altri concittadini e averli lasciati al loro posto come guardiani, andranno ad abitare nelle isole dei beati. Allora la città dovrà consacrare loro monumenti e sacrifici pubblici [540c] come a esseri sovrumani, se la Pizia darà responso favorevole, altrimenti come a uomini beati e divini».

«Hai reso i governanti bellissimi, Socrate, come uno scultore di statue!», esclamò.

«E anche le governanti, Glaucone!», ripresi. «Non credere che le mie parole valgano più per gli uomini che per le donne, almeno per quante di loro possiedono le doti naturali indispensabili».

«È giusto», disse, «se davvero parteciperanno in uguale misura a tutte le attività degli uomini, come abbiamo spiegato».

[540d] «Ebbene», proseguii, «non convenite che riguardo alla città e alla costituzione non abbiamo espresso semplici desideri, ma proposte fattibili, per quanto la loro realizzazione sia difficile e possa avvenire soltanto nel modo che abbiamo detto, cioè quando i veri filosofi, molti o uno solo,[18] prenderanno il potere nella città e disprezzeranno gli onori attuali, ritenendoli miseri e di nessun valore, e al contrario avranno [540e] la massima considerazione della rettitudine e degli onori che ne derivano e reputeranno la giustizia il valore più alto e più necessario, mettendosi al suo servizio per darle incremento e ordinare la loro città?»

«In che modo?», domandò.

«Manderanno in campagna», risposi, «tutti i cittadini [541a] al di sopra dei dieci anni, prenderanno in cura i loro figli, ancora immuni dalle attuali abitudini dei loro genitori, e li educheranno ai loro costumi e alle loro leggi, che saranno rispondenti a quanto abbiamo esposto prima. Così la costituzione che abbiamo delineato entrerà in vigore nel modo più rapido e facile, la città sarà prospera e il popolo che vedrà realizzarsi il nostro progetto ne trarrà il massimo giovamento».

«Certamente», disse. «E mi sembra che tu, Socrate, [541b] abbia spiegato bene come potrebbe realizzarsi, se mai ciò accadesse».

«Non abbiamo parlato abbastanza», chiesi ancora, «di questa città e dell'uomo conforme ad essa? È chiaro quali dovranno essere, a nostro giudizio, le sue caratteristiche».

«Sì, è chiaro», rispose, «e come vuol far intendere la tua domanda, mi sembra che la questione sia conclusa».

[1] Il mito della caverna, che rappresenta i quattro gradi della conoscenza, è strettamente legato alla distinzione tra mondo sensibile e mondo intellegibile tracciata negli ultimi capitoli del libro VI attraverso l'immagine dei due segmenti e delle quattro parti, a ciascuna delle quali corrisponde un diverso livello e strumento di conoscenza; questo denso discorso concettuale trova qui la sua esplicitazione e il suo coronamento.

[2] Omero, *Odyssea* XI 489-90; il passo, citato più ampiamente a III 386c, viene qui adattato al contesto e risulta assai appropriato perché in queste parole, che Achille rivolge a Odisseo durante la sua discesa agli Inferi, il mondo delle ombre, cioè l'Ade, viene contrapposto al mondo dei vivi.

[3] Altra allusione al destino di Socrate, che pagò con la vita il suo tentativo di condurre gli uomini dall'oscurità alla luce della filosofia e del bene.

[4] Questa teoria della trasmissione del sapere, riferita ai sofisti, è contestata anche nel *Simposio* (175d-e).

[5] La filosofia e la politica.

[6] L'immagine è derivata da un gioco di ragazzi, citato anche nel *Fedro* (241b), nel

quale si usava un coccio bianco da una parte e nero dall'altra. I giocatori erano divisi in due squadre, ciascuna delle quali sceglieva uno dei due colori; il coccio veniva poi gettato in aria al grido di νὺξ ἢ ἡμέρα ('notte o giorno!') e a seconda di come cadeva una squadra fuggiva e l'altra inseguiva.

[7] I Greci distinguevano tra l'aritmetica, puramente teorica, e l'arte del calcolo, volta alle applicazioni pratiche.

[8] Palamede, eroe greco che gareggiava con Ulisse in astuzia e ingegno, era considerato l'inventore dell'aritmetica, dell'astronomia e dell'alfabeto. Platone ironizza sulla ripetitività di certi soggetti tragici, dato che la figura di Palamede era protagonista di molte tragedie, ma forse anche su un'opera di Gorgia a lui dedicata.

[9] Per esempio la pioggia e le singole gocce, il bosco e gli alberi che lo costituiscono.

[10] Platone concepisce i numeri in sé come entità astratte, a metà tra le idee e gli oggetti sensibili.

[11] Si tratta della stereometria, che fu studiata a fondo da Euclide e dalla scuola platonica. Uno dei maggiori esperti greci di stereometria fu quel Teeteto cui Platone dedicò il dialogo omonimo.

[12] Gli astri, ornamenti del cielo, appartengono al mondo visibile e quindi sono soltanto una copia dei veri corpi celesti, che risiedono nel mondo delle idee.

[13] Il nome del mitico costruttore del Labirinto di Creta, dove il re Minosse teneva nascosto il Minotauro, offre lo spunto per un gioco di parole su δαίδαλος, che come aggettivo significa 'artisticamente lavorato'.

[14] L'interesse di Platone per l'armonia è esclusivamente teorico e prescinde dalle sue applicazioni pratiche nel campo della musica.

[15] La traduzione segue la congettura di Burnet, poiché la corruttela del testo è insanabile.

[16] I matematici greci rappresentavano le grandezze irrazionali con un sistema di linee irrazionali; questa sembra la migliore interpretazione dell'immagine, più convincente di quella che intende γραμμή nel senso di "parola scritta".

[17] Parafrasi di Solone, fr. 22 Gentili-Prato.

[18] Platone non fa una distinzione precisa tra monarchia e aristocrazia, purché il potere sia in mano ai filosofi.

Libro VIII

[543a] «Bene. Siamo quindi d'accordo, Glaucone, che nella città destinata al governo più perfetto devono essere in comune le donne, i figli e l'intera educazione, come pure le occupazioni in pace e in guerra, e devono regnarvi i migliori nella filosofia e nella guerra».

«Siamo d'accordo», disse.

[543b] «E abbiamo anche convenuto che i governanti, una volta insediatisi, faranno alloggiare i soldati nelle abitazioni descritte sopra, dove nessuno avrà nulla di proprio, in quanto saranno comuni a tutti; e oltre a queste abitazioni abbiamo concordato, se ti ricordi, anche le norme che regoleranno i loro possessi».

«Sì», confermò, «ricordo: pensavamo che nessuno dovesse possedere nulla di ciò che ora possiedono gli altri, e che in qualità di atleti della guerra [543c] e di guardiani dovessero prendersi cura di sé e del resto della città, ricevendo come compenso per il loro servizio il mantenimento annuale da parte degli altri concittadini».

«Giusto», risposi. «Ma ora che abbiamo concluso la trattazione di questo argomento, richiamiamo alla memoria da quale punto abbiamo deviato fin qui, in modo da riprendere la strada di prima».[1] «Non è difficile», disse. «Più o meno come adesso, facevi intendere di aver concluso il tuo discorso sulla città, sostenendo che consideravi buona la città corrispondente a quella da te descritta in precedenza, [543d] e buono l'uomo conforme ad essa, pur potendo indicare, a quanto sembra, una città e un uomo [544a] ancora migliori.

Aggiungevi comunque che, se questa città è giusta, le altre sono sbagliate. E a quanto ricordo, dicevi che esistono quattro forme di governo, delle quali vale la pena di parlare per vederne gli errori, e quattro specie di uomini corrispondenti ad esse. Il tuo scopo era che esaminassimo tutti questi individui e ci accordassimo sul migliore e sul peggiore, per poi accertare se il migliore fosse il più felice e il peggiore il più infelice, o se le cose stessero altrimenti; quando poi ti chiesi quali fossero [544b] le forme di governo di cui parlavi, a quel punto intervennero Polemarco e Adimanto, e così tu, riallacciandoti al loro discorso, sei arrivato a que sto punto».

«La tua ricostruzione è esattissima!», esclamai.

«Quindi, a mo' di lottatore, offrimi di nuovo la stessa presa, e cerca di rispondere alla mia domanda come stavi per fare allora».

«Se ci riesco», dissi.

«D'altronde», aggiunse, «desidero anch'io ascoltare quali sono le quattro forme di governo di cui parlavi».

[544c] «Non ti sarà difficile ascoltarlo», risposi. «Le quattro forme di cui parlo hanno anche dei nomi appositi: la prima, la più lodata, è quella cretese e spartana;[2] la seconda, tale anche nelle lodi, è chiamata oligarchia ed è una forma di governo piena di molti mali. Diversa da questa è la democrazia, che la segue nell'ordine, e infine viene la vera e propria tirannide, che differisce da tutte queste, quarto ed estremo malanno per una città. Sai indicare qualche altra forma di governo che si possa collocare in una specie ben definita? [544d] Le monarchie ereditarie, i regni che si comprano e altre simili forme di governo rientrano in queste categorie, e si possono trovare tra i barbari non meno che tra i Greci». «In effetti le forme di governo di cui si parla sono molte e strane», disse.

«Sai dunque», dissi, «che anche gli uomini si dividono necessariamente in tante specie quante sono le forme di governo? O credi che le forme di governo nascano da una quercia o da una pietra[3] anziché [544e] dai costumi presenti nelle città, che trascinano dietro tutto il resto inclinando come il piatto di una bilancia?»

«No, questa è l'unica causa», rispose.

«Perciò, se i regimi vigenti nelle città fossero cinque, sarebbero cinque anche le disposizioni spirituali dei singoli individui». «Certamente».

«Abbiamo già trattato dell'individuo simile al regime aristocratico,[4] e l'abbiamo correttamente definito buono e giusto».

[545a] «L'abbiamo già trattato».

«Adesso quindi bisogna passare in rassegna gli uomini peggiori di lui, cioè l'uomo litigioso e ambizioso, modellato sulla costituzione spartana, e poi l'oligarchico, il democratico e il tirannico, allo scopo di individuare il più ingiusto e contrapporlo al più giusto, completando la nostra indagine sul rapporto tra la giustizia pura e l'ingiustizia pura riguardo alla felicità e all'infelicità del singolo? Così potremo scegliere se seguire l'ingiustizia, dando retta a Trasimaco, [545b] o la giustizia, secondo il discorso che ora stiamo portando avanti».

«Bisogna assolutamente fare così», rispose.

«Dunque, come abbiamo incominciato a studiare i caratteri prima nelle forme di governo che negli individui, poiché questo procedimento ci sembrava più chiaro, così anche ora bisogna prendere in esame innanzitutto la costituzione ambiziosa? Non conosco un altro nome con cui designarla: la si dovrà chiamare timocrazia o timarchia.[5] E in relazione a questa esamineremo [545c] l'uomo timocratico, poi l'oligarchia e l'uomo oligarchico, in seguito dirigeremo la

nostra osservazione verso la democrazia e l'uomo democratico, e per quarto andremo a vedere uno Stato tirannico e guarderemo dentro l'anima tirannica, cercando di esprimere un giudizio attendibile sulla questione che ci siamo proposti?»

«Così l'osservazione e il giudizio sarebbero senz'altro ragionevoli», rispose.

«Dunque», ripresi, «cerchiamo di definire come dall'aristocrazia può nascere la timocrazia. Non è forse ovvio [545d] che ogni forma di governo muta per opera di chi detiene il potere, quando in lui stesso si genera la discordia, perché se vi regnasse la concordia sarebbe impossibile anche il minimo cambiamento?»

«Sì, è così».

«E allora», domandai, «in che modo, Glaucone, la nostra città sarà sconvolta e i guardiani e i governanti verranno a contesa tra loro e con se stessi? Vuoi che, alla maniera di Omero, invochiamo le Muse perché ci narrino "come [545e] prese a cadere la discordia", e giocando e scherzando con noi come con i bambini cantino però in stile tragico e sublime, quasi facessero sul serio?»[6] «E come?»

[546a] «Più o meno nel modo seguente. "È difficile che una città costruita su questi fondamenti venga sconvolta; ma poiché tutto ciò che nasce si corrompe, neanche questa compagine rimarrà in eterno, e un giorno si disgregherà. E la disgregazione avverrà così: non solo le piante che hanno le radici nella terra, ma anche gli esseri viventi sulla superficie della terra sono soggetti alla fecondità e alla sterilità dell'anima e del corpo, quando le rivoluzioni periodiche concludono i movimenti ciclici di ciascun essere, brevi per quelli di breve vita, contrari per quelli con qualità opposte.

Coloro che avete educato [546b] come guide della città, per quanto sapienti, non riusciranno a cogliere con la ragione

applicata all'esperienza i periodi di fecondità e sterilità della vostra razza, i quali sfuggiranno al loro controllo; perciò talvolta genereranno figli quando non dovrebbero. Per la prole divina il periodo fecondo è racchiuso da un numero perfetto,[7] per quella umana dal primo numero in cui le elevazioni al quadrato e al cubo, comprendenti tre intervalli e quattro termini costituiti da fattori uguali e disuguali, crescenti e decrescenti, rendono tutte le cose tra loro [546c] commensurabili e razionali. La loro base epitrita, accoppiata al numero cinque ed elevata al cubo, genera due armonie, l'una rappresentata da un numero moltiplicato per se stesso, cento volte cento, l'altra composta di fattori in parte uguali e in parte disuguali, ossia da cento diagonali razionali di cinque diminuite ciascuna di una unità, o altrettante irrazionali diminuite di due unità, e da cento cubi di tre.[8] Questo numero geometrico ha nel suo insieme il potere sulle generazioni migliori e peggiori. [546d] E quando i vostri guardiani, ignorandole, uniranno in matrimonio ragazzi e ragazze fuori del tempo opportuno, i figli che nasceranno non saranno nobili né fortunati. I predecessori avranno un bel mettere alla guida dello Stato i migliori tra quelli; ma costoro, occupate le cariche dei padri senza esserne degni, cominceranno, benché guardiani, a disinteressarsi di noi, stimando meno del dovuto la musica,[9] e di conseguenza i vostri giovani diventeranno più incolti. Dopo di loro saliranno al potere governanti [546e] non sufficientemente forniti delle qualità di guardiani per valutare le razze di Esiodo e quelle [547a] d'oro, d'argento, di bronzo e di ferro che si produrranno tra voi. Mescolatosi il ferro con l'argento e il bronzo con l'oro, sorgerà una disuguaglianza e un'anomalia sregolata, che quando si manifestano partoriscono sempre guerra e inimicizia. "Da questa generazione",[10] bisogna dirlo, "trae origine la discordia, dovunque nasca"».

«E diremo che le Muse danno la risposta giusta!», esclamò.

«Per forza», ribattei, «se sono le Muse!».

[547b] «E dopo questo che cosa narrano le Muse?», domandò. «"Una volta che è sorta la discordia"», ripresi, «"entrambe le razze, quella di ferro e quella di bronzo, si volgono agli affari, all'acquisto di terra, case, oro e argento, invece le altre due, quella aurea e quella argentea, dal momento che non sono povere, bensì ricche per natura, guidano le anime verso la virtù e l'antica organizzazione. Dopo violenze e contese reciproche raggiungono un accordo sulla distribuzione di terra e case [547c] a titolo privato, riducono in schiavitù gli amici e nutritori che prima custodivano come uomini liberi, tenendoli in conto di perieci e di servi,[11] e si occupano personalmente della guerra e della loro difesa"».

«Mi sembra che da qui abbia origine il sovvertimento», disse. «Quindi», domandai, «questa forma di governo sarà una via di mezzo tra l'aristocrazia e l'oligarchia?»

«Senza dubbio».

«Ecco come avverrà il mutamento. Ma una volta che sarà avvenuto, con quale sistema di governo avremo a che fare? Non [547d] è forse chiaro che in parte imiterà la costituzione precedente, in parte l'oligarchia, trattandosi di una via di mezzo tra esse, ma avrà anche caratteri suoi propri?»

«È così», rispose.

«Non imiterà dunque la costituzione precedente nel rispetto per i governanti, nell'astensione della classe guerriera dai lavori agricoli e manuali e da ogni altra attività volta al denaro, nell'organizzazione di pasti in comune e nella cura della ginnastica e degli esercizi di guerra?»[12] «Sì».

[547e] «Ma non saranno per lo più queste le sue caratteristiche peculiari:[13] il timore che salgano al potere i sapienti, dal momento che non dispongono più di uomini schietti e fermi, ma solo di nature composite, l'inclinazione

verso i soggetti irascibili e più rozzi, atti più alla guerra che alla pace, [548a] la considerazione in cui sono tenuti gli inganni e gli stratagemmi militari, e l'abitudine a passare tutto il tempo a combattere?»

«Sì».

«Uomini simili», continuai, «saranno avidi di denaro, come accade nei regimi oligarchici, selvaggi che stimano nell'ombra l'oro e l'argento, poiché avranno cassetti e scrigni domestici dove riporre e nascondere i propri averi, e inoltre una cerchia di case, a mo' di nidi privati, nei quali consumare e spendere forti somme per le loro donne [548b] e per chi altri vorranno».

«Verissimo», disse.

«Quindi saranno anche avari delle loro ricchezze, dato che le onorano e non le possiedono alla luce del sole, ma per la brama di essere prodighi dei beni altrui coglieranno i loro piaceri di nascosto, sfuggendo alla legge come i figli al padre, educati non dalla persuasione ma dalla violenza, perché hanno trascurato la vera Musa della parola [548c] e della filosofia e hanno stimato la ginnastica più veneranda della musica».

«Tu», disse, «stai parlando di una costituzione in cui si mescolano appieno il male e il bene».

«In effetti è una costituzione mista», confermai. «Ma in essa si distingue particolarmente un solo carattere, dovuto alla supremazia dell'elemento animoso: e cioè la presenza delle rivalità e dell'ambizione».

«E come!», esclamò.

«Ecco come può nascere questa forma di governo», dissi. «Ne ho tracciato uno schema teorico [548d] senza completare i dettagli, ma basta anche questo abbozzo per discernere l'uomo più giusto e l'uomo più ingiusto; d'altronde è un lavoro impossibile, data la sua lunghezza, passare in rassegna

tutte le forme di governo e tutti i caratteri senza tralasciare nulla».

«Ben detto», approvò.

«Quale sarà dunque l'uomo corrispondente a questa forma di governo? Come nasce e qual è il suo carattere?»

Intervenne Adimanto: «Credo che per il suo spirito battagliero tenda ad essere vicino al nostro Glaucone».

[548e] «Sotto questo aspetto forse sì», dissi, «ma sotto questi altri mi sembra diverso».

«Quali?»

«Il nostro uomo», risposi, «dev'essere un po' più prepotente e incolto, benché non del tutto estraneo alle Muse; amante della musica e delle discussioni, ma niente affatto [549a] eloquente. Un individuo simile sarà duro con gli schiavi, pur senza disprezzarli come chi possiede una perfetta educazione, affabile con gli uomini liberi, molto obbediente alle autorità; desideroso di cariche e di onori, non vorrà salire al potere per capacità oratorie o altre doti di questo genere, ma per imprese militari e qualità legate all'arte della guerra, essendo amante della ginnastica e della caccia».

«In effetti», osservò, «questo carattere corrisponde a quella forma di governo».

«Un uomo così, quindi», proseguii, «potrà anche disprezzare il denaro [549b] finché è giovane, ma quanto più invecchierà tanto più lo avrà caro, poiché partecipa della natura dell'uomo avido e la sua inclinazione alla virtù è impura, essendogli mancato il custode migliore?»

«Quale?», chiese Adimanto.

«La contemperanza di ragione e musica», risposi, «la sola che alberga per tutta la vita in chi possiede la virtù e può conservarla».

«Hai ragione», disse.

«E questo», conclusi, «è il giovane timocratico, conforme a una tale città».

[549c] «Senza dubbio».

«Questo individuo», ripresi, «nasce più o meno così: talvolta è il giovane figlio di un padre onesto che abita in una città mal governata, evita gli onori, le cariche, le cause giudiziarie e ogni altra briga del genere e si accontenta di una posizione subordinata per non avere fastidi…»

«E come nasce allora?», domandò.

«Quando», risposi, «sente che sua madre si lamenta del marito per una serie di motivi: innanzitutto perché non fa parte dei governanti, il che la pone in una condizione di inferiorità [549d] rispetto alle altre mogli, poi perché vede che non si dà troppo pensiero del denaro, non lotta e si lascia insultare in privato, nei tribunali e nella vita pubblica, anzi sopporta questo genere di comportamenti con indolenza, e infine perché si accorge che pensa sempre a se stesso, senza nutrire per lei un particolare rispetto o disprezzo. Ella si duole di tutto ciò e dice al figlio che suo padre è vile e troppo rilassato, e le altre litanie [549e] che le donne sono solite ripetere in queste occasioni».

«Che sono davvero molte», esclamò Adimanto, «e conformi al loro carattere!».

«Tu sai», aggiunsi, «che talvolta perfino i loro servi fanno di nascosto simili discorsi ai figli, quando danno l'impressione di essere affezionati; e se vedono un debitore non perseguito dal padre o qualcuno che gli fa un altro torto, incitano il figlio a punire tutti questi individui [550a] una volta divenuto adulto e ad essere più uomo del padre. Uscendo di casa il figlio ascolta e vede altre cose del genere: chi in città si fa gli affari suoi ha la nomea di sciocco ed è tenuto in scarsa considerazione, chi invece si comporta in

modo contrario è onorato e lodato. Allora il giovane, sentendo e vedendo tutto ciò, e inoltre ascoltando i discorsi del padre e osservando la sua condotta da vicino, a differenza di quella degli altri, subisce l'attrazione di entrambe le forze, [550b] del padre che irriga e sviluppa nell'anima l'elemento razionale, degli altri che invece coltivano l'elemento concupiscibile e impulsivo, perché per natura non è figlio di un uomo malvagio, ma ha frequentato cattive compagnie. Trascinato da entrambe le parti si trova nel mezzo e affida il governo di se stesso all'elemento intermedio, battagliero e impulsivo, diventando un uomo superbo e ambizioso». «Mi sembra che tu abbia delineato precisamente la genesi di questo individuo», disse.

[550c] «Ecco dunque», conclusi, «la seconda forma di governo e il secondo tipo di uomo».

«Sì, eccolo», assentì.

«Ora dobbiamo ripetere il verso di Eschilo, "altr'uomo schierato in altra città",[14] oppure, secondo il nostro progetto, dobbiamo prima parlare della città?»

«Facciamo così», rispose.

«La forma di governo che viene dopo di questa», ripresi, «sarà, credo, l'oligarchia».

«Ma quale costituzione intendi per oligarchia?», domandò. «Quella basata sul censo», risposi, «nella quale i ricchi [550d] comandano e i poveri non partecipano al governo».

«Capisco», disse.

«Quindi bisogna innanzitutto spiegare come avviene il passaggio dalla timarchia all'oligarchia?»

«Sì».

«Eppure», dissi, «questo passaggio è chiaro anche a un cieco».

«In che senso?»

«Questa forma di governo», risposi, «è rovinata da quel ripostiglio che ognuno ha pieno d'oro. Dapprima infatti trovano il modo di fare grosse spese e a tale scopo stravolgono le leggi, alle quali disobbediscono essi stessi e le loro donne».

«È probabile», disse.

[550e] «Poi, credo, rendono il popolo simile a loro spiandosi e invidiandosi l'un l'altro».

«È probabile».

«Da allora in poi», ripresi, «continuano ad arricchirsi e quanto più apprezzano il denaro, tanto più disprezzano la virtù. La virtù e la ricchezza non si distinguono forse per il fatto che entrambe stanno come sul piatto di una bilancia e inclinano sempre in direzioni opposte?»

«Sicuro!», rispose.

[551a] «Perciò, quando in una città sono onorate la ricchezza e i ricchi, saranno maggiormente disprezzate la virtù e gli onesti».

«È chiaro».

«E si ha cura di ciò che di volta in volta è apprezzato, mentre si trascura ciò che è disprezzato».

«Proprio così».

«Di conseguenza questi individui, anziché battaglieri e ambiziosi, alla fine diventano avidi di ricchezze e di guadagno, lodano e ammirano il ricco e gli conferiscono il potere, mentre disprezzano il povero».

«Certamente».

«E allora promulgano una legge con la quale impongono come limite della costituzione oligarchica [551b] una determinata quantità di ricchezze, maggiore dove l'oligarchia è più forte, minore dove è più debole, interdicendo dalle cariche chi non possiede un patrimonio che raggiunga il

censo prescritto; e realizzano il loro scopo con la forza delle armi o, prima ancora di giungere a questo, stabiliscono una tale forma di governo con il terrore. Non è così?»

«È proprio così».

«In poche parole, ecco com'è questa costituzione».

«Sì», disse: «ma qual è il suo carattere? E quali sono [551c] i difetti che abbiamo individuato in essa?»

«Il primo», risposi, «è rappresentato dal suo stesso limite. Pensa un po' se si scegliessero i piloti delle navi in base al censo e non si affidasse questo compito a un povero, anche se fosse più bravo a guidare una nave…»

«Questa gente farebbe una brutta navigazione!», esclamò.

«E non sarebbe lo stesso per qualsiasi altra carica?»

«Credo di sì».

«Eccetto nel governo di una città?», chiesi. «O anche in questo?»

«Tanto più in questo, quanto più la carica è gravosa e importante», rispose.

[55ld] «Ecco dunque un grave difetto dell'oligarchia».

«Pare di sì».

«E quest'altro è forse inferiore al precedente?»

«Quale?»

«Il fatto che questo regime comporti inevitabilmente la presenza non di una, ma di due città, quella dei ricchi e quella dei poveri, che pur coabitando tentano sempre di colpirsi a vicenda».

«Per Zeus, non è affatto inferiore», rispose.

«Ma non è neppure bello non poter magari affrontare una guerra perché si è costretti a ricorrere [551e] al popolo armato e a temerlo più dei nemici, oppure a non farvi ricorso e apparire proprio in battaglia oligarchici nel vero senso della parola,[15] e nello stesso tempo non voler contribuire alle spese

per avarizia».

«No, non è bello».

«E ti sembra corretto ciò che prima abbiamo disapprovato, ossia il fatto che in questa forma di governo le stesse persone [552a] esercitino contemporaneamente il mestiere di contadino, commerciante e guerriero?»

«Niente affatto!».

«Guarda dunque se questo male, che è il più grave di tutti, non colpisce per prima l'oligarchia».

«Quale?»

«La facoltà di vendere tutti i propri beni e comprare quelli di un altro, e dopo averli venduti abitare nella città senza appartenere ad alcuna delle classi sociali in essa presenti – commercianti, artigiani, cavalieri e opliti –, ma solo con la reputazione di povero e indigente».

[552b] «Sì», disse, «è la prima a esserne colpita».

«Una cosa del genere non è certo vietata nei regimi oligarchici: altrimenti non ci sarebbero alcuni cittadini stramicchi e altri completamente poveri».

«Giusto».

«Considera anche questo: quando un individuo simile era ricco e spendeva, era forse più utile alla città per gli scopi di cui parlavamo poc'anzi? O aveva solo l'apparenza di uno dei governanti, ma in realtà non era né governante né suddito, bensì un dissipatore dei beni a sua disposizione?»

[552c] «È così», rispose: «nonostante le apparenze, non era altro che un dissipatore».

«Vuoi dunque», ripresi, «che definiamo questo individuo un fuco domestico, malanno della città, come in un favo nasce il fuco, malanno dell'alveare?»[16] «Proprio così, Socrate», rispose.

«Ebbene, Adimanto, la divinità ha creato tutti i fuchi alati

senza pungiglione, ma di questi a due zampe alcuni li ha resi inoffensivi, altri li ha dotati di terribili pungiglioni? E quelli privi di pungiglione da vecchi finiscono per diventare dei pezzenti, mentre quelli che ne sono provvisti [552d] hanno tutti fama di malfattori?»

«Verissimo», rispose.

«Pertanto», proseguii, «è chiaro che in una città in cui tu vedi dei pezzenti si nascondono ladri, borseggiatori, profanatori di templi e delinquenti d'ogni genere».

«È chiaro», disse.

«E nelle città rette a oligarchia non vedi forse dei pezzenti?»

«Lo sono quasi tutti», rispose, «tranne i governanti».

[552e] «Non dobbiamo allora credere», continuai, «che in queste città ci siano molti malfattori dotati di pungiglione, sorvegliati e trattenuti a forza dalle autorità?»

«Sì, dobbiamo crederlo», rispose.

«E non diremo che costoro vi nascono a causa dell'ignoranza, della cattiva educazione e della costituzione vigente?»

«Sì, lo diremo».

«Tale dunque sarà la città oligarchica, e tanti, o forse ancora più numerosi, saranno i suoi mali».

«Più o meno», ammise.

[553a] «Consideriamo quindi conclusa anche la trattazione di questa forma di governo chiamata oligarchia, le cui cariche sono assegnate in base al censo; esaminiamo ora come nasce e quali caratteri possiede l'individuo corrispondente».

«Benissimo», disse.

«E il passaggio dall'uomo timocratico a quello oligarchico non avviene proprio così?»

«Come?»

«Quando gli nasce un figlio, sulle prime questi emula il padre e ne segue le orme, ma poi vede che urta all'improvviso [553b] contro la città come contro uno scoglio e perde i propri beni e se stesso, dopo essere stato stratego o aver ricoperto qualche altra carica importante; quindi viene trascinato dai sicofanti[17] in tribunale, dove subisce la condanna a morte o all'esilio o alla privazione dei diritti civili e di tutte le proprie sostanze».

«È probabile», disse.

«Avendo visto e subito tutto ciò, caro amico, e trovandosi, credo, privo di beni e in preda alla paura, egli getta subito giù a capofitto dal trono [553c] della sua anima l'ambizione e l'elemento impulsivo; umiliato dalla povertà, si volge al commercio e con tenacia, risparmiando e lavorando, a poco a poco accumula ricchezze. Non credi dunque che un uomo simile insedi su quel trono lo spirito di cupidigia e avidità e ne faccia il gran re del suo animo, cingendolo della tiara, delle bende e della scimitarra?»[18] «Credo di sì».

[553d] «A mio parere, poi, fa sedere a terra, ai lati di quello spirito, l'elemento razionale e quello impulsivo, rendendoli suoi schiavi; all'uno permette di calcolare e studiare soltanto il modo in cui aumentare il proprio capitale, all'altro di ammirare e onorare soltanto la ricchezza e i ricchi e di ambire unicamente al possesso di denaro e a quant'altro possa contribuire a questo fine».

«Non c'è», disse, «un altro modo così rapido ed efficace per trasformare un giovane ambizioso in un uomo avido di denaro».

[553e] «E non è forse questo l'uomo oligarchico?», domandai.

«Sì, la sua trasformazione corrisponde alla forma di governo dalla quale si è sviluppata l'oligarchia».

«Vediamo dunque se le assomiglia».

[554a] «Vediamo».

«Tanto per cominciare, non le assomiglierà nell'alta considerazione per il denaro?»

«Come no?»

«E nell'essere parsimonioso e lavoratore, soddisfacendo soltanto i desideri necessari senza concedersi altre spese, anzi dominando gli altri desideri come vani».

«Certamente».

«Un uomo arido», dissi, «che ricava denaro da ogni cosa e accumula tesori, insomma, uno di quei tipi che piacciono al volgo:

[554b] non sarà così l'individuo corrispondente a una tale forma di governo?»

«Mi pare di sì», rispose. «Per una città e un individuo simili il denaro ha sicuramente un grande valore».

«Non credo infatti», aggiunsi, «che costui si sia mai interessato di cultura».

«Non mi sembra», concordò, «altrimenti non avrebbe messo un cieco alla guida del coro, onorandolo tanto!».[19] «Bene», feci io. «Ora considera questo: non dobbiamo dire che per la sua ignoranza nascono in lui passioni da fuco, in parte miserevoli, [554c] in parte disoneste, trattenute a forza dalle altre sue occupazioni?»

«E come!», esclamò.

«E tu sai», ripresi, «dove dovrai guardare per scorgere le malefatte di questi individui?»

«Dove?», chiese.

«Alla tutela degli orfani, e dovunque capiti loro un'occasione che dia ampia licenza di commettere ingiustizia».

«È vero».

«E da ciò non risulta evidente che un uomo simile, nelle

altre relazioni in cui la sua apparenza di uomo giusto gli fa acquisire una buona reputazione, frena con una forte compostezza interiore [554d] altre passioni malvagie che albergano in lui, ma non le persuade della loro disonestà e non le placa con la ragione, ma cede alla costrizione e al terrore, in quanto teme per il resto del suo patrimonio?»

«Proprio così», rispose.

«E per Zeus», ripresi, «caro amico, troverai che nella maggior parte di costoro, quando si tratta di spendere il denaro altrui, albergano le passioni congenite ai fuchi».

«E in larga misura!», assentì.

«Quindi un individuo simile non sarà immune da un dissidio interiore e in lui si troveranno non una, ma due persone, anche se di solito [554e] i desideri migliori prevarranno su quelli peggiori». «È così».

«Per questo motivo, credo, sarà più rispettabile di molti altri; ma la vera virtù di un'anima concorde e armonizzata fuggirà lontano da lui».

«Mi pare di sì».

«D'altra parte l'uomo parsimonioso, a livello individuale, [555a] è un debole concorrente in città per una vittoria o un'altra nobile ambizione, perché non vuole spendere denaro per queste competizioni in cui è in palio la buona fama, timoroso com'è di risvegliare le passioni costose e di invitarle a lottare al suo fianco. Perciò combatte da vero oligarchico con pochi dei suoi mezzi e di solito viene sconfitto, pur conservando la propria ricchezza».

«Certo», disse.

«Abbiamo forse ancora dei dubbi», domandai, «a istituire una somiglianza tra l'uomo parsimonioso e affarista [555b] e la città oligarchica?»

«Nessun dubbio», rispose.

«Ora, a quanto pare, bisogna esaminare come nasce la democrazia e qual è il suo carattere, per conoscere a sua volta il carattere dell'uomo corrispondente e sottoporlo al vaglio».

«Potremmo seguire il nostro solito procedimento», suggerì.

«E il passaggio dall'oligarchia alla democrazia», domandai, «non è forse determinato dall'insaziabilità del bene che si propone quel regime, ossia di dover accumulare ricchezze a ogni costo?»

«In che senso?»

[555c] «I governanti, credo, dato che nell'oligarchia detengono il potere grazie al possesso di molte ricchezze, non vogliono frenare con la legge i giovani intemperanti e impedire loro di spendere e dilapidare le proprie sostanze, per diventare ancora più ricchi e onorati comprando i loro beni e prestando a interesse».

«Sì, soprattutto per questo».

«E non è ormai evidente che in uno Stato i cittadini non possono apprezzare la ricchezza e insieme [555d] essere sufficientemente temperanti, ma è inevitabile che trascurino o l'una o l'altra cosa?» «È ben evidente», rispose.

«Così i regimi oligarchici talvolta hanno ridotto in povertà uomini non ignobili trascurandoli e permettendo loro di darsi all'intemperanza».

«Certo».

«Costoro dunque, a mio parere, se ne stanno in città forniti di pungiglione e ben armati, alcuni pieni di debiti, altri privati dei diritti civili, altri ancora nell'una e nell'altra situazione; pieni di odio e desiderosi di colpire, tra gli altri, soprattutto chi possiede i loro beni, essi aspirano [555e] a una rivoluzione».

«È così».

«Gli affaristi, chini sul loro mestiere, sembra che non li vedano neanche, e con il denaro che accumulano feriscono chiunque ceda loro; e moltiplicando i frutti [556a] del loro capitale generano nella città un gran numero di fuchi e miserabili».

«E come potrebbe essere altrimenti?»

«E non vogliono», proseguii, «spegnere questo male che divampa impedendo di fare dei propri beni l'uso che si vuole oppure con quest'altro sistema, secondo il quale simili casi si risolvono con un'altra legge».

«Quale legge?»

«Una seconda legge contro i dissipatori che costringa i cittadini a darsi pensiero della virtù. Se si imponesse di stipulare la maggior parte dei contratti volontari [556b] a proprio rischio e pericolo, in città gli usurai non farebbero guadagni così spudorati e nascerebbero meno guai del tipo di quelli che abbiamo appena indicato». «Molti di meno, senz'altro», disse.

«Ora invece», continuai, «per tutte le ragioni accennate i governanti della città hanno ridotto i sudditi in queste condizioni: e quanto a se stessi e i loro figli, non rendono forse i giovani molli, inadatti alle fatiche fisiche e spirituali e [556c] incapaci di resistere ai piaceri e ai dolori a causa della loro fiacchezza e pigrizia?» «Sicuro».

«Ed essi stessi non si curano d'altro che degli affari, e non si preoccupano affatto della virtù più che dei poveri?»

«No davvero».

«In queste condizioni, quando i governanti e i sudditi vengono a contatto tra loro in viaggio o in qualche altra occasione d'incontro, nelle feste, nelle spedizioni militari, durante una navigazione o una guerra combattuta assieme, oppure quando si osservano a vicenda [556d] nei momenti stessi di pericolo, i poveri non sono affatto disprezzati dai

ricchi, ma spesso un uomo povero robusto e abbronzato, schierato in battaglia accanto a un ricco allevato all'ombra e coperto di molto grasso superfluo, lo vede tutto ansante e in difficoltà. Non pensi allora che attribuisca la ricchezza di persone simili alla viltà dei poveri come lui, e che i poveri, quando si incontrano in privato, si riferiscano l'un l'altro: "Quegli uomini sono in nostra balia, [556d] perché non valgono nulla"?»

«Per quanto mi riguarda», rispose, «so bene che fanno così». «Come dunque a un corpo debole basta ricevere una piccola spinta dall'esterno per ammalarsi, e talvolta è indisposto anche senza cause esterne, così anche la città che si trova in una situazione analoga si ammala ed è in conflitto con se stessa per un futile motivo, mentre gli uni invocano l'alleanza di una città oligarchica o gli altri quella di una città democratica, e talvolta scoppia la rivolta anche senza interventi esterni?»

[557a] «E come!».

«Pertanto la democrazia, a mio parere, nasce quando i poveri, riportata la vittoria sulla fazione avversaria, uccidono gli uni e mandano in esilio gli altri, e dividono con i rimanenti a parità di condizioni il governo e le cariche, che per lo più vengono assegnate tramite sorteggio».

«Questo regime», disse, «è in effetti la democrazia, sia che nasca in seguito a una lotta armata, sia che gli avversari vadano in esilio per paura».

«E in che modo si governano costoro?», domandai. «E quali caratteri [557b] ha un regime simile? È chiaro che l'individuo corrispondente si rivelerà democratico».

«È chiaro», rispose.

«Innanzitutto i cittadini sono liberi, la città si riempie di libertà e di franchezza, e c'è la possibilità di fare ciò che si vuole?»

«Così almeno si dice», rispose.

«Ma è evidente che, dove esiste licenza, ciascuno potrà organizzare la propria vita come gli pare».

«È evidente».

[557c] «Perciò in questa città si può trovare gente d'ogni risma». «Come no?»

«Può darsi», osservai, «che questa sia la costituzione migliore: come un mantello trapunto d'ogni colore, così anch'essa, screziata di tutti i caratteri, può apparire bellissima. E forse», continuai, «molti potranno giudicarla bellissima, come i fanciulli e le donne che contemplano la varietà».

«Certo», disse.

[557d] «E qui, beato amico», aggiunsi, «è agevole cercare una forma di governo».

«Perché?»

«Perché a causa alla licenza ha in sé ogni genere di governo, e probabilmente chi vuole istituire uno Stato, come facciamo noi ora, deve recarsi in una città democratica e scegliere la forma di governo che gli piace, come se si recasse a una fiera delle costituzioni, e fondare il suo Stato in base a questa scelta».

[557e] «Forse i modelli non gli mancherebbero davvero», disse. «Il fatto che in questa città», proseguii, «non ci sia nessun obbligo di governare neanche se si è in grado di farlo, né di essere governati se non lo si vuole, né di combattere quando si è in guerra, né di mantenere la pace quando la mantengono gli altri, se non lo si desidera, e d'altra parte si possa [558a] stare al potere e amministrare la giustizia, nel caso venga in mente di farlo, anche se una legge lo impedisce: questo modo di vivere non è divinamente piacevole sul momento?»

«Forse», rispose, «almeno sulle prime».

«E non è graziosa la mitezza di certe sentenze? Non hai mai visto in una simile forma di governo uomini condannati a morte o all'esilio, che non di meno rimangono in città e si aggirano in mezzo agli altri come degli eroi, quasi che nessuno se ne preoccupasse o li vedesse?»[20] «Ne ho visti molti!», rispose.

[558b] «E veniamo all'indulgenza e al totale lassismo propri della democrazia, per non dire il disprezzo di quei principi che abbiamo esposto con tanto rispetto quando fondavamo la città. Allora dicevamo che un individuo, a meno di non avere una natura straordinaria, non potrebbe diventare un uomo onesto se fin da bambino non praticasse giochi belli e non attendesse a ogni simile occupazione; ora invece con quanta disinvoltura la democrazia calpesta tutto ciò e non si cura della condotta morale di chi si accosta alla politica, ma lo onora [558c] solo che proclami di essere favorevole al popolo!».

«Un regime veramente nobile!», osservò.

«La democrazia», dissi, «avrà dunque queste e altre caratteristiche analoghe, e a quanto pare sarà una forma di governo piacevole, anarchica e variegata, che dispensa una certa qual uguaglianza a ciò che è uguale come a ciò che non lo è».

«Parli di cose ben note!», esclamò.

«Considera dunque», proseguii, «qual è, nella sfera individuale, l'uomo democratico. O bisogna prima esaminare, come abbiamo fatto per la forma di governo, in che modo nasce?»

«Sì», rispose.

«Forse nel modo seguente: da quell'oligarca avaro [558d] non potrebbe, come penso, nascere un figlio allevato dal padre secondo le sue abitudini?»

«Perché no?»

«Anche costui, quindi, reprime a forza i suoi piaceri dispendiosi, che non procurano ricchezza e sono appunto chiamati non necessari…»

«È chiaro», disse.

«Vuoi dunque», ripresi, «che per non discutere alla cieca definiamo innanzitutto quali sono i desideri necessari e quali no?»[21] «Sono d'accordo», rispose.

«E non è giusto chiamare necessari quelli che [558e] non siamo in grado di respingere e quelli che, una volta soddisfatti, ci procurano giovamento? La nostra natura deve provare di necessità sia gli uni sia gli altri desideri. O no?»

«Certamente».

[559a] «Giustamente quindi applicheremo ad essi il concetto di necessario».

«Giustamente».

«E non avremmo ragione a definire non necessari tutti quelli che invece si possono rimuovere, se ci si abitua fin da giovani, e la cui azione non produce niente di buono, anzi talvolta genera effetti contrari?»

«Sì, avremmo ragione».

«Dobbiamo quindi scegliere un esempio di entrambe le categorie, per farcene un'idea generale?»

«Certo, conviene».

«Il desiderio di mangiare pane e companatico [559b] fino a raggiungere la salute e il benessere non sarà forse necessario?»

«Credo di sì».

«In tal caso il desiderio del pane è necessario sotto entrambi gli aspetti, sia perché è utile sia perché è in grado di mantenere in vita».

«Sì».

«Quello del companatico invece è necessario se

contribuisce in qualche modo al benessere fisico».

«Precisamente».

«E il desiderio che va oltre e ricerca cibi diversi da questi, benché si possa eliminare dalla maggior parte degli uomini, se viene frenato sin dalla giovane età con l'educazione, e che è dannoso sia al corpo sia all'anima agli effetti della saggezza e della temperanza?

Non sarebbe [559c] giusto chiamarlo non necessario?»

«Anzi, giustissimo!».

«Diremo quindi che questi desideri sono dispendiosi, quelli invece sono utilitari, in quanto servono alle nostre attività?»

«Sicuro!».

«Diremo la stessa cosa a proposito dei piaceri amorosi e degli altri?»

«Sì, la stessa cosa».

«Ebbene, l'uomo che poco fa abbiamo chiamato fuco non è forse quello che, come s'è detto, si fa dominare dai piaceri e dai desideri non necessari [559d] e ne è ricolmo, mentre l'uomo da noi definito avaro e oligarchico è quello dominato dai piaceri necessari?»

«Ma certo!».

«Torniamo dunque a descrivere», ripresi, «come l'uomo democratico nasce dall'oligarchico. Mi pare che di solito avvenga così».

«Come?»

«Quando un giovane, allevato come abbiamo detto prima, ossia in modo rozzo e gretto, gusta il miele dei fuchi e frequenta belve focose e terribili, capaci di procurare svariati piaceri d'ogni sorta e qualità, sta' sicuro [559e] che allora il suo temperamento oligarchico comincia a mutarsi in democratico».

«È del tutto inevitabile», disse.

«Ebbene, come la città si trasformava perché una delle due fazioni riceveva aiuto da un alleato esterno, in virtù della reciproca affinità, così anche il giovane si trasforma per l'intervento esterno di un genere di desideri affine e simile a uno dei due generi presenti in lui?»

«Senz'altro».

«Ma se la sua parte oligarchica riceve a sua volta un aiuto, o dal padre o dagli altri familiari [560a] che lo redarguiscono e lo rimproverano, allora, credo, scoppia nel suo intimo una rivoluzione, un controrivoluzione e un conflitto con se stesso».

«Certamente».

«E talvolta, penso, la parte democratica cede a quella oligarchica, e alcuni dei suoi desideri scompaiono, altri ancora vengono banditi, in virtù di un certo pudore che rinasce nell'anima del giovane, il quale ritorna a una vita ordinata».

«Sì, talvolta accade questo», disse.

«Ma altre volte, immagino, per l'insipienza dell'educazione paterna [560b] si sviluppano e acquistano forza molti altri desideri affini a quelli messi al bando».

«Sì, di solito accade questo».

«Essi dunque lo trascinano verso le solite compagnie, e le loro unioni clandestine ne partoriscono molti altri».

«Certo».

«Alla fine, penso, conquistano la rocca dell'anima del giovane, rendendosi conto che è vuota di cognizioni, nobili occupazioni e discorsi veri, che nelle menti degli uomini cari agli dèi sono le sentinelle e i guardiani migliori».

[560c] «E di gran lunga!», esclamò.

«E al loro posto, immagino, accorrono a occupare quello stesso luogo discorsi e opinioni mendaci e arroganti».

«Senza dubbio», disse.

«E il giovane non tornerà ad abitare apertamente presso quei Lotofagi?[22] E se da parte dei familiari giunge un qualche aiuto alla parte economa della sua anima, quei discorsi arroganti, sbarrate in lui le porte delle mura regali, non lasciano entrare i soccorsi e non accolgono come ambasciatori [560d] i discorsi di cittadini più anziani, ma siccome nella battaglia sono proprio loro a prevalere, mandano in disonorevole esilio il pudore affibiandogli il nome di dabbenaggine, bandiscono la temperanza chiamandola viltà e coprendola di fango, e persuadendo il giovane che la misura e le spese regolate sono indice di rozzezza e meschinità le spediscono oltre confine, sostenuti da molti desideri inutili?»

«Proprio così».

«Dopo aver svuotato e pulito di queste virtù l'anima di chi è in loro potere, [560e] la iniziano ai grandi misteri; poi vi introducono, splendidamente incoronate e accompagnate da un coro solenne, la tracotanza, l'anarchia, la dissolutezza e l'impudenza, celebrandole e ricoprendole di nomi carezzevoli: la tracotanza la chiamano buona educazione, l'anarchia libertà, la dissolutezza [561a] magnificenza, l'impudenza coraggio. Non è pressappoco così», chiesi, «che un giovane allevato tra i desideri necessari si trasforma fino a liberare e scatenare i piaceri non necessari e inutili?»

«Certo, ed è ben evidente!», rispose.

«In seguito un uomo simile, immagino, vive spendendo denaro, fatica e tempo non meno per i piaceri non necessari che per quelli necessari; ma se è fortunato e non cade in preda a un eccessivo delirio, anzi, una volta che è divenuto più anziano ed è passato il grosso della buriana, [561b] accoglie parte delle virtù bandite e non si arrende totalmente ai vizi che hanno preso il loro posto, allora passa la vita stabilendo una condizione di parità tra i piaceri e assegnando

la signoria di se stesso al piacere di turno, quasi l'avesse ottenuta in sorte, fin che non ne è sazio, senza disprezzarne alcuno, ma nutrendoli tutti in ugual modo».

«Senz'altro».

«Inoltre», aggiunsi, «non accetta un discorso vero e non lo lascia entrare nella sua guarnigione, se per caso qualcuno gli dice che alcuni piaceri riguardano i desideri nobili [56lc] e onesti, altri quelli malvagi, e che bisogna coltivare e apprezzare gli uni, punire e reprimere gli altri; ma nega il suo assenso a tutto ciò e sostiene che tutti i piaceri sono uguali e meritano lo stesso apprezzamento». «Con una tale disposizione d'animo», disse, «si comporta davvero così».

«Pertanto», ripresi, «egli trascorre i suoi giorni a compiacere il primo desiderio che gli capita: ora si ubriaca al suono dei flauti, poi beve acqua e segue una cura dimagrante, [561d] ora fa ginnastica, talvolta invece se ne sta in ozio e si disinteressa di tutto, e in certi momenti vuole dare persino l'impressione di studiare la filosofia. Spesso prende parte alla vita pubblica e salta su a dire e a fare la prima cosa che gli viene in mente; e se per caso emula qualche uomo di guerra, si volge in questa direzione, se invece emula qualche affarista, si volge da quest'altra parte. Nessun ordine o costrizione regola la sua vita, alla quale si attiene di continuo chiamandola piacevole, libera e beata».

[561e] «Hai descritto perfettamente la vita di un uomo egualitario», disse.

«Credo pure», proseguii, «che sia multiforme e piena di tantissime abitudini, e che quest'uomo sia bello e vario come quella città; molti uomini e molte donne potrebbero invidiarlo per la sua vita, in quanto egli racchiude in sé tantissimi modelli di governi e di comportamenti».

«Costui è fatto proprio così», disse.

[562a] «Vogliamo dunque ascrivere un individuo simile

alla democrazia, così da poterlo correttamente definire democratico?» «Ascriviamolo», rispose.

«Ora», ripresi, «ci resterebbe da descrivere la più bella forma di governo e il migliore individuo: la tirannide e il tiranno». «Certamente», disse.

«Ebbene, caro amico, qual è il carattere della tirannide? È pressoché evidente che si tratta di un trapasso dalla democrazia».

«Sì, è evidente».

«Quindi la tirannide nasce dalla democrazia [562b] allo stesso modo in cui questa nasce dall'oligarchia?»

«In che modo?»

«Il bene che i cittadini si proponevano», spiegai, «e per il quale avevano istituito l'oligarchia era la ricchezza eccessiva: non è vero?»

«Sì».

«Ma l'insaziabile brama di ricchezza e la noncuranza d'ogni altro valore a causa dell'affarismo l'hanno portata alla rovina».

«È vero» disse.

«E anche la disgregazione della democrazia non è provocata dall'insaziabile brama di ciò che si prefigge come bene?»

«E che cosa, secondo te, si prefigge?»

«La libertà», risposi. «In una città democratica [562c] sentirai dire che questo è il bene supremo e quindi chi è libero per natura dovrebbe abitare soltanto là».

«In effetti si ripete spesso questa sentenza», osservò.

«Come stavo per chiederti», proseguii, «non sono dunque la brama insaziabile e la noncuranza d'ogni altro valore a trasformare questa forma di governo e a prepararla ad avere bisogno della tirannide?»

«In che senso?», domandò.

«A mio parere, quando una città democratica, assetata di libertà, [562d] viene ad essere retta da cattivi coppieri, si ubriaca di libertà pura oltre il dovuto e perseguita i suoi governanti, a meno che non siano del tutto remissivi e non concedano molta libertà, accusandoli di essere scellerati e oligarchici».

«Sì», disse, «fanno questo».

«E ricopre d'insulti», continuai, «coloro che si mostrano obbedienti alle autorità, trattandoli come uomini di nessun valore, contenti di essere schiavi, mentre elogia e onora in privato e in pubblico i governanti che sono simili ai sudditi e i sudditi che sono simili ai governanti. In una tale città non è inevitabile [562e] che la libertà tocchi il suo culmine?»

«Come no?»

«Inoltre, mio caro», aggiunsi, «l'anarchia penetra anche nelle case private e alla fine sorge persino tra gli animali».

«In che senso possiamo dire una cosa simile?», domandò.

«Nel senso», risposi, «che ad esempio un padre si abitua a diventare simile al figlio e a temere i propri figli, il figlio diventa simile al padre e pur di essere libero non ha né rispetto né timore dei genitori; un meteco[23] [563a] si eguaglia a un cittadino e un cittadino a un meteco, e lo stesso vale per uno straniero».

«In effetti accade questo», disse.

«E accadono altri piccoli inconvenienti dello stesso tipo: in una tale situazione un maestro ha paura degli allievi e li lusinga, gli allievi dal canto loro fanno poco conto sia dei maestri sia dei pedagoghi; insomma, i giovani si mettono alla pari dei più anziani e li contestano a parole e a fatti, mentre i vecchi, abbassandosi al livello dei giovani, si riempiono di facezie [563b] e smancerie, imitando i giovani per non sembrare spiacevoli e dispotici». «Precisamente», disse.

«In una città come questa», seguitai, «caro amico, il limite estremo della libertà a cui può giungere il volgo viene toccato quando gli uomini e le donne comprati non sono meno liberi dei loro compratori. E per poco ci dimenticavamo di dire quanto sono grandi la parità giuridica e la libertà degli uomini nei confronti delle donne e delle donne nei confronti degli uomini!».

[563c] «Dunque», fece lui, «con Eschilo "diremo quel ch'ora ci venne al labbro"?»[24]

«È appunto ciò che sto dicendo», risposi: «nessuno, a meno di non constatarlo di persona, potrebbe convincersi di quanto la condizione degli animali domestici sia più libera qui che altrove. Le cagne, secondo il proverbio, diventano esattamente come le loro padrone, i cavalli e gli asini, abituati a procedere con grande libertà e fierezza, urtano per la strada chiunque incontrino, se non si scansa, e parimenti ogni altra cosa si riempie [563d] di libertà». «Stai raccontando il mio sogno»,[25] disse, «perché anche a me, quando vado in campagna, spesso capita proprio questo».

«Ma non capisci», domandai, «che la somma di tutti questi elementi messi insieme rammollisce l'anima dei cittadini a tal punto che, se si prospetta loro un minimo di sudditanza, si indignano e non lo sopportano? Tu sai che finiscono per non curarsi neppure delle leggi, scritte e non scritte, affinché tra loro non ci sia assolutamente [563e] alcun padrone».

«E come se lo so!», rispose.

«Dunque, amico mio», dissi, «questo mi sembra l'inizio bello e vigoroso da cui nasce la tirannide».

«Davvero vigoroso!», esclamò. «Ma che cosa succede dopo?»

«Lo stesso malanno», continuai, «che si manifesta nell'oligarchia portandola alla rovina, nasce anche nella democrazia, più forte e violento a causa della licenza, e la

asservisce. In effetti l'eccesso produce di solito un grande mutamento in senso contrario, nelle stagioni, nelle piante, [564a] negli animali e non ultimo anche nelle forme di governo».

«È naturale», disse.

«Infatti l'eccessiva libertà non sembra mutarsi in altro che nell'eccessiva schiavitù, tanto per il singolo quanto per la città».

«Sì, è naturale».

«Ed è quindi naturale», ripresi, «che la tirannide si formi solo dalla democrazia, ossia che dall'estrema libertà si sviluppi la schiavitù più grave e più feroce».

«È logico», disse.

«Tu però», continuai, «non mi stavi chiedendo questo, bensì qual è [564b] quello stesso malanno che nasce nell'oligarchia e nella democrazia asservendole».

«È vero», confermò.

«Ebbene», dissi, «io intendevo parlare di quella razza di uomini pigri e spendaccioni, i più coraggiosi in testa e i più vili al seguito: noi paragoniamo gli uni ai fuchi dotati di pungiglione, gli altri a quelli che ne sono privi».

«E con ragione!», esclamò.

«Questi due gruppi», ripresi, «nascono in ogni regime e vi creano scompiglio, come nel corpo la flemma e la bile; perciò [564c] il buon medico e legislatore della città, non meno di un esperto apicultore, deve prendere per tempo le sue precauzioni, innanzitutto per impedire che nascano, e se nascono perché siano recisi al più presto assieme ai loro favi».

«Sì, per Zeus, proprio così!», disse.

«Quindi», proseguii, «per scorgere più distintamente il nostro obiettivo, procediamo in questo modo».

«Come?»

«Dividiamo una città democratica in tre parti, [564d] cosa che del resto corrisponde alla realtà. La prima, se non erro, è quella classe che nasce qui non meno che nella città oligarchica a causa della licenza».

«È così».

«Ma in questo regime è molto più violenta che in quello».

«In che senso?»

«Là rimane inesperta e debole perché non viene apprezzata, anzi viene tenuta lontano dalle cariche; nella democrazia invece questa, salvo pochi casi, è la classe dirigente e la sua parte più violenta parla e agisce, mentre gli altri, seduti attorno alle tribune, ronzano e non tollerano chi contraddice. [564e] Così in un simile regime tutto è amministrato da questa classe, con poche eccezioni». «Precisamente», disse.

«C'è poi un'altra classe che si distingue sempre dal volgo».

«Quale?»

«Quando tutti si danno agli affari, le persone dalla natura più equilibrata diventano di solito molto ricche».

«È logico».

«E da lì, penso, i fuchi ricavano facilmente la massima quantità di miele da suggere».

«E come potrebbero suggere da chi ha poche sostanze?», replicò.

«E questi, credo, sono i ricchi che vengono chiamati erba dei fuchi».

«Più o meno», disse.

[565a] «La terza classe sarebbe il popolo, composto da chi lavora in proprio e non partecipa agli affari pubblici, gente che non possiede un patrimonio cospicuo: ma nella democrazia questa è la classe più numerosa e più potente,

quando si coalizza».

«In effetti è così», disse; «ma non vuole farlo spesso, se non riceve un po' di miele!».

«Eppure ne riceve sempre», replicai, «ogni volta che i governanti spogliano i cittadini abbienti dei loro averi e ne distribuiscono al popolo, tenendo per sé la parte maggiore».

[565b] «Sì, lo riceve in questo modo», disse.

«Perciò le vittime di queste spoliazioni sono costrette a difendersi, credo, parlando e agendo tra il popolo come meglio possono».

«Come no?»

«E allora, anche se non aspirano alla rivoluzione, sono accusati dagli altri di tendere insidie al popolo e di essere oligarchici».

«Certo».

«E alla fine, quando vedono che il popolo tenta di danneggiarli non di sua iniziativa, ma perché è ignorante e viene ingannato dai calunniatori, [565c] allora, che lo vogliano o no, diventano veramente oligarchici non di loro iniziativa, ma perché quel fuco, pungendoli, produce anche questo male».

«Senza dubbio».

«Allora nascono le denunce, i processi e le contese reciproche».

«Appunto».

«Ma il popolo non ha sempre l'abitudine di mettere alla sua testa un solo individuo, di cui alimenta e accresce il potere?»

«Sì, ha questa abitudine».

[565d] «E allora», dissi, «è evidente che quando nasce un tiranno, germoglia dalla radice di un capo e non da un'altra».

«E come se è evidente!».

«E come inizia la trasformazione da capo a tiranno? Non è chiaro che ciò avviene quando il capo incomincia a comportarsi come nel mito che si racconta sul tempio di Zeus Liceo in Arcadia?»

«Quale mito?», chiese.

«Quello secondo il quale chi ha gustato viscere umane, tagliate e mescolate a quelle di altre vittime sacrificali, si trasforma [565e] inevitabilmente in lupo.[26] Non hai mai sentito questa storia?»

«Sì, certo».

«Ebbene, allo stesso modo chi è stato messo a capo del popolo, se incontra una massa troppo obbediente, non si astiene dal sangue dei concittadini, ma con false accuse, come accade di solito, trascina l'avversario in tribunale e si macchia di un delitto togliendo la vita a un uomo, e gustando con lingua e bocca impure sangue della sua razza manda in esilio, [566a] condanna a morte e proclama cancellazioni di debiti e divisioni di terre. Non è forse inevitabile che dopo queste azioni un individuo simile sia destinato a cadere vittima dei suoi nemici o a diventare tiranno, trasformandosi da uomo in lupo?»

«È del tutto inevitabile», rispose.

«Ecco colui che lotta contro i possessori di beni!», esclamai.

«Sì, eccolo».

«E se viene esiliato e rimpatria a dispetto dei suoi nemici, non ritorna da perfetto tiranno?»

«È ovvio».

[566b] «Se però i nemici non riescono a scacciarlo o a ucciderlo calunniandolo di fronte alla cittadinanza, meditano di farlo perire segretamente di morte violenta».

«In genere le cose vanno così», confermò.

«A questo punto tutti coloro che si sono spinti fin qui tirano fuori la famosa richiesta dei tiranni: chiedono al popolo delle guardie del corpo per garantire l'incolumità del loro difensore».[27] «Certamente», disse.

«E il popolo, penso, gliele concede, perché teme per lui e confida nelle proprie forze».

[566c] «Sicuro».

«Perciò, quando un uomo danaroso, che per le sue ricchezze è accusato di odiare il popolo, si accorge di questo, egli, amico mio, come recita l'oracolo dato a Creso, "lungo l'Ermo ghiaioso fugge senza ristare né ha vergogna d'essere vile"».[28] «Già, perché non potrebbe vergognarsi una seconda volta!», esclamò.

«Ma se viene arrestato», proseguii, «penso che venga messo a morte».

«Per forza».

«Ed è chiaro che quel capopopolo non giace "grande [566d] e lungo disteso",[29] ma dopo aver buttato giù molti altri sta ritto sul carro della città, trasformatosi ormai da capo in perfetto tiranno».

«E perché non dovrebbe?», disse.

«Dobbiamo dunque descrivere», domandai, «la felicità dell'individuo e della città in cui nasce un simile mortale?»

«Certo», rispose, «descriviamola».

«Ebbene», seguitai, «nei primi giorni e in un primo tempo non rivolge forse sorrisi e saluti a tutti quelli che incontra? [566e] Non nega di essere un tiranno e non fa molte promesse in privato e in pubblico? Non condona i debiti, non distribuisce la terra al popolo e ai suoi accoliti e non finge di essere mite e affabile con tutti?»

«Per forza», rispose.

«Ma quando, credo, si è liberato dei nemici esterni

accordandosi con gli uni e annientando gli altri, e dal quel lato può stare tranquillo, comincia a suscitare guerre in continuazione, affinché il popolo abbia la necessità di un capo».

«Sì, è logico».

[567a] «E anche perché i cittadini, impoveritisi per i tributi che devono versare, siano costretti a vivere alla giornata e pensino meno a cospirare contro di lui?»

«È chiaro».

«E magari per eliminare con un pretesto, consegnandoli ai nemici, coloro che sospetta abbiano uno spirito troppo libero per lasciarlo governare? Per tutti questi motivi il tiranno non deve per forza scatenare sempre una guerra?»

«Per forza, sì».

«Ma facendo questo non è facile che venga ancora più in odio [567b] ai cittadini?»

«Come no?»

«Quindi anche quelli che l'hanno aiutato a prendere il potere e si trovano in una posizione di forza, o almeno i più coraggiosi, parlano con franchezza a lui e tra di loro, criticando il suo operato?»

«È probabile».

«Perciò il tiranno deve eliminarli tutti, se vuole dominare, finché non gli rimane nessuno né tra gli amici né tra i nemici che valga qualcosa».

«È ovvio».

«Allora deve distinguere con acume chi è coraggioso, chi generoso, [567c] chi assennato, chi ricco; ed è tanto fortunato che, volente o nolente, deve per forza essere nemico di tutti costoro e cospirare ai loro danni, fino a ripulire la città».

«Una bella pulizia!», esclamò.

«Sì», dissi, «l'opposto di quella prescritta dai medici per il

corpo: essi tolgono il peggio e lasciano il meglio, costui fa il contrario».

«E a quanto pare», aggiunse, «è forzato ad agire così, se davvero vuole governare».

[567d] «Egli si trova implicato in un dilemma davvero felice», ripresi, «che gli impone di vivere con una massa di mediocri, dai quali per giunta è odiato, oppure di non vivere».

«Sì, in un dilemma del genere», disse.

«Ma quanto più si renderà odioso ai cittadini con questo comportamento, tanto più avrà bisogno di guardie del corpo numerose e fedeli?»

«Come no?»

«Ma chi saranno questi uomini fedeli, e da dove li farà arrivare?»

«Se darà una mercede», rispose, «molti verranno a volo spontaneamente».

«Corpo d'un cane», esclamai, «mi sembra che tu stia parlando [567e] di fuchi stranieri d'ogni razza!».

«E ti sembra bene», disse.

«E dal suo stesso Paese chi verrà? Il tiranno non vorrà forse…»

«Che cosa?»

«Togliere gli schiavi ai cittadini, liberarli e farne le proprie guardie del corpo?»

«Certo», rispose, «perché costoro gli sono assolutamente fedeli».

«Davvero beata», esclamai, «è per te la condizione del tiranno, se si riduce ad avere come amici [568a] fidati individui simili, dopo aver tolto di mezzo quelli di prima!».

«Eppure», ribatté, «la gente a cui ricorre è proprio questa».

«E sono questi», domandai, «i compagni che lo ammirano e i nuovi cittadini che lo attorniano, mentre le persone oneste lo odiano e lo evitano?»

«E come può essere altrimenti?»

«Non a torto», dissi, «la tragedia in genere ha fama di essere sapiente, ma in particolare quella di Euripide».

«Perché?»

«Perché ha proferito anche questa sentenza dal significato profondo: [568b] "saggi sono i tiranni in compagnia dei saggi".[30] Voleva dire, è chiaro, che questi sono i saggi con cui il tiranno vive».

«Ed esalta pure la tirannide», aggiunse, «come divina,[31] ricoprendola di molte lodi al pari degli altri poeti».

«Pertanto», continuai, «i poeti tragici, nella loro sapienza, vorranno perdonare noi e quanti si governano come noi se non li accoglieremo nel nostro Stato, dato che inneggiano alla tirannide».

«Da parte mia», disse, «credo che i più intelligenti tra loro ci perdonino».

[568c] «Ma io penso che essi trascinino gli Stati verso la tirannide e la democrazia girando per le altre città, radunando le folle e assoldando voci belle, forti e persuasive».

«E come!».

«Inoltre ricevono per questo compensi e onori soprattutto dai tiranni, com'è ovvio, e poi dalla democrazia; e quanto più salgono nell'erta [568d] delle costituzioni, tanto più cala il loro prestigio, quasi fosse incapace di proseguire per il fiatone».

«Proprio così».

«Tuttavia», ripresi, «qui siamo usciti di strada. Torniamo a parlare di quella forza armata del tiranno, bella, numerosa,

varia e mai uguale a se stessa, e vediamo da dove potrà mantenerla».

«È chiaro», disse, «che se la città ha un tesoro sacro gli darà fondo, e finché il ricavato della vendita sarà sufficiente[32] imporrà al po polo minori tributi».

[568e] «E che cosa succederà quando queste ricchezze verranno meno?»

«È chiaro», rispose, «che lui, i commensali, i compagni e le favorite si manterranno con i beni di famiglia».

«Capisco», dissi: «il popolo che ha generato il tiranno manterrà lui e i suoi compagni».

«Dovrà farlo per forza», confermò.

«Ma come!», replicai. «E se il popolo si indignasse e dicesse che per un figlio nel fiore dell'età non è giusto farsi mantenere dal padre, anzi dovrebbe essere il contrario, e che il padre non lo ha messo al mondo e insediato al potere [569a] per diventare, una volta che sia cresciuto, lo schiavo dei suoi schiavi e mantenere lui e i servi con una colluvie d'altri parassiti, ma per essere liberato sotto la sua tutela dai cosiddetti ricchi e galantuomini della città, mentre ora gli ordina di andarsene dalla città, lui e i suoi amici, come un padre che scaccia di casa un figlio assieme alla sua compagnia di convitati molesti?»

«Allora, per Zeus», rispose, «il popolo comprenderà quale belva [569b] ha generato, carezzato e cresciuto, e si renderà conto di essere troppo debole per scacciare chi ormai è troppo forte».

«Ma che cosa dici?», feci io. «Il tiranno oserà fare violenza al padre, e a percuoterlo se non gli obbedirà?»

«Sì», rispose, «dopo avergli tolto le armi».

«Tu», proseguii, «stai parlando di un tiranno parricida che offre un cattivo sostentamento alla vecchiaia; e a quanto pare, dovremmo ormai essere in presenza di quella che per

consenso unanime chiamiamo tirannide. Come dice il proverbio, il popolo, per evitare il fumo [569c] della schiavitù sotto uomini liberi, cadrà nel fuoco del dispotismo di schiavi, cingendosi, invece che di tutta quella libertà inopportuna, della veste più dura e più amara: la schiavitù esercitata da schiavi».

«Sì, accade proprio questo», disse.

«Ebbene», conclusi, «sarà fuor di luogo affermare che abbiamo descritto esaurientemente il passaggio dalla democrazia alla tirannide e le caratteristiche di quest'ultima?»

«La descrizione è senz'altro esauriente», rispose.

[1] La discussione sul filosofo e sullo Stato retto dai filosofi, iniziata con il libro V e protrattasi fino a tutto il VII, rappresenta la "deviazione" dall'argomento principale dell'indagine, ossia la superiorità della vita giusta rispetto a ogni altro genere di vita. Ora Socrate annuncia di voler riprendere questa ricerca, e in effetti il libro VIII e l'inizio del libro IX (fino a 576b) sono dedicati all'analisi dell'ingiustizia.

[2] Le due costituzioni, qui accomunate, sono considerate le più vicine a quella ideale. Infatti la descrizione della timocrazia è profondamente influenzata dalla costituzione spartana, da cui Platone aveva già desunto alcune norme relative all'educazione dei guardiani (iii 416d-417b).

[3] Parafrasi di Omero, *Odyssea* XIX 163.

[4] Aristocrazia è qui intesa nel senso etimologico di 'governo dei migliori' e designa naturalmente lo Stato ideale.

[5] Anche questo termine è connesso al significato originario di *txmh* ('onore') e non indica il regime creato ad Atene da Solone, che prevedeva una divisione in classi dei cittadini in base al censo.

[6] Le parole in corsivo ricalcano tipiche espressioni dell'epica. Omero di solito invoca le Muse in momenti cruciali della narrazione; analogamente la ripresa platonica vuole evidenziare l'importanza del racconto seguente nell'economia dej libro, e nel contempo, con un pizzico d'ironia, l'elemento mitico in esso presente.

[7] È il numero che governa la generazione divina ed esprime il tempo occorso per la creazione dell'universo. Platone non dice quale sia, ma è probabile che si tratti di un numero in cui la somma dei divisori è uguale al numero stesso: per esempio il 6,

in quanto 1 + 2 + 3 = 6.

[8] La questione del «numero nuziale», il numero perfetto che regola la generazione umana, è uno dei passi maggiormente dibattuti dell'intera opera; nell'impossibilità di riportare le varie interpretazioni, cerchiamo di fornire quella a nostro giudizio più plausibile. I quattro termini potrebbero indicare i numeri delle due quaterne pitagoriche (1 : 2 : 4 : 8 e 1 : 3 : 9 : 27), separati tra loro da tre intervalli, in cui le progressive moltiplicazioni rispettivamente per due e per tre sono anche, per gli ultimi due termini di ciascuna serie, elevazioni al quadrato e al cubo. Moltiplicando tra loro i primi due termini, i secondi due termini e così via delle due quaterne, si ottengono i prodotti 1, 6, 36, 216, che sono nello stesso rapporto reciproco delle due serie precedenti in relazione a 6, il supposto numero dell a generazione divina. È altresì possibile che Platone faccia riferimento a una serie costituita dalle proporzioni A : B = B : C = C : D, in cui A, B, C, D sono i termini e i rapporti sono gli intervalli: in tal caso la formula del numero nuziale sarebbe a.a.a; a.a.b; b.b.a; b.b.b, in cui a<b. Per fattori uguali si intenderebbero i numeri regolari, elevati al quadrato e al cubo, per fattori disuguali i numeri irregolari, risultanti da fattori disuguali; «crescente» significherebbe che il fattore diverso è maggiore (a.a.b), «decrescente» che è minore (b.b.a). Quanto alla determinazione delle due armonie, il punto di partenza è "la base epitrita", che esprime la frazione 4/3; ponendo a = 3 e b = 4, la formula del numero nuziale dà i prodotti 27, 36, 48, 64, che sono appunto, in ordine decrescente, in rapporto di 4 : 3. L'unione con il cinque (l'accoppiamento nella filosofia pitagorica esprime la moltiplicazione) indica probabilmente l'ipotenusa di un triangolo rettangolo in rapporto ai cateti 3 e 4. Il numero della prima armonia, rappresentata da un quadrato il cui lato è espressione del numero 100, è 10.000; a 100 si può arrivare sommando i due prodotti del numero nuziale risultanti dall'elevazione al quadrato di fattori uguali (64 + 36). Più complessa è la determinazione della seconda armonia, rappresentata un rettangolo. Infatti «la diagonale di 5», cioè la diagonale del quadrato di lato 5, corrisponde a $\sqrt{50}$, un numero irrazionale, la cui forma razionale è $\sqrt{49}$; sottraendo rispettivamente due e una unità ai due quadrati si ha 48, che esprime un lato del rettangolo, mentre il numero dell'altro lato è 27, ossia 3^3. Il numero della seconda armonia sarebbe quindi 7.500, risultante dalla somma dei due lati moltiplicata per 100. Con questo calcolo complicato, profondamente intessuto della simbologia aritmetica pitagorica, Platone vuole dimostrare che tutta la vita cosmica è regolata da un'armonia esprimibile secondo leggi matematiche, e nulla di conseguenza è affidato al caso.

[9] Il segmento δεύτερον τὰ τῇ γυμναστικῇ sembra da espungere, poiché la ginnastica è ancora contemplata nella prima forma di degenerazione descritta più avanti e modellata sulla costituzione spartana.

[10] Omero, *Ilias* VI 211. Per le quattro generazioni, modellate su quelle esiodee, cfr. III 415a sgg.

[11] A Sparta i perieci erano cittadini liberi, ma privi di diritti politici, che esercitavano mestieri artigianali. Il termine «servi» indica probabilmente gli iloti, che erano assoggettati alla classe dominante e vivevano in una condizione servile.

[12] Gli Spartiati erano totalmente dediti alla guerra e non svolgevano alcuna attività agricola o artigianale; gli esercizi ginnici e i sissizi, pranzi pubblici volti a cementare il cameratismo, erano punti fondamentali della loro educazione.

[13] Nell'elencare il lati negativi della timocrazia Platone adombra alcuni dei difetti più gravi di Sparta, come il disprezzo per ogni forma di cultura e l'avidità della classe dirigente.

[14] Eschilo, *Septem adversus Thebas* 451 e 570, combinati tra loro.

[15] Platone gioca sul termine oligarchia, attribuendogli il significato di 'governo su pochi' anziché quello, usuale, di 'governo di pochi'; cfr. anche 555a. In effetti l'esercito spartano, costituito di norma solo dagli Spartiati, era molto ridotto; perciò in caso di guerra veniva integrato con uomini scelti dalle classi subalterne, con il conseguente rischio di rivolte.

[16] Similitudine frequente nella letteratura greca a partire da Esiodo, *Opera et dies* 304305.

[17] L'immagine dello scoglio è tratta da Eschilo *(Agamemnon* 1006; *Eumenides* 554-65). Per i sicofanti cfr. I 340d con la relativa nota 20.

[18] Si tratta del monarca persiano, del quale sono elencati alcuni attributi.

[19] Pluto, dio della ricchezza, era solitamente raffigurato cieco (si pensi all'omonima commedia di Aristofane, che sfrutta questo motivo). Per l'immagine del coro cfr. VI 490c, VIII 560e.

[20] Dalla stessa vicenda di Socrate appare evidente che ad Atene i condannati a morte potevano salvarsi con la fuga. Nel passo si allude alla credenza popolare secondo cui gli dèi, gli eroi e anche i defunti potevano aggirarsi sulla terra senza essere visti.

[21] Platone distingue i piaceri in piaceri necessari, piaceri non necessari ma innocui, piaceri non necessari e dannosi. A ciascuna categoria corrisponde una forma di governo: l'oligarchia alla prima, la democrazia alla seconda, la tirannide alla terza.

[22] I Lotofagi, ovvero i 'mangiatori di loto', il fiore dell'oblio, sono uno dei popoli incontrati da Ulisse nelle sue peregrinazioni (Omero, *Odyssea* IX 83-102). Qui simboleggiano i fuchi spendaccioni e parassiti, che dimenticano i piaceri necessari per adagiarsi in quelli non necessari, come in Omero chi mangiava il loto si scordava del ritorno in patria.

[23] Ad Atene i meteci erano gli stranieri residenti, che godevano di alcuni diritti civili ma non di quelli politici; questa discriminazione si poteva però facilmente aggirare, come mostra l'allusione del passo. Cefalo, il padre di Lisia e Polemarco, era appunto un meteco originario della Sicilia.

[24] Eschilo, fr. 334 Radt.

[25] Vale a dire: parli di cose che conosco benissimo. Cfr. anche Platone, *Charmides* 173a; *Theaetetus* 201e.

[26] Λυκαῖος, epiteto abitualmente di Apollo, ma anche, come qui, di Zeus, è connesso con λύκος 'lupo': è uno dei vari residui dell'arcaico zoomorfismo dei culti

greci.

[27] Pretesto addotto da parecchi tiranni per impadronirsi del potere; i casi più famosi furono quelli di Pisistrato ad Atene e di Dionisio il Vecchio a Siracusa.

[28] Citazione, adattata al contesto, di una parte dell'oracolo che la Pizia diede a Creso, re della Lidia, poco prima della guerra contro Ciro il Grande, re di Persia; cfr. Erodoto, I 55, 2. Nell'oracolo si consigliava a Creso di fuggire quando un mulo fosse divenuto re dei Persiani; Creso non capì l'allusione a Ciro e interpretando il responso alla lettera non rinunciò alla guerra che si sarebbe risolta con la sua sconfitta.

[29] Omero, *Ilias* XVI 776. A differenza di Cebrione, l'auriga omerico che cade dal carro e giace sul campo di battaglia proprio nel punto dove più infuria la mischia, il tiranno butta gli altri giù dal carro, cioè dallo Stato, finché non ne resta l'unico padrone.

[30] Verso attribuito a Euripide anche in Platone, *Teages* 125b. Probabilmente è lo stesso al quale si allude in Aristofane, *Thesmophoriazusae* 21; secondo lo scoliaste di Aristofane però esso appartiene a una tragedia perduta di Sofocle.

[31] Cfr. Euripide, *Troades* 1168 e *Phoenissae* 524. Per la verità l'elogio di Euripide è ironico, ma non è escluso che Platone lo travisi volutamente per un particolare astio nei suoi confronti.

[32] La traduzione cerca di dare un senso plausibile all'espressione τὰ τῶν ἀποδομένων, piuttosto forzata; la difficoltà non si appiana del tutto neanche con la correzione τὰ τῶν ἀποδομένων, 'i beni degli uccisi'.

Libro IX

[571a] «Ora», ripresi, «ci resta da esaminare l'uomo tirannico: come avviene la sua trasformazione da quello democratico, quali sono i suoi caratteri e che tipo di vita conduce, se infelice o beata».

«Sì, ci resta soltanto lui», disse.

«Sai però che cosa desidero ancora?», domandai.

«Che cosa?»

«Non mi sembra che abbiamo definito in maniera esauriente quali e quanti sono i desideri. Il difetto di questo punto renderà meno chiara [571b] la nostra ricerca».

«Ma non siamo ancora in tempo per questo?», chiese.

«Sicuro: considera appunto l'aspetto della questione che voglio analizzare, il seguente. Certi piaceri e desideri non necessari mi sembrano illegittimi; probabilmente nascono in tutti, ma se vengono repressi dalle leggi e dai desideri migliori con l'aiuto della ragione, in alcuni uomini scompaiono completamente o restano pochi e deboli, [571c] in altri invece sono più forti e numerosi».

«Di quali piaceri e desideri stai parlando?», domandò.

«Di quelli che si destano nel sonno», risposi, «quando la parte razionale e mite dell'anima, che esercita la sua autorità sull'individuo, dorme, mentre la parte ferina e selvaggia, colma di cibo e di bevande, scalpita e rifiutando il sonno cerca di andare a soddisfare i suoi istinti. Tu sai che in uno stato simile osa fare di tutto, come se fosse sciolta e libera da ogni ritegno e autocontrollo. Non esita affatto a tentare

[571d], così almeno s'immagina, di unirsi alla madre o a un qualsiasi uomo, dio e animale, a macchiarsi di ogni sorta di delitto e a non astenersi da alcun cibo; in poche parole, non si tira indietro da nessuna azione stolta o indecente».[1] «Hai pienamente ragione», disse.

«Ma quando, credo, un uomo temperante e di sani principi va a dormire dopo aver destato la sua parte razionale e averla nutrita di nobili argomentazioni e nobili ricerche, raggiungendo [571e] la pace interiore, e non tiene a digiuno né ingozza la parte concupiscibile, affinché dorma e non turbi [572a] con le sue gioie o afflizioni la parte migliore, ma lascia quest'ultima sola con se stessa a indagare, nel suo desiderio di conoscere ciò che ignora del passato o del presente o del futuro; e allo stesso modo ammansisce la parte impulsiva e non dorme con l'animo sovreccitato perché si è adirato con qualcuno, ma si mette a riposare dopo aver placato quelle due parti e stimolato la terza in cui ha sede il senno, allora sai che in tale stato coglie al massimo grado la verità e non gli appaiono assolutamente [572b] quelle visioni immorali dei sogni». «Credo proprio che sia così», disse.

«Ci siamo spinti troppo in là a parlare di queste cose. Ma ecco ciò che vogliamo constatare: in ciascun individuo, anche in alcuni di noi che sembrano molto equilibrati, c'è una specie di desideri pericolosa, selvaggia e sfrenata, la quale si manifesta appunto nei sogni. Vedi un po' se la mia affermazione ti sembra sensata e se ne convieni».

«Sì, ne convengo».

«Ricordati dunque qual era, in base alla nostra descrizione, l'uomo democratico. [572c] Se non erro, era stato allevato sin da giovane da un padre economo, che apprezzava solo i desideri affaristici e disprezzava quelli non necessari volti al divertimento e all'esteriorità. Non è così?»

«Sì».

«Ma una volta entrato in contatto con uomini più raffinati e pieni di quei desideri che abbiamo appena menzionato, per odio verso la parsimonia del padre si è abbandonato a ogni eccesso e ha imitato il loro modo di vivere; ma poiché possiede una natura migliore dei suoi corruttori, pur essendo tirato in entrambe le direzioni si è fermato [572d] a metà tra i due caratteri, e nella convinzione di prendere con giusta misura dall'uno e dall'altro conduce una vita né meschina né immorale, divenuto, da oligarchico che era, democratico».

«Questa», disse, «era in effetti la nostra opinione su di lui». «Supponi ora», proseguii, «che a sua volta quest'uomo, divenuto ormai vecchio, abbia un giovane figlio allevato secondo le sue abitudini».

«Lo suppongo».

«E metti anche che gli accadano le stesse vicende del padre: che sia spinto a una totale illegalità, [572e] chiamata dai suoi istigatori piena libertà, e che il padre e il resto della famiglia vengano in aiuto dei desideri moderati, ma quelle altre persone si oppongano. Quando questi terribili maghi e creatori di tiranni perdono la speranza di dominare il giovane, meditano di insinuare in lui un amore che guidi i desideri [573a] pigri e dispendiosi, un fuco grande e alato. O pensi che l'amore provato da gente simile sia qualcosa di diverso?»

«Nient'altro che questo», rispose.

«Quando dunque gli altri desideri, che gli ronzano attorno pieni di aromi, unguenti, corone, vini e piaceri dissoluti propri di queste compagnie, fomentando e alimentando all'estremo il pungolo della mancanza lo infiggono nel fuco, allora questa guida dell'anima è scortata dalla follia e [573b] si mette a smaniare, e se trova nel giovane opinioni o desideri ritenuti onesti e ancora capaci di ritegno, li elimina e li caccia fuori da lui, fino a purgarlo della saggezza e a riempirlo di follia acquisita».

«Tu descrivi perfettamente la nascita dell'uomo tirannico», disse.

«E non è forse per questo», feci io, «che da tempo Eros è chiamato tiranno?»

«È probabile», rispose.

«Quindi, amico mio», domandai, «anche un ubriaco [573c] ha uno spirito tirannico?»

«Sì, lo ha».

«E chi è folle e sconvolto tenta e spera di poter comandare non solo sugli uomini, ma anche sugli dèi».

«Certo», disse.

«Eccellente amico», conclusi, «un uomo diventa un perfetto tiranno quando per natura o per abitudine o per entrambe le ragioni è soggetto all'ebbrezza, all'amore e alla melancolia».

«Appunto».

«Così, a quanto pare, nasce quest'uomo. Ma come vive?»

[573d] «Per usare la solita battuta, questo me lo dirai tu!»,[2] disse.

«Va bene, te lo dico. Credo che in seguito le persone in cui il tiranno Eros risiede e governa tutte le facoltà dell'anima passino il loro tempo tra feste, bagordi, banchetti, etere e tutti gli altri piaceri di questo tipo».

«È inevitabile», disse.

«E non sono molti, terribili e assai pretenziosi i desideri che germogliano ogni giorno e ogni notte?»

«Sono molti davvero».

«Perciò, se hanno delle rendite, questi individui le consumano in fretta».

«Come no?»

[573e] «Poi vengono i prestiti e il loro patrimonio si

assottiglia».

«Senza dubbio».

«Ma quando è stato dato fondo a tutte le sostanze, non è inevitabile che i desideri annidatisi fitti e violenti nel loro animo si mettano a gridare e che i nostri uomini, incalzati come dal pungolo degli altri desideri, ma in particolare dallo stesso Eros, che capeggia tutti gli altri quasi fossero suoi satelliti, incomincino a smaniare e a vedere se c'è qualcuno a cui poter sottrarre qualcosa con l'inganno e [574a] con la violenza?»

«Certamente», rispose.

«Quindi l'uomo tirannico ha la necessità di prendere da ogni parte o di cadere in preda a gravi tormenti e travagli».

«È inevitabile».

«E come in lui i piaceri più recenti avevano la meglio su quelli vecchi e cancellavano le loro tracce, così anch'egli, benché sia più giovane, pretenderà di sopraffare il padre e la madre e di spogliarli, se ha dilapidato la sua parte, attribuendosi i beni paterni?»

«Ma certo!», esclamò.

[574b] «E se essi non glieli concederanno, non tenterà dapprima di derubare e ingannare i genitori?»

«Senz'altro».

«Ma poi, se non ci riuscisse, li rapinerà usando loro violenza?»

«Credo di sì», rispose.

«E se, mirabile amico, il vecchio e la vecchia opporranno resistenza, avrà forse riguardo per loro, evitando di compiere qualche atto tirannico?»

«Io non nutro molte speranze per i genitori di costui», rispose. «Ma, per Zeus, non ti sembra, Adimanto, che un uomo simile arriverebbe a percuotere la madre, che da tanto

tempo gli è consanguinea[3] e cara, per un'etera a lui estranea della quale si è da poco invaghito, [574c] e farebbe altrettanto col padre in età avanzata, il suo più intimo e vecchio amico, per un bel giovane entrato di recente nelle sue grazie? E non credi che asservirebbe i propri genitori a costoro, se li conducesse nella stessa casa?»

«Sì, per Zeus!», rispose.

«A quanto pare, è proprio una grande fortuna generare un figlio tirannico!», esclamai.

«Senza dubbio!», confermò.

[574d] «Ma quando gli verranno a mancare le sostanze paterne e materne e lo sciame dei piaceri si sarà addensato dentro di lui, non comincerà col mettere mano al muro di qualche casa o alla veste di uno che va in giro tardi di notte, per poi ripulire qualche tempio? E in tutto ciò le vecchie opinioni sul bello e sul brutto che aveva sin da fanciullo e riteneva giuste saranno sopraffatte da quelle appena affrancate dalla schiavitù, quei satelliti e coadiutori di Eros che prima si liberavano [574e] solo nel sonno, quando egli era ancora sottomesso alle leggi e al padre e aveva dentro di sé un regime democratico; ma poiché la tirannia di Eros lo ha reso da sveglio esattamente come talvolta era in sogno, non si asterrà da alcun omicidio, per quanto terribile, né cibo né azione, [575a] anzi Eros, che vive in lui da tiranno in totale anarchia e illegalità, esercitando una signoria assoluta, spingerà il suo suddito, al pari di una città, a ogni audacia con cui poter alimentare se stesso e il suo tumultuoso seguito, in parte entrato da fuori con una cattiva compagnia, in parte scatenato e liberata dentro di lui dalle sue stesse abitudini. Non è questa la vita di una persona simile?»

«Sì, è questa», rispose.

«Se in città», continuai, «questi individui sono [575b] una minoranza e il resto della popolazione si mantiene

temperante, vanno a fare da guardie del corpo a un altro tiranno o a servire come mercenari dove è in corso una guerra; ma se vivono in tempi pacifici e tranquilli, causano un gran numero di piccoli guai lì in città».

«Di quali guai parli?»

«Ad esempio rubano, forano i muri, borseggiano, rapinano, spogliano i templi, riducono in schiavitù i cittadini; e se sono abili oratori, talvolta fanno i sicofanti, testimoniano il falso e si lasciano corrompere».

[575c] «Piccoli guai, tu li chiami, purché di costoro ce ne siano pochi!», esclamò.

«Ma le cose piccole», dissi, «sono tali rispetto alle grandi; e tutti questi malanni, come dice il proverbio, paragonati alla malvagità di un tiranno e alla sventura di una città da lui governata, non colpiscono neanche vicino.[4] Quando infatti in una città gli individui di questa risma e gli altri al seguito diventano molti e si rendono conto della loro consistenza numerica, allora, con la complicità della stoltezza popolare, generano il tiranno, scegliendo chi di loro abbia [575d] nell'anima il tiranno più forte e più grande».

«Ed è logico», disse, «perché lui sarà il tiranno più assoluto». «Questo se la città cede spontaneamente; se invece non rimette il potere nelle sue mani, come prima puniva la madre e il padre, così ora, se sarà in grado, punirà la patria introducendo nuovi compagni, ai quali manterrà asservita la "matria",[5] come dicono i Cretesi, e la patria un tempo cara. E questa sarebbe la meta cui aspira un uomo simile».

[575e] «Proprio questa, sì», disse.

«Quindi», proseguii, «costoro sono già così nella vita privata, prima ancora di prendere il potere: innanzitutto cercano la compagnia di adulatori pronti a rendere ogni servigio, e se chiedono un favore a qualcuno [576a] si prostrano ai suoi piedi e sostengono qualsiasi parte per

fingersi amici, ma una volta ottenuto il loro scopo si comportano da estranei?»

«E come!».

«Vivono dunque per tutta la vita senza essere mai amici di nessuno, sempre come padroni o schiavi di un altro; ma la natura tirannica non gusta mai la libertà e l'amicizia vera».

«Appunto».

«E non avremo ragione a chiamare infidi tali individui?»

«Come no?»

«E quanto mai ingiusti, se [576b] la definizione della giustizia sulla quale ci siamo accordati in precedenza era corretta».

«Certo che era corretta», disse.

«Ricapitoliamo un po'», conclusi, «le caratteristiche dell'uomo più malvagio. Se non erro, è colui che da sveglio si comporta esattamente come l'abbiamo descritto in sogno».

«Precisamente».

«Tale diventa quindi chi ha una natura molto tirannica ed esercita un potere assoluto, e tanto più lo diventa quanto più a lungo vive nella tirannide».

«È inevitabile», disse Glaucone, prendendo al parola.

«Ma l'uomo più malvagio», domandai, [576c] «non risulterà anche il più infelice? E chi avrà fatto il tiranno per il tempo più lungo e nella maniera più completa, non diventerà veramente infelice nella maniera più completa e per il tempo più lungo? Le opinioni del volgo in proposito sono tante».

«È inevitabile che sia così», rispose.

«Perciò», chiesi ancora, «l'uomo tirannico sarà modellato sulla città retta a tirannide, l'uomo democratico sulla città retta a democrazia, e così per gli altri tipi di uomo?»

«Certamente».

«Quindi la stessa differenza che passa tra una città e l'altra

in relazione alla virtù e alla felicità esiste anche tra uomo e uomo?» [576d] «Come no?»

«E che differenza passa tra una città retta a tirannide e una città governata da una monarchia[6] quale quella prima descritta?»

«È tutto il contrario», rispose: «una è ottima, l'altra è pessima».

«Non starò a chiederti», proseguii, «a quale delle due ti riferisci, perché è evidente. Ma il tuo giudizio sulla felicità e l'infelicità è lo stesso o è diverso? Non lasciamoci impressionare guardando il tiranno, che è uno solo, né le poche persone del suo seguito, ma dal momento che occorre entrare e considerare la città [576e] nel suo insieme, penetriamo in tutta quanta la città, scrutiamola bene e dopo esprimiamo il nostro parere».

«La tua esortazione è corretta», disse. «Ed è chiaro a chiunque che non esiste città più infelice di quella tirannica e città più felice di quella monarchica».

«E non farei bene», ripresi, «a estendere lo stesso invito [577a] all'analisi dei singoli individui, pretendendo che esprima un giudizio su di loro chi è in grado di penetrare con l'intelletto nell'indole di un uomo e non si limita a guardare dall'esterno, facendosi impressionare come un bimbo dalla pompa che i tiranni assumono con gli estranei, ma sa discernere a fondo? E non avrei ragione se ritenessi che tutti dobbiamo ascoltare chi è in grado di giudicare il tiranno, perché ha abitato con lui nella stessa casa ed è stato testimone della sua condotta con ciascuno dei familiari nella vita domestica, cioè nelle occasioni migliori in cui [577b] lo si può vedere spoglio dell'apparato tragico, e poi nei frangenti della vita pubblica, e dopo che ha visto tutto ciò lo esortassi a riferire quale grado di felicità e infelicità possiede il tiranno rispetto agli altri?»

«La tua richiesta sarebbe giustissima!», esclamò.

«Vuoi dunque», domandai, «che fingiamo di essere anche noi tra quelli che sanno giudicare e hanno già incontrato persone simili, in modo da avere chi risponda alle nostre domande?»

«Ma certo!».

[577c] «Su», dissi, «procedi in questo modo. Tenendo a mente la somiglianza tra la città e l'individuo, esamina prima l'una e poi l'altro nei particolari e riferiscimi sulla loro condizione».

«Quale condizione?», chiese.

«Prendendo le mosse dalla città», incominciai, «chiamerai quella tirannica libera o schiava?»

«Schiava al massimo grado», rispose.

«Eppure vedi in essa dei padroni e degli uomini liberi».

«Sì, ne vedo», ribatté, «ma sono una minoranza; nel suo insieme, per così dire, la parte più rispettabile è schiava in modo disonorevole e triste».

[577d] «Se dunque», domandai, «l'individuo è simile alla città, non è inevitabile che anch'egli abbia la stessa disposizione e che la sua anima sia colma di grande schiavitù e bassezza proprio nelle sue parti più nobili, mentre una parte piccola, la più malvagia e folle, la fa da padrona?»

«È inevitabile», rispose.

«E un'anima simile la definirai schiava o libera?»

«Schiava, senza alcun dubbio».

«Quindi una città schiava e retta a tirannide non fa per nulla ciò che vuole?»

«No di certo».

[577e] «Di conseguenza l'anima tirannica, nel suo complesso, non farà assolutamente ciò che vuole, ma, sempre trascinata con violenza da un pungolo, sarà piena di

turbamento e di rimorso».

«Come no?»

«E la città tirannica dovrà essere per forza ricca o povera?»

«Povera».

[578a] «Allora anche un'anima tirannica sarà per forza sempre povera e insaziabile».

«È così», disse.

«E non è inevitabile che una tale città e un tale individuo siano pieni di paura?»

«Sì, e tanta!».

«Credi forse di trovare da qualche altra parte una maggior quantità di lamenti, gemiti, pianti e dolori?»

«Da nessuna parte».

«E pensi che qualcun altro presenti mali di tal genere in misura maggiore di quest'uomo tirannico reso folle dai desideri e dalle passioni amorose?»

«Come sarebbe possibile?», disse.

[578b] «Osservando dunque tutti questi difetti e altri analoghi, credo, tu hai giudicato la più infelice delle città...»

«E non avevo forse ragione?», interruppe.

«E come!», esclamai. «Ma alla luce delle stesse considerazioni, che cosa dici a proposito dell'uomo tirannico?»

«Che è di gran lunga il più infelice di tutti».

«Su questo punto però non hai ragione», obiettai.

«Ma come?», protestò.

«Secondo me», dissi, «non è ancora lui che tocca il massimo livello d'infelicità».

«Ma allora chi è?»

«Forse quest'altro ti sembrerà ancora più infelice di lui».

«Chi?»

[578c] «Chiunque», risposi, «sia dotato di una natura tirannica e non viva da privato cittadino, ma abbia la sfortuna di diventare tiranno in seguito a qualche disgrazia».

«Da quanto si è detto prima deduco che hai ragione», assentì.

«Sì», ripresi, «tuttavia queste affermazioni non vanno date per certe, ma devono essere sottoposte a un esame molto rigoroso, poiché l'indagine verte sulla questione più importante: la vita buona e la vita cattiva».

«Giustissimo», disse.

«Considera dunque se il mio ragionamento è sensato. Mi sembra che [578d] l'analisi del problema debba partire da questo punto».

«Quale?»

«Da tutti quei privati che in città possiedono ricchezze e molti schiavi. Costoro hanno in comune con i tiranni la signoria su molte persone; la differenza però sta nel numero».

«Sì, la differenza è questa».

«Sai dunque che essi vivono tranquilli e non temono i servi?»

E perché mai dovrebbero temerli?»

«Certo che non dovrebbero», risposi: «ma ne intuisci il motivo?» «Sì: perché la città intera soccorre ogni cittadino privato».

[578e] «Ben detto!», feci io. «Ma se un dio prelevasse dalla città un uomo che possiede cinquanta schiavi o anche di più e trasportasse lui, la moglie e i figli, con il resto dei suoi averi e dei suoi servi, in un deserto dove nessun uomo libero potesse venirgli in aiuto, quale e quanta paura, secondo te, avrebbe di essere ucciso dai servi assieme ai figli e alla

moglie?»

«Una paura tremenda!», esclamò.

[579a] «Non sarebbe quindi costretto a lusingare alcuni degli stessi schiavi, a far loro molte promesse e a liberarli senza averne la necessità, e non apparirebbe anch'egli un adulatore dei suoi servi?»

«Dovrebbe per forza agire così», rispose, «altrimenti verrebbe ucciso».

«Ma che cosa accadrebbe», proseguii, «se la divinità lo circondasse di molti vicini non disposti a tollerare che uno pretenda di comandare su un altro, ma pronti a punire con le pene più gravi chi sorprendessero a compiere una simile azione?»

[579b] «Penso», rispose, «che si troverebbe in un guaio ancora peggiore, perché sarebbe circondato e sorvegliato da persone che gli sono tutte nemiche».

«E il tiranno non si trova forse legato in un carcere simile, se per natura è come l'abbiamo descritto, pieno di molte paure e passioni d'ogni genere? Non è forse l'unico in città che, pur essendo avido nell'anima, non può viaggiare in altri luoghi o contemplare tutto ciò che gli altri uomini liberi desiderano, ma se ne sta rintanato in casa e passa la maggior parte della sua vita come una donna, [579c] invidiando gli altri cittadini che viaggiano all'estero e vedono qualcosa di buono?»

«Proprio così», rispose.

«Maggiori sono dunque le disgrazie come queste delle quali gode l'uomo mal governato dentro di sé, l'uomo tirannico che tu ora hai giudicato il più infelice, quando non vive da privato cittadino, ma è costretto dalla sorte a fare il tiranno e tenta di comandare sugli altri, lui che non è padrone di se stesso, come se una persona dal corpo malato e senza forze fosse costretta a passare la vita non appartata,

[579d] ma gareggiando e lottando con altri».

«Il tuo paragone è quanto mai vero, Socrate!», esclamò.

«Quindi, caro Glaucone», domandai, «l'infelicità del tiranno non è forse totale, e la sua vita non è ancora più dura di quella di chi, a tuo giudizio, vive nel modo più duro?»

«Certamente», rispose.

«Pertanto, anche se qualcuno non la pensa così, il vero tiranno è un vero schiavo che tocca i peggiori livelli di bassezza e di servilismo, [579e] un adulatore degli esseri più malvagi che non soddisfa neanche un poco i suoi desideri, ma appare veramente privo di moltissime cose e povero agli occhi di chi sa contemplare la sua intera anima; inoltre è pieno di paura, convulsioni e dolori per tutta la vita, se davvero la sua disposizione assomiglia a quella della città che governa. E in effetti le assomiglia: o no?»

«E come!», rispose.

[580a] «Oltre a questi mali, dunque, gli attribuiremo anche quelli menzionati prima, che inevitabilmente si trovano in lui e si sviluppano ancor più di prima a causa dell'esercizio del potere: il fatto di essere invidioso, infido, ingiusto, privo di amici, empio, di dare ricetto e alimento a ogni vizio, e come conseguenza di tutto ciò di toccare l'estrema infelicità e di rendere uguale a sé anche chi gli sta accanto».

«Nessuna persona assennata lo negherà», disse.

«Su», proseguii, «a questo punto, come il giudice [580b] supremo pronuncia la sua sentenza, così anche tu stabilisci un ordine tra questi cinque tipi di uomo, in base al grado di felicità che a tuo parere ciascuno di essi possiede: l'uomo regale, timocratico, oligarchico, democratico, tirannico».

«Ma il giudizio è facile», rispose. «Come si fa con i cori, io li giudico in relazione alla virtù, al vizio, alla felicità e al suo contrario secondo l'ordine in cui si sono presentati».

«Dobbiamo dunque assoldare un araldo», chiesi, «o io

stesso proclamerò che il figlio di Aristone ha giudicato sommamente felice l'uomo migliore e [580c] più giusto, ossia l'uomo più regale, in quanto regna su se stesso, e sommamente infelice l'uomo peggiore e più ingiusto, ossia l'uomo più tirannico, in quanto esercita la massima tirannia su se stesso e sulla città?»

«Proclamalo pure», rispose.

«E devo anche aggiungere», continuai, «che non fa differenza se costoro appaiono o non appaiono tali agli uomini e agli dèi?»

«Aggiungilo pure», rispose.

«Bene», dissi. «Questa potrebbe essere la nostra prima dimostrazione; [580d] guarda ora se ti sembra valida la seconda».

«Qual è?»

«Poiché la città», risposi, «è stata divisa in tre parti, alle quali corrisponde una tripartizione anche nell'anima di ogni individuo, a mio parere si potrà accettare anche un'altra dimostrazione».

«Quale?»

«Questa. Se le parti sono tre, mi pare che siano tre anche i piaceri, ognuno proprio di ciascuna parte; lo stesso vale per i desideri e le cariche».

«Che cosa vuoi dire?», domandò.

«La prima parte, lo ripetiamo, era quella con cui l'uomo apprende, la seconda quella per cui prova gli impulsi; quanto alla terza, a causa della sua molteplicità non abbiamo saputo definirla [580e] con un nome appropriato, ma l'abbiamo denominata in base al suo carattere più importante ed efficace: l'abbiamo chiamata concupiscibile, per l'intensità dei desideri relativi ai cibi, alle bevande, ai piaceri amorosi e a tutti gli altri che si accompagnano a questi, e avida di ricchezze, perché questi desideri vengono soddisfatti [581a]

soprattutto grazie al denaro».

«Ed è giusto», disse.

«E se affermassimo che anche il suo piacere e il suo amore sono volti al guadagno, non faremmo poggiare il nostro ragionamento su un unico punto capitale, così da chiarirci le idee quando parliamo di questa parte dell'anima, e non avremmo ragione a chiamarla avida di ricchezze e di guadagno?»

«A me pare di sì», rispose.

«E non diciamo che la parte impulsiva tende sempre tutta a dominare, a vincere e a ottenere buona fama?»

[581b] «Certamente».

«Sarebbe dunque appropriato chiamarla amante della vittoria e dell'onore?»

«Quanto mai appropriato, sì».

«Viceversa è chiaro a chiunque che la parte con la quale apprendiamo è sempre interamente rivolta a conoscere la verità, ed è quella che meno di tutte si cura delle ricchezze e della fama».

«E di gran lunga!».

«Sarebbe dunque conveniente chiamarla amante dell'apprendimento e della sapienza?»

«Come no?»

«E l'anima degli uomini», chiesi, «è governata o da questa parte [581c] o da una delle altre due, quella che capita?»

«È così», rispose.

«Per questo affermiamo che esistono tre specie principali di uomini: quella amante della sapienza, quella amante della vittoria e quella amante del guadagno?»

«Precisamente».

«Ed esistono anche tre specie di piaceri, una per ogni specie di uomo?»

«Certo».

«Ma lo sai», feci io, «che se volessi prendere questi tre uomini uno per uno e chiedere loro quale di queste vite è la più piacevole, ciascuno esalterà soprattutto la propria? L'affarista [581d] dirà che il piacere di essere onorato o di apprendere non vale nulla in confronto al guadagno, se non si tratta di attività che procurano denaro?»

«È vero», confermò.

«E che cosa dirà l'ambizioso?», domandai. «Non ritiene forse volgare il piacere che si ricava dal denaro, e non giudica fumo e chiacchiere quello che si ricava dall'apprendimento, a meno che non procuri onore?»

«È così», rispose.

«E il filosofo», dissi, «come pensiamo che giudichi [581e] gli altri piaceri in confronto alla conoscenza e al continuo apprendimento della verità? Non li riterrà ben lontani dal vero piacere?[7] E non li chiamerà necessari nel vero senso della parola, in quanto non ne avrebbe affatto bisogno, se una necessità non li imponesse?»

«È una cosa che deve avere ben chiara», assentì.

«Pertanto», continuai, «quando la discussione verte sui piaceri e sulla vita stessa di ciascuna categoria, non tanto sulla condotta di vita più o meno bella, più o meno onesta, ma addirittura su quella più piacevole [582a] e più immune da affanni, come possiamo sapere chi dei nostri tre uomini si avvicina di più alla verità?»

«Io non so proprio dirlo», rispose.

«Tuttavia considera questo: con quale mezzo bisogna valutare ciò che dev'essere valutato attentamente? Non forse con l'esperienza, l'intelligenza e la ragione? O esisterà un criterio migliore di questi?»

«E come potrebbe?», disse.

«Allora fa' questo esame: dei tre tipi di uomini qual è il più esperto in tutti i piaceri che abbiamo menzionato? Ti sembra forse che l'uomo avido, se apprende l'essenza stessa della verità, sia più esperto nel piacere che si trae dalla conoscenza [582b] di quanto il filosofo lo sia nel piacere che si trae dal guadagno?»

«C'è molta differenza», rispose. «Il filosofo gusta per forza gli altri piaceri a cominciare dall'infanzia; ma non è detto che l'uomo avido, se apprende la natura degli esseri reali, assaggi e sperimenti la dolcezza di questo piacere, anzi, malgrado i suoi sforzi, la cosa non gli risulta facile».

«Quindi», ripresi, « il filosofo supera di gran lunga l'uomo avido per esperienza in entrambi i piaceri».

[582c] «Sì, di gran lunga» .

«E a paragone dell'ambizioso? Il filosofo è forse meno esperto nel piacere che si trae dagli onori di quanto costui lo sia nel piacere che si trae dalla riflessione?»

«Ma se realizzano lo scopo a cui tendono», rispose, «l'onore tocca a ciascuno di loro, poiché sia il ricco sia il coraggioso sia il sapiente sono lodati dal volgo; di conseguenza tutti sperimentano il piacere che si trae dall'onore, per quel che vale. Ma nessun altro, se non il filosofo, può gustare il piacere che procura la contemplazione dell'essere».

[582d] «Quindi», proseguii, «data la sua esperienza, questi è l'uomo che sa giudicare meglio di tutti».

«E di gran lunga!».

«E sarà il solo in cui l'esperienza si associa all'intelligenza». «Sicuro».

«Ma anche lo strumento con il quale si deve giudicare non appartiene all'uomo avido o ambizioso, bensì al filosofo».

«E qual è?»

«Abbiamo detto che si deve giudicare con la ragione, vero?»

«Sì».

«E la ragione è lo strumento per eccellenza del filosofo».

«Come no?»

«Ora, se il giudizio migliore fosse espresso con la ricchezza e il guadagno, [582e] la verità più alta si troverebbe per forza nelle lodi e nelle critiche dell'uomo avido».

«Per forza, certo».

«Se invece si giudicasse in base all'onore, alla vittoria e al coraggio, le parole più vere non sarebbero quelle dell'uomo ambizioso e amante del successo?»

«È chiaro».

«Ma dal momento che si giudica in base all'esperienza, al senno e ajla ragione?»

«È inevitabile», rispose, «che la verità più alta risieda in ciò che viene approvato da chi ama la sapienza e la ragione».

[583a] «Quindi, accertato che i piaceri sono tre, il più dolce sarà quello che concerne la parte dell'anima con la quale apprendiamo, e la vita più dolce sarà quella di colui nel quale questa parte governa?»

«E come può non esserlo?», rispose. «L'uomo assennato che loda la propria vita ha tutto il diritto di farlo».

«E al secondo posto», domandai, «quale vita e quale piacere mette questo giudice?»

«Quella dell'uomo guerriero e ambizioso, è ovvio, in quanto si avvicina alla sua più di quella dell'affarista».

«E per ultima mette quella dell'uomo avido, a quanto pare».

«Certamente», disse.

[583b] «Ecco due prove consecutive in cui l'uomo giusto avrebbe sconfitto per due volte quello ingiusto; quanto alla

terza prova, che secondo l'usanza olimpica dedicheremo a Zeus salvatore e Olim pio,[8] tieni presente che, ad eccezione del saggio, il piacere degli altri uomini non è del tutto vero né puro, ma un'ombra illusoria, come mi sembra di aver udito da un sapiente.[9] E proprio questa sarà la caduta più grave e decisiva».

«Senz'altro: ma che cosa vuoi dire?»

[583c] «Risolverò la questione», risposi, «se mia ricerca sarà supportata dalle tue risposte».

«Domanda pure», esortò.

«Dimmi, allora», incominciai: «non sosteniamo che il dolore è il contrario del piacere?»

«Certamente».

«Quindi esiste anche una condizione in cui non si prova né piacere né dolore?»

«Sì, esiste».

«Una certa pace dell'anima, uno stato intermedio tra queste due sensazioni? Non la intendi così?»

«Così», rispose.

«Ti ricordi», domandai, «i discorsi che fanno gli ammalati quando soffrono?»

«Quali discorsi?»

«Dicono che nulla è più dolce della salute, [583d] ma prima di cadere ammalati non se ne erano resi conto».

«Me ne ricordo», rispose.

«E non senti dire da chi è in preda a una forte sofferenza che nulla è più dolce dell'avere tregua dal dolore?»

«Lo sento dire».

«E ti accorgi, sono convinto, che in molte altre situazioni analoghe gli uomini, quando soffrono, elogiano come la condizione più dolce non il provare piacere, bensì l'assenza del dolore e la sua cessazione».

«Perché allora», disse, «la quiete forse diventa dolce e amabile».

[583e] «Ma quando si cessa di gioire», proseguii, «la quiete successiva al piacere sarà dolorosa».

«Forse», disse.

«Perciò la condizione che poco fa abbiamo definito intermedia tra le due, cioè la quiete, talvolta sarà insieme dolore e piacere». «Pare di sì».

«Ma ciò che non è né l'una né l'altra cosa può forse diventare tutte e due le cose insieme?»

«Non mi sembra».

«Eppure il piacere e il dolore che si manifestano nell'anima sono entrambi un movimento. O no?»

«Sì».

[584a] «E ciò che non è né dolore né piacere non è apparso poco fa uno stato intermedio di quiete?»

«Sì, ci è apparso tale».

«Come può dunque essere giusto ritenere piacevole il non soffrire o molesto il non gioire?»

«Non può esserlo in alcun modo».

«Allora», dissi, «questa condizione di quiete sembra piacevole rispetto al dolore e dolorosa rispetto al piacere, ma in realtà non lo è; e in queste apparenze non c'è nulla di buono rispetto alla verità del piacere, ma solo inganno».

«Così almeno dimostra il nostro ragionamento», rispose.

[584b] «Adesso», ripresi, «considera i piaceri che non provengono dai dolori, affinché alle volte tu non creda che in questi casi il piacere consista per sua natura in una cessazione del dolore, e il dolore in una cessazione del piacere».

«Di quali casi e di quali piaceri stai parlando?», domandò.

«I piaceri», risposi, «sono molti e vari, ma tu, se vuoi,

pensa in particolare a quelli dell'olfatto. Essi nascono all'improvviso e con grande intensità senza essere preceduti da sofferenze e quando cessano non lasciano alcun dolore».

«Verissimo», disse.

[584c] «Perciò non dobbiamo credere che il piacere puro sia una liberazione dal dolore e viceversa».

«No di certo».

«Eppure», aggiunsi, «le sensazioni più intense che attraverso il corpo tendono all'anima e sono dette piaceri appartengono per lo più a questa specie, ossia liberano dai dolori».

«Sì, è vero».

«E non sono uguali anche le sensazioni di piacere e dolore anticipato che nascono dall'attesa, prima del loro manifestarsi?» «Uguali».

[584d] «Sai dunque quali sono e a che cosa soprattutto assomigliano?», ripresi.

«A che cosa?»

«Tu credi», chiesi, «che in natura ci sia l'alto, il basso e il centro?» «Io sì».

«Ora, se uno si muovesse dal basso verso il centro, quale impressione avrebbe, secondo te, se non quella di salire? E se stesse fermo al centro guardando il punto da cui si è mosso, dove crederebbe di trovarsi se non in alto, dato che non ha visto il vero alto?»

«Per Zeus», rispose, «non credo proprio che la penserebbe diversamente».

[584e] «Ma se si muovesse all'indietro», continuai «non crederebbe, e a ragione, di scendere?»

«Come no?»

«E non proverebbe tutte queste impressioni per la sua inesperienza di quello che è realmente l'alto, il centro e il

basso?»

«È ovvio».

«Potrai dunque meravigliarti se le persone inesperte della verità, oltre ad avere opinioni sbagliate su molte cose, hanno nei confronti del piacere, del dolore e dello stato intermedio una disposizione tale che, quando passano [585a] al dolore, la sensazione che credono di provare è vera, perché soffrono realmente, quando invece passano dal dolore allo stato intermedio sono fortemente convinte di essere vicine alla soddisfazione e al piacere, ma si ingannano, perché paragonano il dolore all'assenza di dolore per inesperienza del piacere, come se paragonassero il grigio al nero per inesperienza del bianco?»[10]

«Per Zeus», esclamò, «non me ne meraviglierei proprio, anzi mi meraviglierei se non fosse così!».

«Rifletti allora su questo punto», ripresi: «la fame, la sete e i bisogni di questo genere [585b] non sono forse dei difetti nella costituzione del corpo?»

«Certo».

«E l'ignoranza e la stoltezza non rappresentano al contrario un difetto nella costituzione dell'anima?»

«E come!».

«Perciò questi vuoti si potranno colmare in un caso con il nutrimento, nell'altro con l'intelletto?»

«Come no?»

«Ma il soddisfacimento più vero riguarda il meno o il più?»

«Il più, è ovvio!».

«Quali sono allora le specie che secondo te partecipano di più del puro essere: quelle ad esempio del cibo, della bevanda, del companatico e del nutrimento in genere, o la specie della vera opinione, della scienza, dell'intelletto, [585c] in breve di

ogni virtù?

Decidi in base a questo criterio: ciò che dipende dall'essere immutabile e immortale e dalla verità, e presenta esso stesso tali caratteri fin dalla nascita, ti pare possieda un grado maggiore di essere rispetto a un qualcosa che dipende da ciò che è sempre mutevole e mortale e presenta esso stesso tali caratteri fin dalla nascita?»

«Ciò che dipende dall'essere immutabile è di gran lunga superiore», rispose.

«E l'essenza di ciò che è sempre mutevole[11] partecipa dell'essere più che della scienza?»

«Assolutamente no».

«E della verità?»

«Neanche».

«E se è meno partecipe della verità, lo sarà anche dell'essere?» «Per forza».

[585d] «Insomma, le specie che riguardano la cura del corpo sono meno partecipi della verità e dell'essere di quelle che concernono la cura dell'anima?»

«E di molto!».

«E non pensi che tra corpo e anima esista lo stesso rapporto?» «Io sì».

«Quindi ciò che si nutre di cose più reali ed è esso stesso più reale gode di una maggiore pienezza rispetto a ciò che si nutre di cose meno reali ed è esso stesso meno reale?»

«Come no?»

«E se nutrirsi delle cose adatte alla propria natura è piacevole, ciò che realmente si nutre delle cose più reali farà provare il vero piacere [585e] in maniera più reale e più vera, mentre ciò che partecipa di cose meno reali riceverà un nutrimento meno vero e meno saldo e parteciperà di un piacere meno sicuro e meno vero».

«È quanto mai inevitabile», disse.

[586a] «Pertanto coloro che non hanno esperienza della saggezza e della virtù e sono sempre occupati in banchetti e divertimenti simili scendono in basso, a quanto pare, poi risalgono fino al punto intermedio, e così vagano per tutta la vita. Essi non hanno mai levato lo sguardo e non si sono spinti verso la vera altezza superando questo limite, e neppure si sono saziati del vero essere o hanno gustato il piacere saldo e puro, ma come animali, guardando sempre in basso, col capo chino a terra e alle mense, si rimpinzano di pastura e si accoppiano; [586b] e per l'avidità insaziabile di questi piaceri si uccidono scalciandosi e cozzando gli uni contro gli altri con corna e unghie di ferro, perché non nutrono di cose reali né la vera parte di sé né il loro involucro».

«Tu, Socrate», disse Glaucone, «parli della vita della gente come un perfetto oracolo!».

«E per costoro non è inevitabile vivere tra piaceri mescolati a dolori, tra parvenze del vero piacere appena abbozzate e scolorite [586c] dalla sovrapposizione reciproca, tanto che gli uni e gli altri risultano violenti e diventano oggetto di furiosi amori e contese nel cuore degli stolti, come a Troia, secondo Stesicoro, per ignoranza del vero i guerrieri si contesero il simulacro di Elena?»[12] «È assolutamente inevitabile che si tratti di qualcosa del genere», rispose.

«E non si verifica inevitabilmente lo stesso fenomeno anche nella parte impulsiva dell'anima, se uno la asseconda con l'invidia provocata dall'ambizione, o con la violenza provocata dalla brama di vittoria, o con l'ira provocata da un cattivo carattere, [586d] perseguendo lo scopo di saziarla di onori, vittorie e ira senza raziocinio e discernimento?»

«È inevitabile che un fenomeno simile si verifichi anche in questo caso», rispose.

«Ebbene», domandai, «vogliamo prendere il coraggio a due mani e affermare che anche riguardo alla brama di guadagno e di vittoria tutti i desideri che seguono la scienza e la ragione, e con il loro aiuto conducono una ricerca fruttuosa dei piaceri additati dalla saggezza, coglieranno, nei limiti del possibile, quelli più veri, dato che perseguono la verità, [586e] e quelli a loro più propri, se è vero che per ciascuno il meglio è ciò che gli è più proprio?»

«Certo», rispose, «è ciò che gli è più proprio».

«Quando dunque l'intera anima segue l'elemento filosofico e non è turbata dalla discordia, a ogni singola parte accade, oltre che di assolvere il proprio compito e di essere giusta, anche di cogliere il frutto dei piaceri a lei propri, che sono i migliori e, per quanto è possibile, [587a] i più veri».

«Senza dubbio».

«Quando invece domina una delle altre due parti, le accade di non raggiungere il piacere a lei proprio e di costringere le altre a ricercare un piacere alieno e non vero».

«È così», disse.

«Quindi ciò che è più distante dalla filosofia e dalla ragione produrrà questo effetto nella massima misura?»

«E come!».

«Ma ciò che è più distante dalla ragione non lo è anche dalla legge e dall'ordine?»

«È chiaro».

«E i desideri amorosi e tirannici non si sono rivelati [587b] i più distanti?»

«Di gran lunga!».

«E quelli regali ed equilibrati i meno distanti?»

«Sì».

«Allora, penso, il tiranno sarà il più distante dal piacere vero a lui proprio, il re il meno distante».

«Per forza».

«E il tiranno», aggiunsi, «vivrà nel modo più spiacevole, il re nel modo più piacevole».

«È assolutamente inevitabile».

«Sai dunque quanto sarà più spiacevole la vita del tiranno rispetto a quella del re?», domandai.

«Se me lo dici tu!», rispose.

«Posto che, pare, esistono tre piaceri, uno legittimo e due spuri,

[587c] il tiranno, dopo aver violato il confine di quelli spuri ed essere fuggito dalla legge e dalla ragione, convive con piaceri servili che gli fanno da guardie del corpo; ma non è affatto facile spiegare il suo grado di inferiorità, se non forse nel modo seguente».

«Come?».

«Il tiranno era terzo in distanza dall'uomo oligarchico, poiché in mezzo a loro c'era l'uomo democratico».

«Sì».

«Quindi, se le affermazioni di prima erano vere, egli coabiterebbe con una parvenza di piacere tre volte lontana dalla verità?»

«È così».

«Ma l'uomo oligarchico viene per terzo dopo l'uomo regale, se [587d] identifichiamo l'uomo aristocratico con quello regale».

«Sì, viene per terzo».

«E pertanto», osservai, «il tiranno è nove volte lontano dal vero piacere».[13]

«Così risulta».

«Allora», ripresi, «il simulacro del piacere tirannico potrà, a quanto pare, essere espresso da un numero piano, in funzione della sua lunghezza».

«Certo».

«E la distanza risulta evidente dalla sua elevazione al quadrato e al cubo».

«È evidente», disse, «per un matematico».

«E ancora, se, invertendo il calcolo, si volesse esprimere quanto dista il re dal tiranno [587e] in relazione al vero piacere, una volta fatta la moltiplicazione si troverà che la sua vita è settecentoventinove volte più piacevole, e quella del tiranno altrettante volte più dolorosa».

«Che calcolo straordinario», esclamò, «hai addotto per esprimere la differenza [588a] tra i due uomini, il giusto e l'ingiusto, in relazione al piacere e al dolore!».

«Eppure», ribattei, «si tratta di un numero vero e rapportato alle loro vite, se esse si traducono in giorni, notti, mesi e anni».

«Sì, c'è questa rispondenza», disse.

«Se dunque l'uomo buono e giusto supera di tanto l'uomo malvagio e ingiusto nel piacere, non sarà ancora più straordinaria la sua superiorità nel decoro della vita, nella bellezza e nella virtù?»>

«Straordinaria davvero, per Zeus!», esclamò.

[588b] «Bene», ripresi. «Ora che siamo giunti a questo punto della discussione, riprendiamo le argomentazioni precedenti che ci hanno condotto fin qui. A suo tempo si era detto che all'ingiusto conviene essere tale, purché abbia la reputazione di uomo giusto;[14] non si era detto questo?»

«Sì, questo».

«Dunque», proseguii, «ora che ci siamo messi d'accordo sul valore che hanno l'essere ingiusti e l'agire secondo giustizia, discorriamo un po' con chi si è espresso in questi termini».

«E come faremo?»

«Plasmiamo con le parole un'immagine dell'anima, affinché chi diceva questo si renda conto delle sue affermazioni».

[588c] «Quale immagine?», domandò.

«Una simile agli antichi mostri della mitologia», risposi: «la Chimera, Scilla, Cerbero[15] e vari altri esseri che, a quanto si narra, erano costituiti da molte forme riunite in un unico corpo».

«In effetti si racconta questo», disse.

«Plasma dunque un mostro composito, con tutto intorno molte teste di animali domestici e selvaggi, capace di mutare aspetto e generare tutte queste forme da se stesso».

[588d] «Quest'opera richiede un artista straordinario!», esclamò. «Tuttavia, dato che la parola è più malleabile della cera e delle altre materie di questo tipo, plasmiamolo!».

«Poi modella la forma di un leone e di un uomo; la prima però sia molto più grande di queste due, e quella del leone venga per seconda».

«Questo è più facile», disse: «eccotele plasmate».

«Ora attaccale tutte e tre assieme, in modo che siano connesse l'una all'altra».

«Sono connesse», rispose.

«Ricoprile dall'esterno di una sola immagine, quella umana: così a chi non può vedere l'interno, ma scorge [588e] solo l'involucro esterno, appariranno come un unico essere, un uomo appunto». «Eccoti modellato l'involucro», disse.

«Ora, se uno afferma che a quest'uomo conviene essere ingiusto e non gli serve agire secondo giustizia, rispondiamogli che ciò equivale a dire che gli conviene pascere e rendere forte il mostro multiforme assieme al leone e al suo seguito, e per contro far morire di fame e indebolire [589a] l'uomo al punto che si lasci trascinare dovunque lo

conduca l'una o l'altra delle due fiere, senza abituare queste nature alla convivenza e all'amicizia reciproca, ma lasciando che si mordano, si combattano e si divorino a vicenda». «Chi lodasse l'ingiustizia», disse, «sosterrebbe proprio questo». «Chi invece sostenesse l'utilità della giustizia, non affermerebbe che bisogna agire e parlare in modo che l'uomo interiore [589b] abbia la massima padronanza dell'essere umano, sorvegli la bestia dalle molte teste, così come un contadino coltiva con amore le piante domestiche e impedisce che crescano quelle selvatiche, e garantendosi l'alleanza con la natura del leone abbia cura di allevare tutte le nature insieme e di renderle amiche l'una dell'altra e di se stesso?»

«Chi loda la giustizia afferma senz'altro questo».

«Sotto ogni aspetto, insomma, chi elogiasse la giustizia direbbe [589c] il vero, chi elogiasse l'ingiustizia mentirebbe. Che si abbia come obiettivo il piacere, la buona fama o l'utilità, chi loda la giustizia è nel vero, mentre chi la biasima non dice nulla di sano e non sa neppure che cosa biasima».

«Mi sembra proprio che lo sappia affatto!», esclamò.

«Vediamo dunque di persuaderlo con le buone maniere, dato che il suo errore è involontario,[16] chiedendogli: "Beato uomo, non dovremo dire che i concetti tradizionali di bello e di brutto sono nati in virtù di questa distinzione? Il bello è ciò che sottomette all'uomo, [589d] o forse meglio al divino, la parte animalesca della sua natura, il brutto è ciò che asservisce la parte mansueta a quella selvaggia?". Sarà d'accordo o no?»

«Se mi darà retta, sì», rispose.

«Ebbene», domandai, «in base a questo ragionamento c'è qualcuno a cui giova appropriarsi ingiustamente di denaro, se davvero accade che nel momento in cui si appropria del denaro la sua parte migliore viene asservita [589e] a quella

più malvagia? Se poi, appropriandosi del denaro, rende schiavo il figlio o la figlia, per di più di uomini selvaggi e disonesti, a queste condizioni non gli gioverebbe neanche prenderne una grande quantità; se invece asservisce senza pietà la parte più divina di sé a quella più empia e scellerata, non è forse un miserabile e non si fa corrompere dall'oro a un prezzo [590a] ben più funesto di Erifile, che accettò la collana in cambio della vita dello sposo?»[17] «Sì, ben più funesto», disse Glaucone. «Risponderò io per lui». «Non credi dunque che anche l'intemperanza sia da tempo biasimata perché in una tale condizione viene lasciata libera più del dovuto la natura pericolosa, quel mostro grande e multiforme?» «È chiaro», rispose.

«E non si biasimano la prepotenza e la scontrosità quando l'elemento leonino [590b] e quello serpentino crescono e si gonfiano senza armonia?»

«Certamente».

«E non si biasimano il lusso e la mollezza proprio perché questo elemento ferino si rilassa e cede, quando nasce in esso la viltà?» «Sicuro».

«E l'adulazione e la grettezza non vengono forse coperte di biasimo quando la parte impulsiva dell'anima viene assoggettata al mostro turbolento e abituata sin da giovane, per l'insaziabile avidità di denaro, a umiliarsi e a divenire scimmia anziché leone?» [590c] «E come!», esclamò.

«Per quale motivo pensi che il lavoro degli artigiani e degli operai sia disdicevole? Non diremo che ciò è dovuto unicamente al fatto che la loro parte migliore è per natura debole, al punto che non sa dominare gli animali che ha in sé, ma si mette al loro servizio ed è capace soltanto di imparare come blandirli?»

«Così pare», rispose.

«E non diciamo che anche l'artigiano, per essere retto da

un principio analogo a quello che governa l'uomo migliore, deve assoggettarsi all'uomo migliore, che ha in sé [590d] la reggenza del principio divino, non perché riteniamo che la sua sottomissione debba risolversi in un danno, come pensava Trasimaco dei sudditi,[18] ma perché per ognuno è meglio essere governato da ciò che è divino e assennato, soprattutto se tale principio è connaturato in lui, o altrimenti, se esercita la sua autorità dall'esterno, per essere il più possibile tutti uguali e amici, obbedienti alla stessa guida?» «E lo diciamo con ragione!», esclamò.

[590e] «Anche la legge», continuai, «rivela questa intenzione, in quanto è alleata di tutti i cittadini. Lo stesso discorso vale per l'autorità sui fanciulli: non permettiamo che siano liberi finché dentro di loro non stabiliamo una costituzione come in una città e non passiamo le consegne di guardiano e di governante alla loro parte migliore, [591a] dopo averla sviluppata tramite l'elemento analogo presente in noi. Soltanto allora li lasciamo liberi».

«Sì, rivela questa intenzione», confermò.

«Allora in che modo, Glaucone, e con quale fondamento diremo che conviene essere ingiusti o intemperanti o compiere azioni riprovevoli, se per questo comportamento l'uomo diverrà più malvagio, pur acquistando maggiori ricchezze o altro potere?»

«In nessun modo», rispose.

«E quale utilità attribuiremo all'ingiustizia commessa senza essere colti sul fatto e pagarne il fio? [591b] Non è ancora più malvagio chi non si fa sorprendere, mentre la parte ferina di chi non sfugge alla pena viene placata e ammansita, e quella domestica liberata, e l'intera anima, reintegrata nella natura migliore, acquistando temperanza e giustizia unite a intelligenza assume uno stato più prezioso del corpo che acquisisce forza e bellezza unite a buona salute, tanto quanto l'anima è più preziosa del corpo?» «Proprio

così», disse.

[591c] «Quindi l'uomo assennato vivrà con tutte le sue forze rivolte innanzitutto a onorare le discipline che renderanno tale la sua anima, trascurando le altre?»

«È ovvio», rispose.

«Inoltre», dissi, «nell'orientare la sua vita in questa direzione non solo non affiderà il buono stato e l'educazione del corpo al piacere ferino e irrazionale, ma neppure penserà alla salute e si preoccuperà di essere forte o sano o bello, se ciò [591d] non dovrà contribuire a renderlo anche saggio, anzi, sarà sempre evidente che la sua cura dell'armonia fisica mira a conseguire quella spirituale». «Certamente», disse, «se vorrà essere un vero musico».

«E non perseguirà», domandai, «l'ordine e l'armonia anche nel possesso delle ricchezze? E non vorrà accrescere a dismisura la mole dei suoi beni a costo di procurarsi infinite disgrazie, facendosi impressionare dal volgo che lo stima beato?»

«Credo di no», rispose.

[591e] «Al contrario», dissi, «rivolgendo attenzione al regime che ha in sé e badando a non creare turbamento nel suo equilibrio interiore con un eccesso o una scarsità di sostanze, incrementerà e consumerà il suo patrimonio nella misura che gli sarà possibile». «Senz'altro», assentì.

[592a] «E allo stesso scopo acconsentirà a partecipare e a gustare di alcuni onori, quelli che a suo giudizio lo renderanno migliore, ma eviterà sia in privato sia in pubblico quegli onori che secondo lui distruggeranno la condizione in cui si trova».

«Ma se ha questa preoccupazione», obiettò, «non vorrà impegnarsi nella politica».

«Corpo d'un cane!», esclamai. «Se ne occuperà, e come, nella sua città, ma nella sua patria forse no, a meno che non

si verifichi un qualche caso divino».

«Capisco», disse. «Tu intendi nella città di cui abbiamo descritto la fondazione, ma che esiste solo nei nostri discorsi, poiché credo che non si trovi [592b] da nessuna parte al mondo».

«Ma forse», aggiunsi, «se ne erge un modello su in cielo, per chi vuole vederlo e fondare se stesso su questa visione. Non importa però se esiste o esisterà da qualche parte: egli si occuperebbe solo di questa città, e di nessun'altra».

«È naturale», disse.

[1] L'approccio di Platone al sogno precorre sotto certi aspetti l'indagine psicanalitica; non a caso il passo è stato ricordato da Freud nell'opera *L'interpretazione dei sogni.* Platone però ignora ancora la complessa simbologia onirica e crede a uno stretto legame tra il sogno e il controllo razionale che l'individuo esercita su se stesso quando è sveglio; dimostra comunque di aver compreso il carattere fondamentalmente irrazionale e trasgressivo del sogno, la cui manifestazione più evidente è l'inconscio desiderio di incesto (cfr. anche Sofocle, *Oedipus rex* 981-82), e più in generale la pulsione erotica.

[2] Espressione usata per indicare una domanda che presuppone una risposta scontata.

[3] Platone gioca sul significato di ἀναγκαῖος, 'necessario', in riferimento alla suddivisione dei piaceri, e 'parente', 'consanguineo'.

[4] Cfr. *Corpus paroemiographorum Graecorum* II 43 Leutsch-Schneidewin.

[5] Per mantenere il parallelismo tra i due genitori Platone associa i sinonimi μητρίς (termine di origine cretese) e πατρίς.

[6] Con questo termine s'intende il governo dei filosofi che regge la città ideale.

[7] Pur nella sua brachilogia, la frase ha un senso plausibile se si accetta la lezione τῆς ἀληθινῆς ἡδονῆς, o si ricava implicitamente la nozione di "vero piacere" dalla frase precedente. Discostandoci da Burnet, diamo alla successiva risposta di Glaucone un valore affermativo.

[8] Nei banchetti si dedicava la prima libagione a Zeus Olimpio, la seconda alla Terra e agli eroi, la terza a Zeus Salvatore. La formula assume una particolare pregnanza per l'ambiguità di τὸ τρίτον, che può indicare tanto la terza libagione quanto la terza prova contro l'ingiusto; coerente con questa immagine è anche il riferimento

ai giochi olimpici, poiché nella lotta un atleta era proclamato vincitore solo dopo che aveva atterrato l'avversario per tre volte consecutive.

[9] Forse qualche esponente della scuola orfico-pitagorica.

[10] Nella simbologia platonica il nero rappresenta il dolore, il bianco il piacere, il grigio, che risulta da una mescolanza di questi due colori, all'assenza di dolore.

[11] La lezione dei codici ἀεὶ ὁμοίου è contraddittoria; la correzione di Adam ἀεὶ ἀνομοίου è volta a dare alla frase un senso coerente con le battute successive, ma non elimina del tutto l'incertezza nella progressione concettuale del passo, che probabilmente presenta una breve lacuna.

[12] Stesicoro, poeta lirico corale del VI secolo a.C., secondo una leggenda denigrò in un suo carme Elena e per questo fu accecato dai Dioscuri, fratelli di lei; allora compose la *Palinodia* (cioè 'Ritrattazione'), nella quale sosteneva che Paride aveva condotto a Troia non la vera Elena, ma un suo fantasma, e riacquistò la vista; cfr. anche Platone, *Phaedrus* 243a.

[13] Il calcolo non è esatto, perché il tiranno viene al quinto posto dopo il re, l'uomo timocratico, l'uomo oligarchico e l'uomo democratico, ed è quindi cinque volte lontano dal vero piacere, non nove. Ma a Platone interessa ottenere il numero 729, cioè 9^3, che equivale alla somma dei giorni e delle notti dell'anno secondo il calcolo del pitagorico Filolao.

[14] Cfr. II 361a.

[15] La Chimera aveva testa di leone che vomitava fuoco, corpodi capra e coda di serpente; fu uccisa da Bellerofonte. Scilla, il mostro marino che assieme a Cariddi faceva naufragare le navi che attraversavano lo stretto di Messina, aveva volto e petto di donna, fianchi di cane, sei teste e dodici piedi. Cerbero era il cane tricipite custode dell'Ade.

[16] Secondo l'etica socratica il male viene compiuto involontariamente, per ignoranza del bene.

[17] Cfr. Omero, *Odyssea* XI 326. Erifile, corrotta da Polinice con il dono di una collana, rivelò il nascondiglio del marito Anfiarao, che non voleva partecipare alla guerra contro Tebe, pur sapendo che egli sarebbe morto nella spedizione; per questo fu a sua volta uccisa dal figlio Alcmeone.

[18] 18. Cfr. I 343a.

Libro X

[595a] «Comunque», dissi, «molte altre sono le ragioni per cui comprendo che abbiamo fondato la città nella maniera più giusta, e lo dico con particolare riferimento alla questione della poesia».[1]

«In che senso?»

«Perché rifiutiamo decisamente tutta quella che si fonda sull'imitazione: che essa non debba essere assolutamente accolta risulta, a mio parere, ancora più evidente dopo che abbiamo distinto una per una le parti [595b] dell'anima».

«Che cosa vuoi dire?»

«A voi parlerò chiaro, perché non lo andrete a riferire ai poeti tragici e a tutti gli altri che sono dediti all'imitazione: tutto ciò sembra essere una rovina per l'animo degli ascoltatori che non possiedono come farmaco la conoscenza della vera natura di queste opere».

«A che cosa pensi per parlare così?», chiese.

«Bisogna pur che te lo dica», risposi, «anche se una certa amicizia e reverenza che ho sin da ragazzo per Omero mi impedisce di farlo: mi pare [595c] infatti che egli sia stato il primo maestro e caposcuola di tutti questi bravi poeti tragici. Ma dato che un uomo non va onorato più della verità, debbo parlare com'è nelle mie intenzioni».

«Senza dubbio», disse.

«Ascolta dunque, o meglio rispondi».

«Chiedi pure».

«Saresti capace di spiegarmi in che cosa consiste, nel suo

complesso, l'imitazione? Io stesso non capisco bene che cosa vuole essere».

«Allora sarò io a capirlo!», esclamò.

«Non ci sarebbe nulla di strano», ribattei, «perché certe persone dalla vista più debole vedono molte cose [596a] prima di altre dalla vista più acuta».

«È così», confermò. «Ma in tua presenza non riuscirei a sforzarmi di parlare neppure di ciò che appare evidente; guarda piuttosto tu stesso».

«Vuoi dunque che cominciamo la nostra indagine secondo il solito metodo? Abbiamo preso l'abitudine di porre un'idea singola per ogni genere di oggetti molteplici cui assegniamo lo stesso nome. Mi capisci o no?»

«Ti capisco».

«Prendiamo anche ora un oggetto qualsiasi tra i tanti. Ad esempio, se ti va bene, [596b] esistono molti letti e molti tavoli».

«Come no?»

«Ma questi oggetti si possono raggruppare in due idee, quella di letto e quella di tavolo».

«Sì».

«E non siamo anche soliti dire che l'artefice di ciascuno dei due oggetti guarda all'idea per fabbricare l'uno i letti, l'altro i tavoli di cui noi ci serviamo, e lo stesso vale per ogni altro oggetto? Nessun costruttore infatti realizza l'idea in sé: come potrebbe?»

«Non potrebbe assolutamente».

«Ma bada bene a come chiami questo costruttore».

[596c] «Quale?»

«Quello che fa tutto ciò che vien fatto da ogni singolo artigiano». «Stai parlando di un uomo straordinario e mirabile!».

«Non ancora, ma presto la tua ammirazione per lui crescerà. Questo stesso artigiano non solo è capace di fabbricare ogni oggetto, ma fa anche spuntare tutte le piante dalla terra e crea tutti gli esseri viventi, compreso se stesso, e oltre a ciò crea la terra, il cielo, gli dèi e tutto quanto sta nel cielo e sottoterra nell'Ade». [596d] «Il tuo è un sofista davvero prodigioso!», esclamò.

«Non ci credi?», dissi. «Rispondimi: ti pare che un simile artefice non esista in assoluto, o credi che in date condizioni qualcuno possa creare tutte queste cose? Non ti rendi conto che tu stesso in certo qual modo potresti essere in grado di creare tutto questo?» «E qual è questo modo?», domandò.

«Non è difficile», risposi: «si tratta di una realizzazione frequente e veloce, anzi velocissima, se vuoi prendere uno specchio [596e] e girarlo in ogni direzione; rapidamente creerai il sole e i corpi celesti, la terra, te stesso e gli altri esseri viventi, gli oggetti, le piante e tutto ciò che abbiamo menzionato poco fa».

«Sì», disse, «apparenze, non dotate però di una realtà effettiva». «Bene», ripresi, «la tua riflessione giunge a proposito. Perché anche il pittore, credo, fa parte di questi artefici. Non è vero?» «Come no?»

«Ma forse tu dirai che le sue creazioni non sono vere. Eppure in certo qual modo anche il pittore crea un letto. O no?»

«Sì», rispose, «anche lui solo in apparenza».

[597a] «E il costruttore di letti? Non hai appena detto che non realizza l'idea, ovvero ciò che noi abbiamo definito l'essenza di un letto, ma un letto qualsiasi?»

«Sì, l'ho detto».

«Ma se non realizza l'essenza, non potrà creare la realtà, bensì solo qualcosa che assomiglia alla realtà, ma non la è; e chi dicesse che l'opera del costruttore di letti o di un altro

artigiano è compiutamente reale non correrebbe il rischio di non dire il vero?» «Sicuro», rispose, «o almeno così sembrerebbe a chi si occupa di questioni simili».

«Quindi non meravigliamoci se anche quest'opera viene ad essere un po' debole in rapporto alla verità».

[597b] «No di certo».

«Vuoi allora», domandai, «che proprio sulla base di questi elementi cerchiamo di scoprire chi mai sia il nostro imitatore?»

«Se vuoi.», rispose.

«Ci sono, dunque, queste tre specie di letti: una è quella che esiste in natura, e che a mio parere possiamo definire opera di un dio. O di chi altri?»

«Di nessuno, credo».

«La seconda è quella costruita dal falegname».

«Sì», disse.

«La terza è l'opera del pittore. O no?»

«Va bene».

«Il pittore, il costruttore di letti, il dio: ecco i tre autori delle tre specie di letti».

«Sì, sono tre».

[597c] «Il dio, sia che non volesse, sia che per una qualche necessità non potesse creare in natura più di un solo letto, ne realizzò dunque un unico esemplare, quello che è il letto in sé; due o più come quello non furono creati dal dio né mai lo saranno».

«E perché?», chiese.

«Perché», spiegai, «se ne avesse creati anche solo due, ne apparirebbe a sua volta un terzo, di cui essi avrebbero entrambi l'idea, e quello sarebbe il letto in sé, non gli altri due».

«Giusto», disse.

[597d] «Ben conscio di questo, penso, il dio, volendo essere il reale creatore di un letto reale, non un costruttore qualsiasi di un letto qualsiasi, lo creò per natura unico».

«Così pare».

«Vuoi dunque che lo chiamiamo naturale creatore di questo oggetto, o con un termine simile?»

«È giusto», rispose, «perché ha creato questa e ogni altra cosa secondo natura».

«E il falegname? Non lo chiameremo artefice del letto?»

«Sì».

«E non chiameremo anche il pittore artefice e creatore di quest'oggetto?»

«Nient'affatto!».

«Ma allora quale rapporto avrà, secondo te, con il letto?»

[597e] «Mi sembra», rispose, «che la definizione più appropriata sia questa: imitatore dell'oggetto di cui gli altri due sono artefici».

«Bene», dissi. «Quindi tu chiami imitatore chi fa parte della terza generazione a partire dalla natura?»

«Precisamente», rispose.

«Di conseguenza anche il poeta tragico, in quanto imitatore, verrà per terzo dopo il re e la verità, come tutti gli altri imitatori».[2] «È probabile».

«Sull'imitatore siamo dunque d'accordo. Ma ora dimmi una cosa a proposito [598a] del pittore, e cioè se ti sembra che egli tenti di imitare ogni singola realtà esistente in natura oppure i prodotti degli artigiani».

«I prodotti degli artigiani», rispose.

«Come sono realmente o come appaiono? Definisci ancora questo punto».

«Che cosa intendi dire?», domandò.

«Questo: un letto, a seconda che lo si guardi di lato o di fronte o in qualunque altro modo, è forse diverso da se stesso oppure appare diverso, ma non lo è affatto? La stessa cosa non vale anche per gli altri oggetti?»

«È così», rispose: «appare diverso, ma non lo è».

[598b] «Ora fa' questa considerazione: qual è lo scopo della pittura verso ogni singolo oggetto? Imitarlo com'è in realtà o come appare? Insomma, è imitazione dell'apparenza o della verità?» «Dell'apparenza», rispose.

«Quindi l'arte dell'imitazione è lontana dal vero, e a quanto pare realizza ogni cosa perché coglie una piccola parte, che per di più è una parvenza, di ogni singolo oggetto. Ad esempio noi affermiamo che il pittore ci dipingerà un calzolaio, un falegname, gli altri artigiani, [598c] senza avere alcuna competenza di queste arti; tuttavia, se fosse un buon pittore, dipingendo un falegname e mostrandolo da lontano riuscirebbe a ingannare fanciulli e uomini sciocchi, perché lo farebbe sembrare un vero falegname». «Certamente».

«Ma io, caro amico, penso che in casi del genere si debba ragionare così: quando uno ci annuncia di essersi imbattuto in un uomo che è esperto in tutti i mestieri e in tutte le altre discipline di competenza dei singoli specialisti e [598d] conosce ogni cosa più a fondo di chiunque altro, bisogna rispondergli che è un sempliciotto e probabilmente si è imbattuto in un imitatore ciarlatano che lo ha ingannato a tal punto da apparirgli onnisciente, ma solo perché lui è incapace di distinguere la scienza, l'ignoranza e l'imitazione». «Verissimo», disse.

«Ora», proseguii, «bisogna esaminare la tragedia e il suo caposcuola Omero,[3] dal momento che sentiamo dire [598e] da alcuni che i poeti tragici conoscono tutte le arti, tutte le cose umane attinenti alla virtù e al vizio e persino le cose divine; secondo loro infatti il buon poeta, se vuole rappresentare bene i temi che intende trattare, deve conoscere ciò che

rappresenta, altrimenti è incapace di creare. Bisogna dunque esaminare se costoro, imbattutisi negli imitatori cui facevo riferimento prima, si sono lasciati ingannare e quando guardano le loro opere [599a] non si accorgono che esse sono tre volte distanti dalla realtà e si possono eseguire facilmente anche senza conoscere la verità, poiché si tratta di apparenze, non di cose reali, o se invece dicono qualcosa di sensato e i buoni poeti hanno una reale conoscenza di ciò in cui il volgo li giudica esperti».

«Proprio questa dev'essere la nostra indagine», assentì.

«Credi dunque che se qualcuno potesse creare entrambe le cose, l'oggetto da imitare e la sua parvenza, si applicherebbe sul serio alla fabbricazione di parvenze e ne farebbe lo scopo della propria vita, [599b] convinto che sia il meglio?»

«Io no di certo».

«Ma se fosse davvero esperto di ciò che imita, penso che si preoccuperebbe delle opere molto prima che delle imitazioni, cercherebbe di lasciare come ricordo di sé molte belle azioni e preferirebbe essere l'oggetto dell'encomio piuttosto che l'autore».

«Penso di sì», disse, «perché l'onore e il vantaggio che se ne trae non sono pari».

«Ora non pretendiamo che Omero [599c] o a qualsiasi altro poeta ci dia ragione degli altri punti, domandando se qualcuno di loro sia stato medico e non solamente imitatore di discorsi medici, quali malati un poeta antico o moderno abbia fama, come Asclepio, di avere guarito, o quali discepoli della medicina abbia lasciato, come fece Asclepio con i suoi discendenti; e non interroghiamoli neppure sulle altre arti, anzi lasciamo perdere. Ma sugli argomenti più importanti e più belli trattati da Omero, cioè la guerra, il comando dell'esercito, l'amministrazione delle città e [599d] l'educazione dell'uomo, è giusto chiedergli informazioni e

interrogarlo così: “Caro Omero, se è vero che non sei terzo in distanza dalla verità quanto a virtù, ovvero non sei artefice di parvenza secondo la nostra definizione di imitatore, ma vieni almeno al secondo posto[4] e sei stato capace di conoscere quali attività rendono migliori o peggiori gli uomini nella vita privata e pubblica, puoi dirci quale città è stata amministrata meglio grazie a te, come Sparta grazie a Licurgo [599e] e molte altre, grandi e piccole, grazie a molti altri? Quale città rivendica il fatto che tu sei stato un buon legislatore e le hai giovato? L’Italia e la Sicilia rivendicano Caronda,[5] noi Solone: ma chi rivendica te? Sei in grado di indicare qualcuno?”»

«Non credo», rispose Glaucone. «Neppure gli stessi Omeridi[6] ne parlano».

[600a] «Ma si ricorda una guerra ai tempi di Omero che sia stata ben combattuta sotto il suo comando o grazie ai suoi consigli?»

«Nessuna».

«Allora viene citato come un uomo abile nelle attività pratiche per le sue molte trovate ingegnose nelle arti e in altri campi d’azione, al pari di Talete di Mileto e Anacarsi di Scizia?»[7] «No, niente del genere».

«Ma se non nella sfera pubblica, almeno in quella privata Omero ha fama di aver diretto l’educazione di alcuni, che amarono la sua compagnia [600b] e tramandarono ai posteri un sistema di vita omerico, come lo stesso Pitagora fu straordinariamente amato per questo e ancora adesso i suoi discepoli, chiamando pitagorico il loro modo di vivere, sembrano in un certo senso distinguersi dagli altri?»[8]

«No», rispose, «non si tramanda niente del genere. E forse, Socrate, l’educazione di Creofilo, il compagno di Omero, apparirebbe ancora più ridicola del suo nome,[9] se quanto si dice di Omero corrisponde a verità. Si narra infatti che

durante tutta la sua vita [600c] fu molto trascurato da lui».

«In effetti si racconta questo», dissi. «Ma tu, Glaucone, credi che, se Omero fosse stato realmente in grado di educare gli uomini e di renderli migliori grazie a un'effettiva competenza in questo ambito anziché a una semplice capacità di imitazione, non si sarebbe procurato molti compagni e non sarebbe stato onorato e amato da loro? Eppure Protagora di Abdera, Prodico di Ceo[10] e moltissimi altri riescono, in riunioni private, a convincere i loro seguaci che non saranno in grado di amministrare [600d] né la propria casa né la propria città se non si affideranno alla loro educazione, e per questa sapienza sono tanto amati che i compagni li portano quasi in trionfo a spalle; ma i contemporanei di Omero o di Esiodo, se essi fossero stati veramente capaci di giovare agli uomini indirizzandoli alla virtù, li avrebbero forse lasciati andare in giro a fare i rapsodi invece di tenerseli stretti più dell'oro e [600e] costringerli a dimorare nella loro casa, o qualora non fossero riusciti a persuaderli non li avrebbero seguiti dovunque andassero, fino ad apprendere a sufficienza la loro cultura?»

«Mi sembra, Socrate, che tu dica in tutto e per tutto la verità», rispose.

«Stabiliamo dunque che tutti i poeti, a cominciare da Omero, imitano simulacri della virtù e di tutti gli altri temi sui quali compongono le loro opere, e non attingono alla verità; del resto, come abbiamo detto prima, il pittore non creerà l'apparenza [601a] di un calzolaio, senza avere una personale conoscenza dell'arte del calzolaio, per uomini che non se ne intendono e giudicano dai colori e dalle forme?»

«Senz'altro».

«Allo stesso modo, penso, diremo che anche il poeta colora con parole e frasi ogni singola arte senza intendersi d'altro che di imitazione. Di conseguenza, quando tratta dell'arte del calzolaio, della strategia o di qualsiasi altro argomento

usando il metro, il ritmo e l'armonia, chi come lui giudica dalle parole ha l'impressione che ne parli davvero bene; [60lb] tanto grande è l'incanto che esercitano per natura questi ornamenti! Ma le opere dei poeti, spogliate dei colori della musica e ridotte alle pure parole, credo che tu sappia come appaiono, poiché l'hai già visto».

«Sì, certo», disse.

«Non assomigliano», domandai, «all'aspetto che hanno i volti dei ragazzi in fiore, ma non belli, quando il culmine della giovinezza li ha abbandonati?»

«Il paragone è perfetto», rispose.

«Considera questo, allora: noi sosteniamo che il creatore del simulacro, cioè l'imitatore, non si intende affatto della realtà, ma solo dell'apparenza. Non [601c] è così?»

«Sì».

«Non lasciamo dunque la questione a metà, ma esaminiamola a fondo».

«Parla!», disse.

«Un pittore, ad esempio, dipingerà delle briglie e un morso?»

«Sì».

«Ma li realizzeranno il calzolaio e il fabbro?»

«Certo».

«E il pittore sa come debbono essere le briglie e il morso? O lo ignora anche chi li realizza, cioè il calzolaio e il fabbro, e lo sa soltanto colui che è capace di servirsene, cioè il cavaliere?»

«Verissimo».

«E non diremo che la stessa cosa vale per tutti gli oggetti?»

«Ossia?»

[601d] «Che per ogni oggetto esistono tre arti: quella che

ne farà uso, quella che lo realizzerà, quella che lo imiterà?»

«Sì» .

«Ma la virtù, la bellezza, la perfezione di ogni singolo oggetto, essere vivente e azione non riguardano soltanto l'uso per il quale ciascuno di essi è fabbricato o esiste in natura?»

«È così».

«Allora chi adopera ogni singolo oggetto deve per forza averne la maggiore esperienza e riferire al fabbricante i pregi e i difetti che si rivelano all'uso; ad esempio un flautista [601e] dà spiegazioni al costruttore di flauti sugli strumenti che gli servono nel suo mestiere e gli ordinerà come deve fabbricarli, e quello obbedirà».

«Come no?»

«Quindi l'esperto si pronuncia sui flauti buoni e su quelli scadenti, e l'altro, fidandosi di lui, li realizzerà?»

«Sì».

«Perciò il fabbricante avrà delle idee giuste sulla perfezione e l'imperfezione dello stesso oggetto, perché frequenta l'esperto ed è costretto [602a] ad ascoltarlo, ma solo chi lo utilizza ne avrà la scienza».

«Certamente».

«Ma l'imitatore potrà sapere dall'uso se ciò che dipinge è o non è bello e ben fatto, o ricavare una corretta opinione dal suo necessario contatto con l'esperto che gli ordina come deve dipingere?»

«Né l'una né l'altra cosa».

«Quindi l'imitatore non possederà né la conoscenza né la retta opinione sui pregi e i difetti di ciò che imita».

«Pare di no».

«Ma che bravo, l'imitatore nella poesia, se è così esperto nel suo campo!».

«Non proprio».

[602b] «Tuttavia imiterà, senza sapere che cosa determina la buona o cattiva qualità di ciascun oggetto; ma a quanto pare, imiterà ciò che sembra bello al volgo ignorante».

«E che altro?»

«Mi sembra che tra noi ci sia un pieno accordo su questi punti: l'imitatore non sa nulla di essenziale in merito a ciò che imita, ma la sua imitazione è una sorta di scherzo, non un'attività seria, e coloro che si dedicano alla poesia tragica in metri giambici ed epici sono tutti, e al massimo grado, imitatori».

«Senza dubbio».

[602c] «Per Zeus!», esclamai. «Questo atto delimitare non riguarda qualcosa tre volte distante dalla verità? Sì o no?»

«Sì».

«E su quale parte dell'uomo esercita il suo potere?»

«Di quale parte stai parlando?»

«Di questa: la stessa grandezza non appare uguale alla vista da vicino e da lontano».

«No di certo».

«E le stesse cose appaiono curve e diritte a seconda che le si guardi dentro o fuori dall'acqua, e concave e convesse a causa dell'illusione ottica relativa ai colori; ed è evidente che tutta questa confusione [602d] si produce nell'anima. Perciò la pittura a chiaroscuro, puntando su questa debolezza della nostra natura, non tralascia nessuna forma di inganno, così come la magia e tutti gli altri artifizi del genere».

«È vero».

«Ma misurare, contare e pesare non sono apparsi validissimi ausili contro questi effetti, cosicché in noi non prevale ciò che appare più grande o più piccolo o più numeroso o più pesante, bensì la facoltà capace di calcolare,

misurare e pesare?»

«Come no?»

[602e] «E ciò sarà opera della facoltà razionale dell'anima».

«Sì, di questa».

«Spesso però questa facoltà, pur misurando e indicando che certe cose sono maggiori o minori o uguali le une alle altre, riceve impressioni contrarie sui medesimi oggetti».

«Sì».

«Ma non abbiamo detto che la stessa persona non può avere opinioni contrarie sui medesimi oggetti?»

«E avevamo ragione a dirlo!».

«Dunque la parte dell'anima che formula un'opinione senza tener conto della misura non sarà identica a quella che la formula tenendone conto».

«Certo che no».

[603a] «E quella che si affida alla misura e al calcolo sarà la parte migliore dell'anima».

«Senz'altro».

«Mentre la parte contraria a questa sarà la più scadente delle nostre facoltà».[11] «Per forza».

«E proprio con l'intenzione di giungere a un comune accordo su questo punto ho affermato che la pittura, e in generale l'arte imitativa, realizza la sua opera ben lungi dalla verità, ha uno stretto rapporto di familiarità [603b] e amicizia con ciò che in noi è lontano dall'intelletto e non si prefigge alcuno scopo sano e veritiero». «Precisamente», disse.

«Pertanto l'arte imitativa, scadente compagna di ciò che è scadente, genera una prole scadente».

«Pare di sì».

«Solo quella che si realizza attraverso la vista», chiesi, «o anche quella che si realizza attraverso l'udito, e che

chiamiamo poesia?» «Anche questa, è logico», rispose.

«Non fidiamoci dunque soltanto dell'analogia con la pittura», dissi, «ma arriviamo proprio fino a quella parte dell'animo [603c] cui si rivolge l'imitazione poetica, e vediamo se è una cosa scadente o di valore».

«Bisogna farlo, certo».

«Impostiamo il problema così: l'arte imitativa, noi diciamo, rappresenta uomini che compiono azioni forzate o volontarie e ritengono che esse determinino la loro situazione buona o cattiva, e in tutto ciò provano dolore o gioia. Può forse essere qualcosa di diverso da questo?»

«No».

«Ma in tutto ciò l'uomo si trova in una disposizione d'animo concorde? [603d] Oppure, come nella vista era diviso e nutriva contemporaneamente dentro di sé opinioni contrarie sui medesimi oggetti, così anche nelle azioni è in discordia e in conflitto con se stesso? Ricordo però che almeno su questo punto non abbiamo più alcun bisogno di metterci d'accordo, poiché nei discorsi precedenti abbiamo convenuto a sufficienza che la nostra anima è piena di infinite contraddizioni del genere, che si manifestano contemporaneamente».

«Giusto», disse.

«Sì, giusto», ripresi. «Ma ora [603e] mi sembra necessario discorSTRANIEROere di ciò che allora avevamo tralasciato».

«Cioè?»

«Un uomo equilibrato», incominciai, «che abbia la sventura di perdere un figlio o qualche altra cosa a lui molto cara, abbiamo detto già allora che sopporterà questa disgrazia più facilmente degli altri».

«Proprio così».

«Ora esaminiamo se non soffrirà assolutamente, oppure

ciò è impossibile ed egli si limiterà a moderare il suo dolore».

«La verità sarà piuttosto questa», osservò.

[604a] «Dimmi ancora questo su di lui: credi che lotterà e resisterà di più al dolore quando sarà visto dai suoi simili o quando si troverà completamente solo con se stesso?»

«Molto di più quando sarà visto», rispose.

«Ma quando resterà solo, penso, avrà il coraggio di pronunciare molte parole di cui si vergognerebbe se qualcuno lo ascoltasse, e farà molte cose per le quali non gli piacerebbe avere testimoni». «È così», disse.

«Ma non sono forse la ragione e la legge [604b] che impongono di dominarsi, mentre è la sofferenza stessa che trascina verso il dolore?»

«È vero».

«Quando nell'uomo si manifestano a un tempo due moti contrari riguardo alla stessa situazione, diciamo che dentro di lui ci sono inevitabilmente due impulsi».

«Come no?»

«E uno dei due non è pronto a obbedire a tutto ciò che la legge prescrive?»

«Ossia?»

«Grosso modo la legge dice che nelle disgrazie la cosa migliore è stare il più possibile calmi e non agitarsi, perché il bene e il male di questi eventi non è chiaro e chi li sopporta di malanimo non ne ricava alcun miglioramento per l'avvenire; inoltre nessuna [604c] delle cose umane è degna di essere presa troppo sul serio e il dolore ostacola ciò che in questi casi deve soccorrerci al più presto». «A che cosa alludi?», domandò.

«Alla capacità di riflettere sull'accaduto», risposi, «e di adattare, come in un tiro di dadi, la propria condizione alla casualità degli eventi, a seconda della scelta che la ragione

indica come la migliore; e se abbiamo ricevuto un colpo, non dobbiamo passare il tempo a gridare come fanciulli, tenendo con la mano la parte colpita, bensì abituare sempre l'anima a guarire e raddrizzare il più presto possibile [604d] la parte caduta a malata, eliminando il piagnisteo con la medicina».

«Questo», disse, «sarebbe il modo più corretto di comportarsi nelle disgrazie».

«Perciò, lo ripetiamo, la parte migliore di noi vuole seguire questo ragionamento».

«È chiaro».

«Ma quella che ci spinge a ricordare la sofferenza e a lamentarcisenza mai saziarsene, non la definiremo irrazionale, pigra e amica della viltà?»

«Sì, le daremo questa definizione».

[604e] «Perciò soltanto il carattere emotivo diviene oggetto di una ricca e varia imitazione, mentre quello riflessivo e calmo, essendo quasi sempre uguale a se stesso, non è facile da imitare né da capire se viene imitato, tanto più tra uomini d'ogni sorta riuniti nei teatri in occasione di una festa pubblica, poiché per loro l'imitazione riguarda un sentimento altrui».

[605a] «Appunto».

«Quindi è evidente che il poeta imitatore non ha una propensione naturale per questa parte dell'anima e la sua bravura non è fatta per piacere ad essa, se vuole acquistare fama tra la gente, ma è incline al carattere emotivo e volubile, perché lo si imita facilmente».

«È chiaro».

«Avremmo dunque ragione di criticarlo e di paragonarlo al pittore, al quale assomiglia sia perché crea opere scadenti rispetto alla verità, sia perché frequenta [605b] un'altra parte dell'anima, a lui affine, e non quella migliore. Così ora possiamo a buon diritto non ammetterlo nella città che

dev'essere ben governata, in quanto risveglia, alimenta e fortifica questa parte dell'anima distruggendo quella razionale, come quando in una città si dà il potere ai malvagi e si affida loro il governo, e nel contempo si annientano le persone dabbene; allo stesso modo diremo che il poeta imitatore crea in privato una cattiva costituzione nell'anima di ciascun individuo, compiacendo la sua parte irrazionale, [605c] quella che non sa distinguere ciò che è più grande o più piccolo, ma giudica le stesse cose ora grandi ora piccole, fabbricando parvenze illusorie e rimanendo assai distante dal vero».

«Proprio così».

«Eppure non abbiamo mosso alla poesia l'accusa più grave. L'aspetto che più fa paura è infatti la sua capacità di guastare anche gli uomini equilibrati, tranne poche eccezioni».

«Come no, se produce questo effetto?»

«Ascolta attentamente. Tu sai che i migliori tra noi, quando sentono Omero o un altro poeta tragico imitare [605d] qualche eroe in lutto che fa una lunga tirata piena di gemiti oppure persone che cantano e si battono il petto, provano piacere e li seguono con trasporto, immedesimandosi nella loro passione, anzi lodano sul serio come buon poeta chi produce in loro questo stato d'animo nella maniera più viva».[12] «Come potrei non saperlo?»

«Ma quando ci capita un dolore personale, vedi che ci vantiamo del contrario, ossia di riuscire a conservare la calma [605e] e la forza d'animo, e consideriamo questo comportamento proprio di un uomo, quell'altro che lodavamo allora proprio di una donna». «Me ne rendo conto», disse.

«Ed è forse bella», domandai, «una lode come questa? Provare piacere e ammirazione, anziché disgusto, per la

rappresentazionedi un uomo quale personalmente non si vorrebbe essere, di cui anzi ci si vergognerebbe?»

«No, per Zeus, non sembra ragionevole!», esclamò.

[606a] «E invece sì», replicai, «se lo consideri da questo punto di vista!».

«Quale?»

«Se tieni conto che i poeti soddisfano e compiacciono proprio quello sfogo del sentimento che nelle disgrazie personali viene trattenuto a forza e che ha fame di lacrime e gemiti a volontà fino a saziarsene, dato che la sua natura lo porta a nutrire questi desideri; al contrario la parte per natura migliore di noi, non essendo adeguatamente educata dalla ragione e dall'abitudine, allenta la sorveglianza su questo elemento piagnucoloso, [606b] poiché contempla sofferenze altrui e non considera affatto vergognoso lodare e compiangere un uomo che afferma di essere buono e piange inopportunamente, anzi crede di ricavarne come guadagno il godimento estetico e non accetterebbe di esserne privata disprezzando l'intero componimento. A pochi, penso, è dato di arguire che inevitabilmente le esperienze altrui influenzano le proprie, perché non è facile trattenere la compassione nelle sofferenze personali dopo averla rinvigorita in quelle degli estranei».

[606c] «Verissimo», disse.

«E lo stesso non vale anche per il ridicolo? Se in una rappresentazione comica o in privato provi un grande piacere ad ascoltare una buffonata che ti vergogneresti di fare tu stesso e non la disprezzi come cosa disonesta, non assumi lo stesso atteggiamento che hai di fronte alle azioni compassionevoli? In questi casi infatti dai libero corso e infondi coraggio a quell'impulso che frenavi in te stesso con la ragione malgrado volesse suscitare il riso, poiché temevi la nomea di buffone, e spesso nelle conversazioni private ti lasci

trascinare senza avvedertene a fare il commediante».

«E come!», esclamò.

[606d] «L'imitazione poetica produce questo effetto anche nei confronti dei piaceri amorosi, dell'ira e di tutte le passioni dolorose e piacevoli dell'anima, che secondo noi accompagnano ogni nostra azione: irriga e fa crescere questi sentimenti, mentre dovrebbe disseccarli, e li mette a capo della nostra persona, mentre dovremmo essere noi a dominarli per diventare migliori e più felici anziché peggiori e più infelici».

«Non posso darti torto», disse.

[606e] «Pertanto, Glaucone», ripresi, «quando ti imbatti in qualche ammiratore di Omero, il quale sostiene che questo poeta ha educato la Grecia e che per il governo e l'educazione dell'umanità vale la pena di riprenderlo in mano, di studiarlo e di organizzare tutta la vita secondo i suoi precetti, [607a] devi salutare e baciare queste persone come le migliori del mondo e concedere che Omero sia il poeta sommo e il primo dei poeti tragici, ma d'altro canto devi sapere che in fatto di poesia bisogna accogliere in città soltanto inni agli dèi ed encomi di uomini virtuosi; se invece accoglierai la Musa corrotta della poesia lirica o epica, nella tua città regneranno piacere e dolore invece che la legge e quel principio che di volta in volta l'opinione comune riconosce come il migliore».

«Verissimo», disse.

[607b] «Ora che abbiamo fatto di nuovo menzione della poesia», proseguii, «questi argomenti valgano a nostra difesa per averla allora ragionevolmente bandita dalla città, date le sue caratteristiche: la ragione ci obbligava a farlo. Inoltre, perché non ci accusi di una certa durezza e rozzezza, dobbiamo aggiungere che esiste un antico dissidio tra filosofia e poesia: "la cagna latrante che abbaia contro il

padrone", "l'uomo grande nelle ciarle degli stolti", [607c] "la folla delle teste onniscienti", "i ragionatori sottili" in quanto "affamati" e infinite altre sono le prove della loro antica opposizione.[13] Diciamo comunque che se l'imitazione poetica volta al diletto potesse indicare una ragione per la quale dev'essere presente in una città ben governata, la accetteremmo volentieri, perché noi stessi siamo consci di subire il suo fascino; ma non è lecito abbandonare ciò che ci sembra vero. D'altronde, caro amico, non ne sei affascinato [607d] anche tu, soprattutto quando la contempli nei versi di Omero?»

«E anche molto!».

«Quindi è giusto lasciarla entrare, a condizione che sappia difendersi in un canto lirico o in qualche altro metro?»

«Certamente».

«E possiamo concedere anche ai suoi sostenitori, quanti non sono poeti, ma amanti della poesia, di perorare in prosa la sua causa, sostenendo che essa non è soltanto piacevole, ma anche utile agli Stati e alla vita umana; noi li ascolteremo con benevolenza.

[607e] Forse ne trarremo un guadagno, se la poesia risulta non solo piacevole, ma anche utile».

«E come potremo non guadagnarci?», disse.

«Altrimenti, caro amico, come gli innamorati, se ritengono che l'amore non frutti alcuna utilità, se ne ritraggono, sia pure a forza, così anche noi, in virtù dell'amore istillatoci dall'educazione che abbiamo ricevuto [608a] sotto i nostri buoni governi, saremo lieti di riconoscere che questo genere di poesia risulta il migliore e il più veritiero, ma finché non sarà in grado di difendersi lo ascolteremo ripetendoci il nostro ragionamento a mo' di incantesimo, stando attenti a non ricadere nell'amore tipico dei fanciulli e del volgo. In ogni caso ci rendiamo conto[14] che questo genere di poesia

non va preso sul serio, come se cogliesse la verità e fosse importante, ma chi l'ascolta [608b] deve stare in guardia, temendo per la sua costituzione interiore, e credere a ciò che abbiamo detto sul suo conto».

«Sono pienamente d'accordo!», esclamò.

«Grande», dissi, «caro Glaucone, più grande di quanto sembri è la lotta attraverso la quale si diventa buoni o malvagi, tanto che non c'è onore, ricchezza, carica o poesia per cui valga la pena di inorgoglirci e di trascurare la giustizia e ogni altra virtù».

«In base alla nostra esposizione sono d'accordo con te», rispose,

«come credo lo sia chiunque altro».

[608c] «Eppure», ripresi, «non abbiamo ancora trattato delle massime ricompense e dei massimi premi riservati alla virtù».

«Le tue parole», disse, «fanno pensare a una grandezza straordinaria, se esistono altri premi maggiori di quelli già elencati!».

«Ma che cosa può esserci di grande in un periodo di tempo breve?», ribattei. «Tutto questo tempo che intercorre tra l'infanzia e la vecchiaia è ben poca cosa in confronto all'eternità».

«Sì, è un nulla».

«Credi dunque che un essere immortale debba preoccuparsi [608d] di questa piccola quantità di tempo e non dell'eternità?»

«Credo di no», rispose; «ma che cosa vuoi dire con questo?»

«Non ti sei reso conto», chiesi, «che la nostra anima è immortale e non perisce mai?»

Ed egli, guardandomi meravigliato, rispose: «Io no, per

Zeus! Ma tu sei in grado di sostenere questa affermazione?»

«Sì», dissi, «almeno se non mi inganno. Ma credo che ne saresti capace anche tu, perché non è difficile».

«Per me lo è, invece!», obiettò. «Ma avrei piacere di sentire da te questa facile dimostrazione».

«Allora ascolta», feci io.

«E tu parla!», esclamò.

«C'è qualcosa che tu chiami bene e male?», domandai.

«Sì».

[608e] «E su di essi la pensi come me?»

«Ossia?»

«Tutto ciò che porta rovina e distruzione è il male, ciò che dà salvezza e giovamento è il bene».

«Sì».

«E non riconosci che esiste un male e un bene per ogni cosa? Ad esempio l'oftalmia [609a] per gli occhi, la malattia per tutto quanto il corpo, la golpe per il grano, la putredine per il legno, la ruggine per il bronzo e il ferro; insomma, quasi ogni essere ha un difetto e un male congenito?»

«Sì, certo», rispose.

«E quando uno di questi mali si attacca a una cosa la indebolisce, e alla fine la porta alla completa dissoluzione e alla morte?» «Come no?»

«Quindi ogni cosa è portata alla rovina dal suo male congenito e dal suo vizio; e se ciò non la farà perire, nient'altro mai [609b] potrà distruggerla. Infatti non c'è da temere che il bene rovini qualcosa, e neppure ciò che non è né male né bene».

«E come potrebbe?», disse.

«Se dunque troveremo un essere nel quale è presente un male che lo rende malvagio, ma non è in grado di condurlo alla dissoluzione e alla morte, non avremo la certezza che un

tale essere non è destinato a perire?»

«In questo caso è probabile», rispose.

«Ebbene», domandai, «nell'anima non c'è forse qualcosa che la rende malvagia?»

«Altro che!», rispose. «Tutto ciò che prima abbiamo passato in rassegna: ingiustizia, [609c] intemperanza, viltà e ignoranza».

«E viene forse condotta alla dissoluzione e alla morte da uno di questi vizi? Bada che non ci inganniamo pensando che l'uomo ingiusto e stolto perisca per effetto dell'ingiustizia, cioè del vizio connaturato alla sua anima, quando viene sorpreso a commetterla. Procedi invece così: come la malattia, che è il vizio del corpo, lo consuma e distrugge riducendolo a non essere più neanche corpo, così anche tutte le cose che abbiamo citato prima giungono all'annientamento [609d] per effetto del male loro proprio, che le distrugge con la sua costante presenza dentro di esse. Non è così?» «Sì».

«Ebbene, considera allo stesso modo anche l'anima. L'ingiustizia e gli altri vizi che dimorano costantemente dentro di lei la corrompono e la guastano fino a separarla dal corpo, conducendola alla morte?»

«Assolutamente no!», rispose.

«Tuttavia», osservai, «è strano che il vizio altrui faccia perire e quello proprio no».

«Sì, è strano».

[609e] «Inoltre, Glaucone», continuai, «tieni presente che a nostro giudizio il corpo non deve perire neanche per la cattiva qualità dei cibi, che sia dovuta a vecchiezza, corruzione o altro. Se i cibi guasti generano di per sé il cattivo stato del corpo, diremo che esso è perito tramite i cibi a causa del male suo proprio, cioè della malattia; ma non crederemo mai che il corpo, la cui natura è del tutto diversa da quella dei cibi, venga rovinato dalla cattiva qualità di

questi ultimi, [610a] cioè da un male estraneo, a meno che esso non produca il male congenito».

«Hai perfettamente ragione», disse.

«Analogamente», ripresi, «se un difetto del corpo non provoca nell'anima un vizio dell'anima, non pretenderemo mai che l'anima perisca per effetto di un male estraneo senza che intervenga quello suo proprio, cioè che l'una perisca per il male dell'altro».

«È logico», disse.

«Pertanto, o dobbiamo confutare la validità delle nostre argomentazioni, oppure, [610b] fino a prova contraria, non dobbiamo sostenere che l'anima perisce per una febbre o per un'altra malattia o per una morte violenta, neppure se tutto il corpo venisse tagliato nei pezzettini più minuti, a meno che prima non si dimostri che a causa di queste sofferenze fisiche essa stessa diventa più ingiusta ed empia; ma quando in un essere si manifesta un male estraneo senza che vi si manifesti quello suo proprio, [610c] non dobbiamo permettere a nessuno di affermare che l'anima o altra cosa perisce».

«Nessuno però», disse, «riuscirà mai a dimostrare che l'anima di chi muore diventa più ingiusta a causa della morte».

«Ma se qualcuno», replicai, «oserà opporsi a questo ragionamento e sostenere, per non essere costretto a riconoscere l'immortalità dell'anima, che chi muore diventa più malvagio e ingiusto, ne dedurremo che, se dice il vero, l'ingiustizia per chi la possiede è letale come una malattia [610d] ed essendo per natura omicida fa perire coloro che la contraggono, più o meno velocemente a seconda dell'intensità del morbo, al contrario di quanto si dice ora, ossia che gli ingiusti muoiono sì per le loro colpe, ma per mano di altri che infliggono loro la pena».

«Per Zeus!», esclamò. «Allora l'ingiustizia non apparirà un

male gravissimo, se condurrà alla morte chi la contrae, poiché sarebbe una liberazione dai mali.[15] A mio giudizio risulterà piuttosto l'esatto contrario: [610e] essa uccide gli altri, se davvero ne è capace, mentre conserva pieno di vita e inoltre insonne chi la possiede; tanto è lontana, a quanto pare, dal procurare la morte!».

«Hai ragione», dissi. «Quando il vizio e il male a lei propri non sono in grado di uccidere e annientare l'anima, difficilmente il male destinato a distruggere un altro essere farà perire l'anima o un essere diverso da quello cui è destinato».

«Sì, è difficile», assentì, «almeno così sembra».

«Quando dunque un essere non perisce a causa di un male, né [611a] proprio né estraneo, ne consegue l'evidente necessità che esso sia eterno; e se è eterno, è immortale».

«Per forza», disse.

«Consideriamo quindi chiuso l'argomento», ripresi. «Ma se le cose stanno così, tu capisci che le anime saranno sempre le stesse. Esse non possono né diminuire né aumentare, dato che nessuna perisce; se infatti un qualsiasi gruppo di esseri immortali aumentasse, sai che ciò andrebbe a scapito dell'elemento mortale e alla fine tutti gli esseri sarebbero immortali».

«È vero».

«Ma non dobbiamo credere a questo», dissi, «perché la ragione non ce lo permetterà, [611b] così come non dobbiamo pensare che l'anima nella sua più vera natura sia tale da traboccare di una grande varietà, disuguaglianza e discordia in rapporto a se stessa». «Che cosa vuoi dire?», domandò.

«Non è facile», spiegai, «che una cosa composta di molte parti sia eterna, a meno che non goda di una composizione perfetta come ora ci è apparso evidente a proposito

dell'anima».[16] «No, o per lo meno non è probabile».

«Perciò sia la dimostrazione fatta adesso sia le precedenti obbligheranno a riconoscere che l'anima è immortale. Ma per sapere qual è la sua vera natura non bisogna osservarla, come facciamo noi ora, quando è guastata [611c] dalla comunanza con il corpo e con gli altri vizi; l'intelletto deve invece contemplarla a fondo com'è allo stato puro, e allora scoprirà che è molto più bella e distinguerà più chiaramente le manifestazioni di giustizia e di ingiustizia e tutto ciò di cui abbiamo parlato ora. Le nostre affermazioni sono vere in rapporto a come essa ci appare in questo momento: in effetti l'abbiamo vista in una condizione analoga a quella di chi, guardando [611d] il Glauco marino,[17] non riuscirebbe più a scorgere facilmente la sua natura originaria, perché delle parti antiche del suo corpo alcune sono state rotte, altre sono state schiacciate e completamente corrose dai flutti, e vi sono cresciuti sopra altri elementi, conchiglie, alghe e pietre; questo è lo stato in cui vediamo ridotta l'anima a causa di infiniti mali. Ma bisogna dirigere lo sguardo là, Glaucone».

«Dove?», domandò.

[611e] «Al suo amore per la sapienza. Inoltre dobbiamo osservare attentamente a che cosa si applica e quali compagnie desidera, data la sua parentela con ciò che è divino, immortale ed eterno, e come potrebbe diventare se tutta quanta seguisse questa realtà e per effetto di un tale slancio fosse portata fuori dal mare in cui giace e si scuotesse di dosso le pietre [612a] e le conchiglie che ora, a causa dei cosiddetti festini beati, hanno formato intorno a lei una concrezione spessa e ruvida di materiali terrosi e rocciosi, dovuti appunto al fatto che si nutre di terra. Allora si potrebbe vedere la sua vera natura, se è multiforme o uniforme, com'è costituita e quali elementi la compongono; ora però credo che abbiamo esposto a sufficienza i caratteri e gli aspetti che assume nella vita umana».

«Senza alcun dubbio», concordò.

«Ebbene», dissi, «nella nostra discussione abbiamo risolto [612b] tutte le altre difficoltà senza addurre le ricompense e la buona fama che frutta la giustizia, come secondo voi fanno Esiodo e Omero, ma abbiamo scoperto che la giustizia in sé è il bene più prezioso per l'anima in sé, cui deve attenersi il giusto nel suo operato, possieda o meno l'anello di Gige, e con esso l'elmo di Ade».[18] «Hai pienamente ragione», disse.

«Quindi, Glaucone», continuai, «nulla ora ci vieta di assegnare alla giustizia e a ogni altra virtù, oltre a quei privilegi, anche tutti i premi [612c] che gli uomini e gli dèi offrono all'anima sia quando l'uomo vive ancora, sia dopo la sua morte?»

«Senz'altro», rispose.

«Allora mi restituirete ciò che avevate preso a prestito nel corso della nostra discussione?»

«Che cosa precisamente?»

«Vi avevo concesso che l'uomo giusto sembrasse ingiusto e l'uomo ingiusto sembrasse giusto; voi infatti pensavate[19] che questa concessione, quand'anche non la si potesse tenere nascosta agli dèi e agli uomini, andasse comunque fatta nell'interesse della discussione, per confrontare la giustizia in sé [612d] con l'ingiustizia in sé. Non ti ricordi?»

«Sarei disonesto se non mi ricordassi!», esclamò.

«Ora che il giudizio è stato formulato», ripresi, «vi chiedo di nuovo, a nome della giustizia, di riconoscerle quella fama di cui gode presso gli dèi e gli uomini, affinché ottenga anche i premi della vittoria che si acquista in virtù della sua reputazione e che dona ai suoi cultori; d'altronde è un fatto ormai assodato che elargisce beni derivati dal suo essere e non inganna chi la segue veramente».

[612e] «La tua richiesta è giusta», disse.

«E per prima cosa», domandai, «non mi concederete che

almeno agli dèi non sfugge la distinzione tra il giusto e l'ingiusto?»

«Te lo concederemo», rispose.

«In tal caso l'uno sarà amato dagli dèi, l'altro aborrito, proprio come abbiamo convenuto sin dall'inizio».

«È così».

«E non ammetteremo che l'uomo caro agli dèi, qualunque cosa riceva [613a] da loro, la riceve nel modo più perfetto, a meno che gli capiti un male inevitabile dovuto a una colpa precedente?»[20] «Senz'altro».

«Questo è il concetto che dobbiamo farci dell'uomo giusto, anche se è vittima della povertà, della malattia o di qualche altro male apparente: tutto ciò si risolverà per lui in un bene, da vivo o dopo la sua morte. Gli dèi non trascurano mai chi si adopera con ogni sforzo per diventare giusto e assomigliare a un dio mediante la pratica [613b] della virtù, per quanto è possibile a un uomo».

«È naturale», disse, «che un tale individuo non sia trascurato da chi è simile a lui».

«E circa l'ingiusto non dobbiamo pensare l'esatto contrario?»

«Certamente».

«Ora, questi saranno i premi concessi dagli dèi all'uomo giusto».

«Così almeno io penso», disse.

«E dagli uomini?», domandai. «Le cose non stanno forse così, se dobbiamo attenerci alla realtà? Gli scellerati e gli ingiusti non fanno come quegli atleti che corrono bene all'andata, ma non al ritorno? All'inizio scattano veloci, ma alla fine [613c] si coprono di ridicolo e filano via con le orecchie basse senza ricevere la corona; invece i veri corridori, giunti alla meta, riportano il premio e vengono

incoronati. Di solito non accade così anche coi giusti, che al termine di ogni azione, dei rapporti con gli altri e della loro vita ottengono buona fama e sono premiati dagli uomini?»

«E come!».

«Mi permetterai dunque di ripetere sul loro conto le parole che tu stesso hai usato [6l3d] a proposito degli ingiusti? Io dirò che i giusti, quando arrivano alla vecchiaia, assumono il governo della loro città, se vogliono, prendono moglie dalla famiglia che vogliono e danno le figlie in sposa a chi vogliono; e riferisco a questi tutto ciò che tu dicevi a proposito di quelli. Quanto poi agli ingiusti,io affermo che in genere, anche se da giovani la passano liscia, alla fine della corsa vengono scoperti e si coprono di ridicolo; nella loro infelice vecchiaia vengono umiliati dagli stranieri [613e] e dai concittadini, subiscono punizioni corporali e tutte quelle pene che a ragione tu definivi selvagge.[21] Fa' conto di aver sentito dire anche da me che patiscono tutti questi mali. Ora però vedi se potrai accettare le mie affermazioni».

«Senz'altro», rispose, «perché dici cose giuste».

«Questi», proseguii, «saranno dunque i premi, le ricompense e i doni che, in aggiunta ai beni procurati dalla giustizia stessa, gli dèi [614a] e gli uomini assegnano al giusto finché è in vita».

«Sono davvero belli e stabili», disse.

«Eppure», ribattei, «non sono nulla, per numero e grandezza, in confronto a quelli che attendono dopo la morte sia il giusto sia l'ingiusto; e bisogna pure che li ascoltino, affinché ciascuno dei due riceva esattamente ciò che il nostro discorso gli deve».

[614b] «Parla pure», esortò: «pochi argomenti sono per me più piacevoli a udirsi».

«Tuttavia», incominciai, «non ti farò un racconto di Alcinoo, bensì di un uomo valoroso,[22] Er figlio di Armenio, di

origine panfilica.[23] Costui era morto in guerra e quando, al decimo giorno, si portarono via dal campo i cadaveri già decomposti, fu raccolto intatto e ricondotto a casa per essere sepolto; al dodicesimo giorno, quando si trovava già disteso sulla pira, ritornò in vita e raccontò quello che aveva visto laggiù. Disse che la sua anima, dopo essere uscita dal corpo, si mise in viaggio [614c] assieme a molte altre, finché giunsero a un luogo meraviglioso[24] nel quale si aprivano due voragini contigue nel terreno e altre due, corrispondenti alle prime, in alto nel cielo. In mezzo ad esse stavano seduti dei giudici, i quali, dopo aver pronunciato la loro sentenza, ordinavano ai giusti di prendere la strada a destra che saliva verso il cielo, con un contrassegno della sentenza attaccato sul petto, agli ingiusti di prendere la strada a sinistra che scendeva verso il basso, anch'essi con un contrassegno sulla schiena dove erano indicate tutte le colpe che avevano commesso.[25] [614d] Giunto il suo turno, i giudici dissero a Er che avrebbe dovuto riferire agli uomini ciò che accadeva laggiù e gli ordinarono di ascoltare e osservare ogni cosa di quel luogo. Così vide le anime che, dopo essere state giudicate, partivano verso una delle due voragini del cielo o della terra; dall'altra voragine della terra risalivano anime piene di lordura e di polvere, dall'altra posta nel cielo scendevano anime pure. [614e] Quelle che via via arrivavano sembravano reduci come da un lungo viaggio; liete di essere giunte a quel prato, vi si accampavano come in un'adunanza festiva. Le anime che si conoscevano si abbracciavano e quelle provenienti dalla terra chiedevano alle altre notizie del mondo celeste, e viceversa. Nello scambiarsi i racconti delle proprie vicende le une gemevano [615a] e piangevano, al ricordo di quante e quali sofferenze avevano patito e veduto durante il viaggio sottoterra (un viaggio di mille anni),[26] mentre quelle provenienti dal cielo riferivano le visioni di beatitudine e di straordinaria bellezza che avevano

contemplato. Ma per farne un resoconto minuzioso, Glaucone, ci vorrebbe troppo tempo; in ogni caso la sostanza, stando al racconto di Er, è la seguente: per ogni ingiustizia commessa e ogni persona offesa le anime avevano scontato una pena decupla; ciascuna pena era calcolata in cento anni, [615b] perché tale è la durata della vita umana, in modo che pagassero un fio dieci volte superiore alla colpa. Ad esempio, se alcuni erano stati responsabili della morte di molte persone, perché avevano tradito città o eserciti precipitandoli nella schiavitù o si erano resi colpevoli di qualche altro delitto, per ciascuna di queste colpe subivano patimenti dieci volte maggiori; se invece avevano fatto dei benefici e si erano comportati in modo giusto e pio, ricevevano la debita ricompensa [615c] nella stessa misura. Sul conto di quelli morti appena nati o vissuti per poco tempo disse altre cose che non vale la pena di ricordare. Aggiunse che la pietà e l'empietà verso gli dèi e i genitori e l'omicidio erano ripagati in misura ancora maggiore. Infatti raccontò di essersi trovato accanto a un tale a cui un altro chiedeva dove fosse Ardieo il grande.[27] Questo Ardieo era stato tiranno in una città dell a Panfilia già mill e anni prima d'allora, e a quanto si diceva aveva ucciso [615d] il vecchio padre e il fratello maggiore e si era macchiato di molte altre scelleratezze. Er disse che l'interrogato rispose: "Non è venuto qui, né mai verrà. Infatti, tra i vari spettacoli terribili cui assistemmo, ci toccò anche questo: quando eravamo vicini all'imboccatura e stavamo ormai per risalire, dopo avere subito tutte le altre prove, all'improvviso vedemmo lui e gli altri; si trattava per lo più di tiranni, ma c'erano anche cittadini comuni che si erano resi colpevoli [615e] delle più gravi ingiustizie. Quando ormai erano convinti di risalire l'imboccatura non li lasciava passare, ma emetteva un muggito ogni volta che uno dei malvagi inguaribili[28] o di quelli non avevano scontato a sufficienza la loro pena tentava di uscire. Lì vicino stavano

alcuni uomini selvaggi dall'aspetto infuocato, che non appena intesero quel suono ne afferrarono alcuni e li portarono via, mentre ad Ardieo e ad altri legarono [616a] le mani, i piedi e il capo, e dopo averli gettati a terra e scorticati li trascinarono lungo la strada, cardandoli su certe piante spinose; e a chiunque passasse indicavano il motivo di quel trattamento, spiegando che erano portati via per essere precipitati nel Tartaro".[29] Tra le varie paure che essi avevano provato laggiù, disse Er, quella che al momento di salire riecheggiasse il muggito le superava tutte, e ciascuno provava la massima gioia se al suo passaggio l'imboccatura taceva. Tali erano dunque le sentenze e le pene, [616b] e dall'altro lato le ricompense corrispondenti. Tutti i gruppi di anime, dopo aver trascorso sette giorni nel prato, all'ottavo dovevano alzarsi e partire da lì, per giungere dopo quattro giorni in un luogo da dove scorgevano, distesa dall'alto lungo tutto il cielo e la terra, una luce diritta come una colonna, molto simile all'arcobaleno, ma più splendente e più pura. Dopo un giorno di cammino arrivavano lì e vedevano al centro [6l6c] della luce le estremità delle catene che pendevano dal cielo; questa luce infatti teneva unito il cielo e ne abbracciava l'intera orbita, come i canapi che fasciano la chiglia delle triremi.[30]

A quelle estremità stava appeso il fuso di Ananke,[31] che dava origine a tutti i moti rotatori; l'asta e l'uncino erano d'acciaio, il fusaiolo era una mescolanza di questo e altri metalli. La natura del fusaiolo, che nella forma ricalcava quello usato quaggiù, [616d] era la seguente: stando alla descrizione che ne ha fatto Er, bisogna immaginare un grande fusaiolo cavo, completamente svuotato all'interno, nel quale era incastrato un altro più piccolo, come le scatole che si infilano una dentro l'altra, e così un terzo, un quarto e altri quattro ancora. Complessivamente i fusaioli erano dunque otto, incastrati l'uno nell'altro: [616e] in alto si vedevano i

bordi, simili a cerchi, che formavano il dorso continuo di un solo fusaiolo intorno all'asta; quest'ultima era conficcata da parte a parte dentro l'ottavo. Il primo fusaiolo, il più esterno, aveva il bordo circolare più largo; venivano poi, in ordine decrescente di larghezza, il sesto, il quarto, l'ottavo, il settimo, il quinto, il terzo, il secondo. il bordo del fusaiolo più grande era variegato, quello del settimo il più splendente, quello [617a] dell'ottavo riceveva il suo colore dal settimo, che lo illuminava, i bordi del secondo e del quinto, molto simili tra loro, erano più gialli dei precedenti, il terzo aveva un colore bianchissimo, il quarto rossastro, il sesto veniva per secondo in bianchezza.[32] Il fuso si volgeva tutto quanto su se stesso con moto uniforme, e nella rotazione complessiva i sette cerchi interni giravano lentamente in direzione opposta all'insieme: il più rapido era l'ottavo, seguito dal settimo, dal sesto e dal quinto, [617b] che procedevano assieme; in questo moto retrogrado il quarto cerchio sembrava a quelle anime terzo in velocità, il terzo sembrava quarto e il quinto secondo.[33] Il fuso ruotava sulle ginocchia di Ananke. Su ciascuno di suoi cerchi, in alto, si muoveva una Sirena, che emetteva una sola nota di un unico tono; ma da tutte otto risuonava una sola armonia.[34] Altre tre donne sedevano [617c] in cerchio a uguale distanza, ciascuna sul proprio trono: erano le Moire figlie di Ananke, Lachesi, Cloto e Atropo, vestite di bianco e col capo cinto di bende; sull'armonia delle Sirene Lachesi cantava il passato, Cloto il presente, Atropo il futuro. Cloto con la mano destra toccava a intervalli il cerchio esterno del fuso e lo aiutava a girare, e lo stesso faceva Atropo toccando con la sinistra i cerchi interni; Lachesi [617d] accompagnava entrambi i movimenti ora con l'una ora con l'altra mano. Appena giunti, essi dovettero subito presentarsi a Lachesi. Per prima cosa un araldo li mise in fila, poi prese dalle ginocchia di Lachesi le sorti e i modelli di vita, salì su un'alta tribuna e disse:

“Proclama della vergine Lachesi, figlia di Ananke! Anime effimere, ecco l’inizio di un altro ciclo di vita mortale, preludio di nuova morte. [617e] Non sarà un demone a scegliere voi, ma sarete voi a scegliere il vostro demone. Chi è stato sorteggiato per primo, per primo scelga la vita alla quale sarà necessariamente congiunto. La virtù non ha padrone, e ognuno ne avrà in misura maggiore o minore a seconda che la onori o la disprezzi. La responsabilità è di chi ha fatto la scelta; la divinità è incolpevole”.[35]

Dopo aver pronunciato queste parole, gettò su tutti le sorti e ognuno raccolse quella che gli era caduta vicino, tranne Er, al quale non fu permesso; e chi aveva raccolto la sorte vedeva chiaro il numero d’ordine che gli era toccato. [618a] Quindi l’araldo depose a terra davanti a loro i modelli di vita, in numero molto maggiore delle anime presenti. Ce n’erano d’ogni tipo: tutte le vite degli animali e degli uomini. Tra esse c’erano delle tirannidi, alcune perfette, altre rovinate a mezzo e finite in miseria, esilio e povertà; c’erano poi vite di uomini illustri, gli uni per l’aspetto, la bellezza e il vigore fisico in ogni campo, [618b] in particolare in quello agonistico, gli altri per nobiltà di stirpe e virtù degli antenati, ma c’erano anche vite di uomini oscuri per le stesse ragioni, e la cosa valeva anche per le donne. Le anime non erano disposte in un ordine gerarchico, perché un’anima diventava necessariamente diversa a seconda della vita che aveva scelto; per il resto i modelli di vita erano mescolati tra loro: gli uni erano uniti alla ricchezza, gli altri alla povertà, gli uni alla malattia, gli altri alla salute, altri ancora si trovavano in uno stato intermedio tra questi estremi. A quanto pare, caro Glaucone, lì sta il più grave pericolo per l’uomo, nonché il principale motivo per il quale ognuno di noi [618c] deve preoccuparsi di ricercare e apprendere questa cognizione trascurando le altre, nella speranza di poter riconoscere e trovare chi lo renda capace ed esperto a distinguere la vita

buona da quella cattiva e a scegliere sempre e dovunque la migliore tra quelle possibili. Analizzando l'incidenza su una vita virtuosa dei principi che abbiamo esposto ora, considerati sia nel loro complesso sia separatamente, l'uomo deve sapere quale risultato, buono o cattivo, produce la bellezza unita alla povertà o alla ricchezza, [618d] quale disposizione dell'anima concorre a produrlo, e quale effetto determinano con la loro reciproca mescolanza la nobiltà e l'oscurità di natali, la condizione di privato cittadino e le cariche, la forza e la debolezza, la facilità e la difficoltà ad apprendere e tutte le altre caratteristiche come queste, insite per natura nell'anima o acquisite, in modo che un'attenta riflessione sulla base di tutti questi elementi gli permetta di scegliere, guardando alla natura dell'anima, tra la vita peggiore e la migliore, [618e] chiamando peggiore quella che condurrà l'anima a diventare più ingiusta, migliore quella che la condurrà a diventare più giusta. Tutto il resto lo lascerà perdere, poiché abbiamo constatato che questa è la scelta migliore sia da vivi sia da morti. Bisogna quindi scendere nell'Ade con questa opinione [619a] di adamantina saldezza, per non lasciarsi attrarre anche laggiù dalle ricchezze e da simili mali e per non cadere nella tirannide e in altri comportamenti del genere, compiendo molte azioni di insanabile malvagità che causeranno patimenti ancora più gravi, ma per saper scegliere sempre la vita mediana ed evitare gli eccessi dall'una e dall'altra parte, sia in questa vita, per quanto è possibile, sia in tutte quelle future; così [619b] l'uomo raggiunge la massima felicità.

Poi il messaggero venuto da laggiù riferì che proprio in quel momento l'araldo disse: "Anche chi è arrivato per ultimo, se sceglierà con giudizio e vivrà con rigore, può disporre di un'esistenza accettabile e non indecorosa. Il primo a scegliere non sia distratto e l'ultimo non si scoraggi!".

Dopo che l'araldo ebbe proferito queste parole, Er narrò che il primo nel sorteggio andò subito a scegliere la più potente tirannide, non considerando a sufficienza ogni elemento per la sua stoltezza e la sua ingordigia e non accorgendosi [619c] che era destinato a divorare i suoi figli e incorrere in altre sventure.[36] Quando poi rifletté con mente lucida, si batté il petto e deplorò la sua scelta, compiuta senza attenersi alle prescrizioni dell'araldo: infatti non accusava se stesso dei propri mali, ma il fato, i demoni e tutto fuorché se stesso. Costui faceva parte di quelli provenienti dal cielo, e nella vita precedente era vissuto in uno Stato ben ordinato e aveva praticato la virtù per abitudine, [619d] senza l'ausilio della filosofia. A dire il vero, quelli provenienti dal cielo che si lasciavano sorprendere in simili imprudenze non erano meno degli altri, in quanto non avevano esperienza di travagli; al contrario, quelli che salivano dalla terra di solito non facevano una scelta avventata, poiché avevano sofferto personalmente e avevano visto altri soffrire. Perciò tra la maggior parte delle anime avveniva uno scambio dei mali e dei beni, anche per la casualità del sorteggio; se infatti chi viene a questa vita si applicasse genuinamente alla filosofia [619e] e il sorteggio non lo ponesse a scegliere tra gli ultimi, è probabile che, stando a quanto ci viene riferito dall'aldilà, non solo sarebbe felice su questa terra, ma compirebbe anche il viaggio da qui a laggiù e il ritorno qui per una strada non sotterranea e aspra, bensì liscia e celeste.

Er disse che valeva la pena di vedere lo spettacolo delle singole anime [620a] intente a scegliere la propria vita: uno spettacolo compassionevole, ridicolo e singolare, dato che per lo più sceglievano in base alle abitudini della vita precedente. Raccontò di aver visto l'anima che era stata di Orfeo scegliere la vita di un cigno per odio verso la razza delle donne, poiché era morto per mano loro e quindi non voleva nascere dal grembo di una donna. Vide poi l'anima di Tamira[37] scegliere

la vita di un usignolo, ma vide anche un cigno e altri animali canori scegliere di trasformarsi in uomini. [620b] L'anima sorteggiata per ventesima scelse la vita di un leone: era quella di Aiace Telamonio, che rifuggiva dal nascere uomo, ricordando il giudizio delle armi.[38] Dopo questa venne l'anima di Agamennone: anch'essa detestava il genere umano per le sofferenze subite, e prese in cambio la vita di un'aquila.[39] L'anima di Atalanta era invece capitata in sorte nei turni intermedi, e avendo visto i grandi onori riservati a un atleta non seppe passare oltre, ma scelse quelli.[40] Poi [620c] vide l'anima di Epeo, figlio di Panopeo, assumere la natura di una donna laboriosa; lontano, tra le ultime, scorse l'anima del buffone Tersite entrare in una scimmia.[41] Venne infine a fare la sua scelta l'anima di Odisseo, che per caso era stata sorteggiata per ultima; essendo ormai guarita dall'ambizione grazie al ricordo dei travagli passati, andò in giro per parecchio tempo a cercare la vita di uno sfaccendato qualsiasi, e a fatica ne trovò una che giaceva in un canto ed era stata trascurata [620d] dagli altri. Quando la vide disse che avrebbe fatto lo stesso anche se fosse stata sorteggiata per prima, e tutta contenta se la prese. Allo stesso modo gli animali si trasformavano in uomini o gli uni negli altri, quelli ingiusti in animali selvaggi, quelli giusti in animali domestici, e avvenivano mescolanze d'ogni sorta.

Quando tutte le anime ebbero scelto la propria vita, si presentarono a Lachesi secondo l'ordine del sorteggio; a ciascuna ella assegnava come custode [620e] della sua vita ed esecutore della sua scelta il demone che si era preso. Questi per prima cosa guidava l'anima al cospetto di Cloto, perché sotto la mano di lei e sottoil volgersi del fuso sancisse il destino che aveva scelto al momento del sorteggio; dopo che aveva toccato il fuso la conduceva al filo di Atropo, perché rendesse immutabile la trama filata. Da lì l'anima andava senza voltarsi ai piedi del trono [621a] di Ananke e lo

superava; quando anche le altre anime furono passate oltre, si avviarono tutte assieme verso la pianura del Lete in una calura soffocante e tremenda, poiché il luogo era spoglio di alberi e di tutto ciò che nasce dalla terra. Quando ormai era scesa la sera, si accamparono presso il fiume Amelete,[42] la cui acqua non può essere contenuta in nessun vaso. Poi tutte furono costrette a bere una certa quantità di quell'acqua, ma le anime che non erano protette dalla prudenza ne bevevano più della giusta misura; e chi via via beveva [621b] si dimenticava ogni cosa. Dopo che si furono addormentate, nel cuore della notte scoppiò un tuono e un terremoto, e all'improvviso esse si levarono da lì per correre chi in una, chi in un'altra direzione verso la nascita, filando veloci come stelle. Ma a Er fu impedito di bere l'acqua; non sapeva come e per quale via fosse tornato nel corpo, ma all'improvviso riaprì gli occhi e si vide disteso all'alba sulla pira.

Così, Glaucone, il suo racconto si è conservato e non è andato perduto, [621c] e potrà salvare anche noi, se gli crederemo e attraverseremo felicemente il fiume Lete senza contaminare la nostra anima. Ma se daremo retta a me, considerando l'anima immortale e capace di sopportare ogni male e ogni bene, terremo sempre la via che porta in alto e praticheremo in ogni modo la giustizia unita alla saggezza; in questo modo saremo cari a noi stessi e agli dèi finché resteremo quaggiù e anche dopo che avremo riportato le ricompense della giustizia, [621d] come i vincitori che vanno in giro a raccogliere premi, e godremo della felicità su questa terra e nel cammino di mille anni che abbiamo descritto».

[1] La condanna della poesia che si fonda sull'imitazione, attuata nei libri II e III per ragioni pedagogiche ed etiche, viene qui approfondita sulla base di motivazioni metafisiche tratte dalla teoria delle idee, e soprattutto sulla negazione ai poeti di

una sapienza teoretica; parimenti viene caricato di una valenza metafisica il concetto di imitazione, che nel libro III aveva un significato meramente stilistico. È da ricordare che per i Greci l'arte era essenzialmente imitazione, ovvero riproduzione sulla base di modelli prefissati, e che era assolutamente estranea allo spirito greco l'idea di creazione dal nulla.

[2] Cfr. III 391c (per la metafora genealogica); IX 587b; 588a.

[3] Omero è definito padre della tragedia perché i poeti tragici attingono copiosamente dai suoi poemi i soggetti delle proprie opere. La definizione viene ripresa più avanti (607a), ma in questo caso per tragedia si intende in generale la poesia di argomento serio e alto in opposizione alla commedia, senza una distinzione tra forma narrativa e drammatica.

[4] Essere secondi significa creare una costituzione sulla base di un modello preesistente; chi è primo invece crea la sua costituzione in base all'idea.

[5] Caronda, vissuto nel VI secolo a.C., fu il legislatore della sua città natale, Catania. In seguito le sue leggi, o meglio le leggi a lui attribuite, furono imparate a memoria in molte altre città della Sicilia e della Magna Grecia; per questo Socrate dice che l'Italia e la Sicilia lo rivendicano come legislatore.

[6] Con il nome Omeridi si indicava propriamente una scuola di aedi nell'isola di Chio, fondata, secondo la tradizione, dallo stesso Omero; cfr. anche Platone, *Phaedrus* 252b; *Ion* 530e. Qui però significa 'ammiratori di Omero' in generale.

[7] Talete di Mileto, vissuto tra il VII e il VI secolo a.C., è comunemente considerato l'iniziatore della filosofia fisica. Matematico, astronomo, ingegnere, associò alla speculazione teoretica le applicazioni pratiche e per questo viene qui menzionato. Lo Scita Anacarsi è una figura dai contorni leggendari, che avrebbe soggiornato ad Atene all'epoca di Solone. Era considerato l'inventore dell'ancora e della ruota del vasaio e a lui erano attribuiti degli scritti di carattere religioso, riconducibili a un ambito sciamanico.

[8] La scuola pitagorica si distingueva per il rigore delle prescrizioni alimentari e per il suo ca rattere elitario; politicamente era infatti vicina ai regimi aristocratici, e questo fu il motivo della sua persecuzione.

[9] Secondo la tradizione epica Creofilo di Samo fu discepolo e genero di Omero. Il nome è ridicolo perché letteralmente Κρεώφυλος significa 'nato dal la carne', e secondo i Greci mangiare troppa carne istupidiva l'uomo; uguale valenza avrebbe la lezione di alcuni manoscritti Κρεώφιλος, cioè 'amico della carne'.

[10] Protagora di Abdera (480-410 a.C. ca.), protagonista dell'omonimo dialogo di Platone, visse ad Atene in età periclea. Esponente di spicco della sofistica, è noto so prattutto per il suo agnosticismo religioso, che gli valse anche una condanna per em pietà, e per la massima secondo la quale «l'uomo è misura di tutte le cose». Prodico di Ceo, vissuto nel V secolo, fu discepolo di Protagora e maestro di Socrate. I suoi studi etimologici in fluenzarono le speculazioni linguistiche dello stesso Platone.

[11] La tripartizione dell'anima lascia qui il posto a una generale dicotomia tra la

parte razionale e la parte irrazionale, che comprende sia l'elemento impulsivo sia quello concupiscibile.

[12] Mentre per Aristotele *(Poetica* 1449b27) la compartecipazione alle vicende rappresentate nella tragedia è positiva perché produce la catarsi, cioè la liberazione dalle passioni che lo spettatore vede portate sulla scena, Platone giudica negativamente questo effetto, in quanto fonte di turbamento per l'anima.

[13] Filosofi come Eraclito, Senofane ed Empedocle manifestarono un'aperta ostilità nei confronti della poesia omerica; dall'altra parte nelle commedie di Aristofane si incontrano spesso critiche pungenti alla filosofia, soprattutto ai Sofisti e a Socrate, accomunati in un unico bersaglio polemico. A prova di questo dissidio Platone riporta alcune citazioni, di cui non è però facile identificare la fonte. Il primo è un frammento adespoto, probabilmente di un comico: la cagna che latra allude forse al filosofo Anassagora, come risulterebbe da un'espressione analoga riportata nelle *Leggi* (XII 967c-d); non è invece sicuro che per «padrone» si intenda la poesia. Il secondo frammento, anch'esso probabilmente di un poeta comico, dovrebbe contenere una critica generale alla sofistica. Il testo del terzo frammento, attribuito da Adam a Euripide, non è sicuro: la traduzione segue la lezione di Adam ὁ τῶν λίαν σοφῶν ὄχλος κρατῶν, ma il significato non cambia conservando διασόφων, tràdito dai manoscritti. È comunque evidente che si tratta di un attacco a qualche filosofo o a qualche scuola filosofica. Non è possibile identificare la fonte della quarta citazione, che ripercorre il luogo comune della povertà dei filosofi, uno dei bersagli preferiti dei comici.

[14] Accettiamo la lezione dei manoscritti αἰσθόμεθα, da un presente αἴσθομαι parallelo ad αἰσθάνομαι, che ci sembra più soddisfacente dei vari emendamenti proposti dagli editori.

[15] L'immortalità dell'anima è un postulato fondamentale dell'ordinamento morale dell'universo; cfr. anche Platone, *Phaedo* 107c.

[16] Secondo alcuni commentatori, alla tripartizione dell'anima teorizzata nel libro IV subentrerebbe in questo passo una generale distinzione tra la parte razionale, l'unica immortale, e le altre due parti, che per la loro stretta associazione con il corpo sarebbero considerate mortali; cfr. Platone, *Timaeus* 61a; 69a sgg. È però più probabile che Platone si riferisca in generale all'analisi dell'ingiustizia condotta nei libri VIII e IX e voglia precisare che solo l'anima dell'ingiusto cade in preda alla confusione e alla discordia interna, ma non l'anima in sé, che non è caratterizzata dalla varietà perché la sua composizione è perfetta.

[17] Glauco era un pescatore della Beozia che avendo mangiato una certa erba fu trasformato in divinità marina; protettore di marinai e pescatori, era raffigurato con il corpo ricoperto di incrostazioni di alghe che rendevano irriconoscibile la sua natura umana.

[18] Per l'anello di Gige cfr. II 359e. L'elmo di Ade, che rendeva invisibile chi lo indossava, fu usato da Atena per aiutare Diomede contro Ares senza essere vista; cfr. Omero, *Ilias* V 844-45.

[19] Accogliamo la lezione dei codici ἡγεῖσθε, in luogo di ᾐτεῖσθε proposto da Burnet.

[20] Ossia una colpa commessa nella vita precedente ed espiata in quella attuale. È una prolessi del mito di Er e della teoria della metempsicosi.

[21] Il segmento εἶτα στεβλώσονται καὶ ἐκκαυθήσονται, che precisa la natura di queste pene, è quasi certamente un'interpolazione, dovuta al richiamo di quanto Glaucone aveva detto a II 361e.

[22] L'espressione «racconti di Alcinoo» designava i canti IX-XII dell'*Odissea,* in cui Ulisse narra al re dei Feaci le sue peregrinazioni e la discesa nell'Ade; qui però è usata nel senso di racconto lungo e noioso. Nel testo c'è inoltre un gioco di parole, intraducibile in italiano, tra Ἀλκίνοος e ἄλκιμος 'valoroso'.

[23] Il mito di Er, come gli analoghi miti escatologici del *Fedone,* del *Gorgia* e del *Fedro,* tratta del destino delle anime dopo la morte e della loro reincarnazione. Il nome è di chiara derivazione orientale; d'altronde è testimoniata, negli ultimi anni della vita di Platone, una tendenza orientalizzante dell'Accademia, tanto che Clemente Alessandrino *(Stromata* V 710) propose addirittura l'identificazione di Er con Zarathustra. Il mito rivela comunque la profonda influenza della dottrina orfico-pitagorica, che credeva nella metempsicosi e in una teodicea ultraterrena; casi di resurrezione non erano inoltre sconosciuti alla mitologia greca ed erano attribuiti anche a persone rivestite di un'aura di leggenda, come Aristea di Proconneso, Epimenide di Creta, Zamolxis il Trace.

[24] Per questo «luogo meraviglioso», che ricorda il prato asfodelo (Omero, *Odyssea* XI 539, 573; XXIV 13), cfr. Platone, *Phaedo* 107d; *Gorgias* 524a; *Axiochus* 371c.

[25] I particolari tradiscono l'influsso orfico-pitagorico; i Pitagorici infatti identificavano il bene con ciò che sta a destra, in alto e davanti, il male con ciò che sta a sinistra, in basso e dietro.

[26] Anche la durata del viaggio ultraterreno è di derivazione pitagorica; cfr. Virgilio, *Aeneis* VI 748-49. Nel *Fedro* (249a) mille anni è la durata di ogni giro celeste compiuto dalle anime.

[27] Attraverso questo personaggio, probabilmente inventato, che incarna la figura perfetta del tiranno com'è stata descritta nel libro IX, Platone vuole mostrare la punizione che tocca alla specie di uomo peggiore.

[28] Per la distinzione tra peccatori curabili e peccatori incurabili, le cui anime sono escluse dalla reincarnazione, cfr. anche Platone, *Phaedo* 113e; *Gorgias* 526b.

[29] Il Tartaro è tradizionalmente il luogo dell'aldilà dove sono puniti gli empi e i malvagi.

[30] Questa rappresentazione dell'universo serve sostanzialmente a collegare il destino morale delle singole anime con l'ordine del cosmo. È stato ipotizzato che essa sia modellata sulla descrizione di un planetario, ma anche in tal caso si deve rilevare la grande libertà con cui Platone passa dal suo meccanismo alla descrizione del cielo visibile. La colonna di luce rappresenta l'asse dell'universo e della terra stessa, che nella cosmologia platonica è posta al centro dell'universo; perciò il

viaggio delle anime destinate a reincarnarsi ha come meta il centro della terra.

[31] Ananke (letteralmente 'necessità'), simbolo della legge eterna e immutabile che regola l'universo, rappresenta qui l'ordine razionale e morale del cosmo. Secondo la variante del mito seguita da Platone, da lei nacquero per partenogenesi le Moire, ovvero le tre dee che presiedevano ai destini individuali degli uomini: Lachesi li assegnava per sorteggio, Cloto li filava, Atropo li rendeva immutabili e tagliava il filo al momento della morte. Per questo Ananke ha come suo attributo il fuso, che gira al centro della colonna di luce e imprime il moto rotatorio a tutte le sfere celesti.

[32] Dall'esterno all'interno gli otto fusaioli concentrici rappresentano, secondo l'ordine pitagorico, il cielo delle stelle fisse, Saturno, Giove, Marte, Mercurio, Venere, il Sole, la Luna.

[33] Mentre l'insieme del fuso ruota da oriente a occidente, i singoli fusaioli ruotano in senso contrario, ad eccezione del primo; ciò simboleggia il moto regolare e concentrico del sole e degli altri pianeti, già noto nell'antichità.

[34] Le Sirene rappresentano il cielo delle stelle fisse e i sette pianeti; il loro canto è quindi la musica delle sfere celesti.

[35] Δαίμων qui indica il destino del singolo individuo, che trasforma ogni sua azione in un'azione individuale ed è quindi il postulato indispensabile della vita morale. Con la combinazione di sorteggio e scelta Platone vuole dunque conciliare la necessità con il libero arbitrio; cfr. anche Platone, *Phaedrus* 249b.

[36] Cfr. II 378a-b. L'espressione significa che il tiranno è disposto a tutto pur di conservare il potere.

[37] Tamira o Tamiri, un mitico cantore, osò sfidare le Muse, che lo accecarono e lo privarono della sua arte; cfr. Omero, *Ilias* II 594 sgg.

[38] Dopo la morte di Achille, i capi dei Greci si riunirono in consiglio per decidere a chi assegnare le sue armi; esse sarebbero dovute toccare ad Aiace Telamonio, il più forte guerriero acheo dopo il Pelide, ma Ulisse riuscì a ottenerle con l'inganno e con l'aiuto di Atena. Per il dolore Aiace dapprima impazzì, poi, tornato in sé, si uccise. Il leone simboleggia il carattere iracondo e coraggioso dell'eroe.

[39] L'animale si confà alla vita futura di Agamennone perché è l'uccello di Zeus, da cui i re ricevono la legittimazione del loro potere.

[40] Atalanta dichiarò che avrebbe sposato chi fosse riuscito a batterla nella corsa, dove era velocissima; chi avesse perso sarebbe stato da lei ucciso. Tutti i pretendenti furono vinti tranne Ippomene, che durante la gara le gettò innanzi i pomi d'oro delle Esperidi; Atalanta si fermò a raccoglierli e Ippomene riuscì a superarla.

[41] Epeo aveva costruito il cavallo di Troia sotto la direzione di Atena, la dea che tra l'altro presiedeva ai lavori femminili; questo spiega la ragione della sua scelta. Molto evidente è la connessione tra la scimmia e Tersite, rappresentato *nell'Iliade* come il più brutto e il più vile dei soldati greci a Troia.

[42] Le anime, prima di reincarnarsi, devono dimenticare la vita passata; per questo attraversano la pianura del Lete, cioè 'dell'oblio', e bevono alle acque dell'Amelete, 'il fiume della noncuranza'. L'Amelete è probabilmente un'invenzione platonica, in quanto il fiume infernale dell'oblio è solitamente indicato con il nome di Lete, come del resto avviene poco sotto, a 621b. Analogamente è ricollegabile alla teoria platonica dell'anamnesi il particolare dell'acqua che va bevuta in giusta misura: chi ne berrà in eccesso non conserverà un ricordo di ciò che ha contemplato prima di entrare nel corpo e non potrà quindi attuare la conoscenza.

Τίμαιος / Timeo

Il Timeo *appartiene all'ultima fase degli scritti platonici e fu probabilmente composto dopo il* Parmenide, *il* Sofista, *e il* Politico, *con i quali ha in comune alcuni aspetti della struttura narrativa fra cui, per citare quelli più significativi, possiamo ricordare la tensione sempre maggiore verso il contenuto dell'opera a scapito della forma artistica, e il diradarsi della presenza di Socrate che assiste silenzioso al dialogo.*

Quello che in ogni caso sappiamo con certezza è che esso è posteriore alla Repubblica, *della quale Socrate, all'inizio del dialogo, richiama alcuni capisaldi ricordando una conversazione tenuta il giorno precedente. Dopo aver delineato lo stato ideale, Socrate avverte infatti l'esigenza di vedere come esso si comporterebbe in pace e in guerra, e chiede così a Timeo, Ermocrate, e Crizia di affrontare nei loro discorsi tale questione.*

Il dialogo prende allora l'avvio da un racconto mitico di Crizia che era stato narrato da Solone al nonno di costui, Crizia il vecchio: nel corso di un viaggio in Egitto, Solone era venuto a contatto con i sacerdoti di Sais, città posta presso la regione del Delta del Nilo, che gli avevano riferito le origini mitiche e meravigliose di Atene. Secondo i sacerdoti egiziani, queste origini risalgono a novemila anni prima, quando, in una sorta di età dell'oro, la dea Atena aveva scelto per gli antichi Ateniesi il luogo migliore e li aveva forniti di ottime leggi e di nobili istituzioni. Incredibili imprese militari aveva compiuto l'antica potenza ateniese, e fra tutte era rimasta memorabile la sconfitta dell'esercito della favolosa isola di Atlantide, un'isola

estesa quanto l'Africa settentrionale e l'Asia unite insieme e posta di fronte alle colonne d'Ercole. Tuttavia gli Ateniesi sono disgraziatamente condannati a non conservare memoria di questo loro glorioso passato, perché, non appena acquisiscono l'uso della scrittura e tutto ciò che serve al vivere civile, si abbattono spaventosi cataclismi che annientano ogni traccia di civiltà.

La critica sostiene in modo concorde che questa inserzione mitica iniziale abbia la funzione di anticipare e di definire quello che sarà il contenuto del dialogo successivo, il Crizia *appunto, rispetto al tema trattato nel* Timeo*: Timeo infatti si incarica di spiegare l'origine del cosmo sino alla comparsa degli uomini, mentre Crizia, come se ricevesse da Timeo gli uomini forgiati dalla sua parola, si assume il compito di «fare discorsi su di loro come se fossero cittadini e Ateniesi» (27b).*

Dopo la consueta invocazione agli dèi, si entra dunque nel vivo di quella che è stata definita la "politeia *cosmica" del* Timeo: *un demiurgo nella sua infinita bontà generò questo cosmo sulla scorta del modello eterno, e lo fece corporeo, visibile e tangibile. Composto di fuoco, di acqua, di terra e di aria, gli avvolse intorno l'anima del mondo, e lo fornì del tempo per renderlo più simile all'eterno modello: nacquero i giorni e le notti, i mesi e gli anni, il Sole, la Luna, e cinque pianeti, perché attraverso i loro movimenti e le loro orbite potesse essere misurato. Dopo aver osservato che nel modello eterno erano contenute tutte le forme dell'essere, creò ad imitazione di quelle le quattro stirpi degli esseri viventi – la stirpe degli dèi, quella alata, l'acquatica e la terrestre – dando ordini agli dèi di completare la realizzazione del cosmo e di plasmare i corpi mortali unendo ad essi le anime immortali che egli aveva composto. Così gli dèi formarono prima di ogni altra cosa il capo che ha la forma sferica dell'universo e che in noi è la parte più divina, e ad esso diedero braccia, gambe e mani perché fossero per lui una sorta di carro che gli consentisse di muoversi*

sulla terra superando le alture e le profondità. Di importanza capitale fu la realizzazione della vista, che venne collocata nella parte più nobile del corpo, quella anteriore: non solo infatti il «fuoco della vista» racchiuso dentro i nostri occhi ci permette di vedere tutto ciò che noi vediamo quando si compone con il fuoco esterno, ma ci consente anche di osservare l'avvicendarsi del giorno e della notte, dei mesi e degli anni, degli equinozi e dei solstizi, e di trarre da queste osservazioni il dono più bello che gli dèi elargirono agli uomini, ovvero la filosofia stessa.

Giunti a questo punto si impone l'esigenza di individuare un'altra causa, per il mondo generato, oltre a quella del demiurgo: si tratta della Necessità che è stata persuasa dalla divina intelligenza ad operare per il bene, e che si manifesta attraverso la natura della χώρα*, ovvero quel ricettacolo che «accoglie in sé tutte le cose, e non assume affatto in alcun modo forma simile ad alcuna delle cose che riceve» (50c). La critica ha osservato come questo sia uno dei punti più delicati e difficili di tutto il* Timeo*, in quanto sancisce il passaggio dall'ordine ideale attuato dal demiurgo a quello sensibile della Necessità: il ricettacolo, infatti, agitandosi come quegli strumenti che mondano il grano separando le parti fini da quelle più grossolane, mise ordine in quei quattro elementi primigeni che si muovevano senza ragione e senza misura, separando le parti simili da quelle dissimili.*

Siamo così alla seconda parte del dialogo. Gli elementi, che furono adornati di forme e di numeri, sono innanzitutto dei corpi, e quindi dei solidi che partecipano di una terza dimensione, e come tali sono limitati da superfici piane: e la figura piana elementare da cui derivano tutte le altre è il triangolo. Dopo aver osservato tutte le possibili figure cui il triangolo può dar luogo, viene assegnata alla terra la figura cubica, in quanto fra le specie è quella meno soggetta a movimento, al fuoco la figura piramidale per la ragione

opposta, mentre all'aria e all'acqua vengono assegnate le figure intermedie. Naturalmente queste figure devono essere pensate così piccole da non poter essere vedute ad occhio nudo. Dall'incessante trasformarsi degli elementi derivano le varie specie che sono in natura: l'etere, ad esempio, è l'aria limpidissima, la nebbia è l'aria torbida, e ancora, l'acqua può essere liquida o sciogliersi, e la terra può diventare pietra, ma sotto l'azione del fuoco si liquefà e diviene lava.

Si apre a questo punto una sezione dedicata alle impressioni sensibili e al loro generarsi: viene preso in esame il caldo e il freddo, il duro e il molle, il pesante e il leggero. Quando le impressioni agiscono sui corpi provocano delle sensazioni che determinano i piaceri e i dolori: i dolori derivano da un'impressione che si genera improvvisamente in noi ed è contro natura, mentre i piaceri, al contrario, nascono da un'impressione che si conforma alla nostra natura. Le sensazioni riguardano tutte le singole parti del corpo: ed ecco allora il generarsi del gusto, dell'olfatto, dell'udito e della vista.

La "politeia *cosmica" del* Timeo *è ormai pronta ad accogliere l'essere mortale. Timeo riprende allora il discorso lasciato incompiuto sulla realizzazione del corpo mortale e lo completa con la trattazione delle due specie di anima mortale, e cioè quella irascibile e quella concupiscibile. L'anima irascibile contiene irresistibili e funeste passioni come il coraggio e la paura, la collera e la speranza, e perché non contamini la parte divina che è in noi, gli dèi l'hanno collocata nel petto separandola dal capo mediante il collo. Quanto all'anima concupiscibile, che assomiglia ad una bestia selvaggia che dev'essere continuamente nutrita, essa ha ricevuto in sorte la parte bassa del torace, perché fosse il più lontano possibile dall'anima immortale. Dopo la trattazione delle due specie di anime, si passa ad un'attenta ed interessante anatomia del corpo umano. L'analisi non tralascia nessuna parte del corpo umano, e comprende anche una parte riguardante il*

funzionamento del sistema vascolare, respiratorio e nutritivo. Ma un'analisi di questo genere non può non includere un accenno alle malattie e alle loro cause. Le malattie del corpo sono principalmente prodotte dall'eccesso o dal difetto degli elementi naturali primigeni. Si generano allora degli umori che guastano il sangue e infiammano la carne. Le malattie dell'anima sono invece la pazzia e l'ignoranza e sono causate da una cattiva disposizione del corpo o da una malvagia educazione. Seguono i principi fondamentali della cura e della prevenzione delle malattie che consistono, secondo Platone, nell'armonia fra anima e corpo. Oltre al principio dell'armonia, si raccomanda di tenere in costante esercizio l'anima e il corpo: il corpo deve praticare la ginnastica, mentre le tre specie di anima devono svolgere correttamente le funzioni che sono state loro assegnate.

La parte conclusiva riguarda la descrizione della generazione del sesso femminile e degli altri esseri viventi che ancora non erano stati creati: gli uccelli, i quadrupedi, i rettili, e i pesci.

Il compito assegnato a Timeo di trattare la genesi dell'universo è stato dunque svolto, e il dialogo quindi si chiude.

Enrico Pegone

SOCRATE [17a] Uno, due, tre: e dov'è, caro Timeo, il quarto[1] di quelli che ieri invitai a pranzo e che oggi mi invitano?

TIMEO Si è ammalato, Socrate: certamente non si sarebbe assentato di sua volontà da questo incontro.

SOCRATE È dunque compito tuo e di costoro svolgere anche la parte che spettava all'assente?

TIMEO [17b] Certamente, e per quanto ci è possibile nulla tralasceremo: non sarebbe giusto, infatti, che dopo che siamo stati accolti da te nei modi che si convengono agli ospiti, noi che siamo rimasti, non avessimo la volontà di ricambiare la tua ospitalità.

SOCRATE Dunque vi ricordate di quanti argomenti e su quali questioni vi ho invitato a parlare?

TIMEO Alcuni li ricordiamo, mentre per quel che non ricordiamo, tu che sei qui lo richiamerai alla memoria: anzi, se per te non è una seccatura, riprendi nuovamente in breve dal principio queste cose, perché si consolidino maggiormente in noi.

SOCRATE [17c] Sarà così. Il punto principale dei miei discorsi di ieri sullo stato riguardava il come dev'essere e da quali uomini dev'essere costituito per sembrarmi il migliore.

TIMEO E ci è senz'altro sembrato, Socrate, che tu ne parlassi con intelligenza.

SOCRATE E innanzitutto non separammo in esso la classe dei contadini e tutti gli altri mestieri da quella dei difensori dello Stato?

TIMEO Sì.

SOCRATE E assegnando secondo natura ciò che più si

addice [17d] a ciascuna classe, vale a dire un'unica mansione e un'unica arte per ciascuna, dicemmo che costoro che dovevano combattere per tutti dovevano essere soltanto guardiani della città, sia che qualcuno venisse a saccheggiarla da fuori o anche dall'interno, giudicando da un lato con benevolenza i loro sottoposti [18a] ed amici naturali, ma diventando ostili nelle battaglie con i nemici che incontrassero.

TIMEO Certamente.

SOCRATE Dicevamo, io credo, che l'anima dei guardiani doveva essere per natura particolarmente veemente e saggia ad un tempo, perché potessero a buon diritto diventare nei confronti degli uni e degli altri rispettivamente benevoli ed ostili.

TIMEO Sì.

SOCRATE E l'educazione? Non dovevano essere allevati nella ginnastica e nella musica e in tutte le discipline che si addicessero loro?

TIMEO Certamente.

SOCRATE [18b] Si disse che quelli che venivano allevati in questo modo non dovessero ritenere né l'oro, né l'argento, né alcun altro bene come loro proprio, ma in qualità di difensori dello stato ricevessero da quelli che erano da loro difesi un compenso per la loro custodia commisurato alle esigenze di persone moderate, e lo spendessero in comune, e vivessero gli uni con gli altri, avendo soprattutto cura del valore e non occupandosi delle altre questioni.

TIMEO Anche queste cose si dissero in questi termini.

SOCRATE [18c] E facemmo menzione anche delle donne, sostenendo che le loro nature dovessero armonizzarsi a quelle degli uomini fino a diventare loro somiglianti, e a tutte loro si dovessero assegnare le stesse mansioni dei maschi riguardanti la guerra e il resto della vita.

TIMEO Anche questo fu detto così.

SOCRATE E riguardo alla procreazione dei figli? Ma questa cosa, per la novità delle cose dette, è facile da ricordare, e cioè che abbiamo stabilito che tutto fosse comune a tutti, matrimoni e figli, facendo in modo che nessuno fosse mai in grado di riconoscere il proprio figlio, [18d] e tutti pensassero di essere tutti consanguinei, sorelle e fratelli quanti sono generati nei limiti di una stessa età, padri e padri dei padri quelli già avanti negli anni e più vecchi, figli e figli dei figli i più giovani?

TIMEO Sì, anche queste cose, come dici, sono facili da ricordare.

SOCRATE Perché diventassero direttamente, nei limiti del possibile, migliori per carattere non ci ricordiamo di aver detto che i magistrati uomini e i magistrati donne dovessero, negli accoppiamenti dei matrimoni, tramare [18e] di nascosto con certi sorteggi, in modo che, dopo aver separato i malvagi dai buoni, gli uni e gli altri si unissero con le loro simili, e non provassero invidia per questa ragione, attribuendo la causa dell'unione alla sorte?

TIMEO Ricordiamo.

SOCRATE [19a] E non dicevamo che soltanto i figli dei buoni dovevano essere educati, mentre i figli dei cattivi si dovevano distribuire di nascosto in un'altra parte della città? Questi ultimi, tenuti costantemente sotto osservazione durante la loro crescita, si dovevano di nuovo ricondurre fra i buoni se fossero diventati degni, sostituendoli con quelli che presso di loro fossero diventati indegni.

TIMEO È così.

SOCRATE Abbiamo ormai passato in rassegna la discussione così come ieri si è svolta, per quanto si può riassumere per sommi capi, oppure avvertiamo l'esigenza di ricordare ancora qualcuna delle cose dette, caro Timeo, come

se l'avessimo tralasciata?

TIMEO [19b] Nient'affatto, ma proprio queste sono le cose che sono state dette, Socrate.

SOCRATE Ed ora, a proposito di questo Stato che abbiamo appena passato in rassegna, ascoltate quali sono i miei sentimenti nei suoi confronti. il mio sentimento assomiglia a quello di chi, avendo osservato da qualche parte degli stupendi animali, sia rappresentati da una pittura sia realmente viventi, ma in riposo, provi il desiderio di osservarli in movimento e di vederli gareggiare in una di quelle lotte che sembrano adatte [19c] ai loro corpi: un identico sentimento io provo verso la città che abbiamo appena descritto. infatti ascolterei volentieri qualcuno che esponesse con un discorso come essa affronta contro le altre città quelle gare che ogni città deve affrontare, e come nobilmente entra in guerra, e come nel fare la guerra mostra di avere ciò che si addice alla sua cultura ed educazione, sia nei fatti con le sue imprese, sia nei discorsi con i negoziati verso le singole città. Ma a questo proposito, Crizia ed Ermocrate, [19d] sono perfettamente consapevole di non essere capace di elogiare come si deve tali uomini e tale città. Per quanto mi riguarda non mi stupisco affatto: ma nutro la stessa opinione sia dei poeti che vissero anticamente, sia di quelli che vi sono ora, non perché disprezzi la stirpe dei poeti, ma perché è chiaro a chiunque che la stirpe di chi imita imiterà più facilmente e più nobilmente ciò in cui è stato allevato, mentre ciò che è al di fuori della propria educazione, [19e] se è difficile imitarlo nei fatti, è ancor più difficile imitarlo bene a parole. Quanto alla classe dei sofisti, li ritengo assolutamente esperti per quanto riguarda molti discorsi ed altre belle cose, ma nutro il timore che, siccome vagano di città in città senza avere in alcun luogo una loro dimora, siano incapaci di comprendere ciò che fanno o dicono i filosofi e gli uomini politici, quando agiscono in guerra e in

battaglia e che con questi e con quelli negoziano sia nei fatti che a parole. Rimangono dunque le persone come voi, [20a] che ad un tempo partecipano – per natura ed educazione – del carattere degli uni e degli altri. Questo nostro Timeo, che proviene da quella città governata da ottime leggi che è Locri in Italia, non essendo secondo a nessuno fra quelli che abitano in quella città per ricchezza e per stirpe, da un lato ha esercitato le cariche e le magistrature più importanti fra quelle che vi sono nella città, e dall'altro ha raggiunto, a mio avviso, la vetta più alta di tutta la filosofia. Quanto a Crizia, noi tutti che siamo qui sappiamo che non ignora nessuna delle cose che diciamo. Riguardo all'indole e alla educazione di Ermocrate, dobbiamo affidarci alla testimonianza di molti secondo cui esse si conformano in modo adeguato [20b] a tutte queste cose. Perciò anche ieri, riflettendo, quando mi avete domandato di esporre il mio pensiero intorno allo Stato, volentieri vi ho reso questo favore, sapendo che nessuno potrebbe svolgere meglio di voi, se solo lo voleste, il seguito del discorso – infatti, dopo aver disposto lo Stato verso una degna guerra, soltanto voi fra quelli che vivono in questo tempo potrete assegnarle tutto ciò che le conviene –. Dopo aver detto ciò che mi era stato assegnato, a mia volta vi ho assegnato quelle cose che adesso dico. Avendo riflettuto fra di voi, avete deciso di comune accordo [20c] di ricambiarmi in questo momento l'ospitalità dei discorsi, ed io sono qui assolutamente ben disposto verso di essi e il più preparato fra tutti ad accoglierli.

ERMOCRATE E certamente, come disse il nostro Timeo, o Socrate, nulla tralasceremo del nostro impegno, e non vi sarà alcun pretesto per non far ciò: sicché anche ieri, subito fuori di qui, dopo che arrivammo da Crizia nelle stanze per gli ospiti, dove anche alloggiammo, e ancora prima lungo la strada, riflettevamo proprio intorno a tali questioni. [20d] Questi dunque ci narrò una storia proveniente da un'antica

tradizione: anche adesso raccontala a Socrate, Crizia, perché possa valutare se sia adatta o meno al nostro compito.

CRIZIA Bisogna fare così, se anche il terzo compagno Timeo è d'accordo.

TIMEO Sì, sono d'accordo.

CRIZIA Ascolta, Socrate, un discorso certamente singolare, ma tutto vero, come lo raccontò un giorno Solone,[2] il più saggio dei sette. [20e] Era dunque parente ed assai amico con Dropide, nostro bisnonno, come dice anche lui stesso in molti luoghi della sua poesia: disse a Crizia, nostro nonno, come il vecchio a sua volta ricordava a noi, che grandi e meravigliose erano state le imprese di questa città, oscurate dal tempo e dalla morte degli uomini, ma una era la più grande fra tutte, [21a] la quale, se noi adesso richiameremo alla memoria, potremo in modo conveniente contraccambiare la tua benevolenza e nello stesso tempo potremo giustamente e veramente celebrare la dea nella sua festa solenne[3] come se elevassimo inni.

SOCRATE Dici bene. Ma qual è questa impresa che Crizia narrava non come un racconto, ma come un qualcosa che un tempo è avvenuto realmente per opera della nostra città, secondo la versione tramandata da Solone?

CRIZIA Vi racconterò allora questa antica storia, così come l'ho ascoltata da un uomo non più giovane. Infatti allora Crizia, come disse, era ormai vicino ai novant'anni, [21b] mentre io avevo appena dieci anni: per noi era il giorno Cureotide delle Apaturie.[4] Quell'usanza della festa che ogni volta coinvolge i bambini anche allora venne rispettata: i nostri padri stabilirono di assegnarci dei premi di poesia. Vennero letti molti carmi di molti poeti, e siccome in quel tempo i carmi di Solone erano nuovi, molti di noi bambini li cantammo. Dunque un tale delle tribù, vuoi perché allora la pensasse in quel modo, vuoi anche per rendere un tributo di riconoscenza a Crizia, disse che Solone gli sembrava [21c] il

più saggio non solo nelle altre cose, ma anche nella poesia il più nobile di tutti i poeti. A questo punto il vecchio – lo ricordo perfettamente – si rallegrò assai e sorridendo disse: «Se, Aminandro, non si fosse occupato occasionalmente della poesia, ma avesse profuso tutte le sue energie come fanno gli altri, e avesse terminato quella storia che portò sin qui dall'Egitto, e non fosse stato costretto a trascurarla per le rivolte e gli altri mali che trovò quando fece ritorno qui da noi, [21d] a mio avviso né Esiodo, né Omero, né nessun altro poeta sarebbe mai stato più onorato di lui». «Qual era questa storia», chiese Aminandro, «o Crizia?» «Essa riguarda», rispose Crizia, «l'impresa più importante e senza dubbio più celebre fra tutte quelle che questa città compì, anche se a causa del tempo e per la morte di coloro che la compirono il racconto non giunse fino a noi». «Racconta dal principio», disse allora Aminandro, «che cosa diceva Solone, e come lo raccontava, e da quali persone lo aveva udito come veritiero».

[21e] «Vi è in Egitto», prese a raccontare quello, «nel Delta, presso il cui vertice si divide il corso del Nilo un distretto denominato Saitico, e Sais è la città più importante di questo distretto – città da cui proveniva anche il re Amasi[5] –. Per gli abitanti una dea fu la fondatrice della città, e il suo nome in Egiziano è Neith,[6] mentre in Greco, come dicono loro, Atena: sono molto amici degli Ateniesi e in un certo senso dicono di essere ancora parenti con loro. Solone disse che, giunto in quel luogo, venne accolto con grandi onori presso di loro, [22a] e che avendo una volta domandato sui fatti antichi i sacerdoti più preparati intorno a tali questioni, scoprì che né lui stesso, né nessun altro greco era per così dire al corrente di tali fatti. E allora volendo spingerli verso i discorsi riguardanti eventi antichi cominciò a parlare di quei fatti che qui si pensa che siano i più antichi, e narrò di Foroneo[7] che si dice che sia il primo uomo, e di Niobe, e dopo

il diluvio, di come Deucalione [22b] e Pirra[8] trascorsero la vita, e fece la genealogia dei loro discendenti, e ricordando i tempi cercò di calcolare in quali anni erano accaduti gli eventi di cui parlava. Allora uno dei sacerdoti assai vecchio disse: «Solone, Solone, voi Greci siete sempre bambini, e non esiste un Greco vecchio». E Solone, dopo aver ascoltato, chiese: «Come? Che cos'è questa cosa che dici?» «Siete tutti giovani», rispose il sacerdote, «nelle anime: infatti in esse non avete alcuna antica opinione che provenga da una primitiva tradizione e neppure alcun insegnamento che sia canuto per l'età. E questa è la ragione. [22c] Molte sono e in molti modi sono avvenute e avverranno le perdite degli uomini, le più grandi per mezzo del fuoco e dell'acqua, per moltissime altre ragioni altre minori. Quella storia che presso di voi si racconta, vale a dire che un giorno Fetonte,[9] figlio del Sole, dopo aver aggiogato il carro del padre, poiché non era capace di guidarlo lungo la strada del padre, incendiò tutto quel che c'era sulla terra, e lui stesso fu ucciso colpito da un fulmine, viene raccontata sotto forma di mito, ma in realtà si tratta [22d] della deviazione dei corpi celesti che girano intorno alla terra e che determina in lunghi intervalli di tempo la distruzione, mediante una grande quantità di fuoco, di tutto ciò che è sulla terra. Allora quanti abitano sui monti e in luoghi elevati e secchi muoiono più facilmente di quanti abitano presso i fiumi e il mare: e il Nilo, che ci è salvatore nelle altre cose, anche in quel caso ci salva da quella calamità mediante l'inondazione. Quando invece gli dèi, purificando la terra con l'acqua, la sommergono, i bifolchi e i pastori che sono sui monti si salvano, mentre coloro che abitano nelle vostre città [22e] vengono trasportati dai fiumi nel mare. In questa regione né in quel tempo né mai l'acqua scorre dalle alture ai campi arati, ma, al contrario, scaturisce per natura tutta dalla terra. Di qui e per queste ragioni si dice che siano state conservate le più

antiche tradizioni, ma in realtà in tutti i luoghi in cui il freddo eccessivo o il calore soffocante non lo impedisca, [23a] sempre esiste, ora di più ora di meno, la stirpe degli uomini. E tutte quante le cose che sono accadute presso di voi o qui o in altro luogo di cui abbiamo sentito notizia, se ve n'è sia qualcuna che sia onorevole, o grande, o che si sia distinta per qualche altra ragione, sono state scritte qui nei templi e vengono conservate: ma non appena presso di voi e presso altri popoli viene inventato l'uso della scrittura e di tutto ciò che serve per la città, ecco che di nuovo, nel solito spazio di anni, come una malattia giunge il terribile diluvio dal cielo, e di voi lascia coloro che sono inesperti di lettere [23b] e di arti, sicché diventate di nuovo dal principio come giovani, non sapendo nulla né di ciò che accadde qui, né di ciò che accadde presso di voi, e che avvenne in tempi antichi. Dunque queste vostre genealogie che hai ora esposto, Solone, sono poco diverse dalle favole dei bambini, perché in primo luogo voi ricordate un solo diluvio della terra, mentre in precedenza ve ne sono stati molti, e in secondo luogo non sapete che nella vostra regione, presso di voi, ha avuto origine la stirpe più onorevole e più nobile di uomini, dai quali provenite tu e tutta la città [23c] che adesso è vostra, essendo allora rimasto un piccolo seme; ma voi lo ignorate perché i superstiti per molte generazioni morirono muti per non conoscere le lettere. In quel tempo, Solone, prima dell'immane rovina causata dalle acque, la città degli Ateniesi era la migliore in guerra e, soprattutto, sotto ogni punto di vista, era governata da ottime leggi: ad essa si attribuiscono le imprese più belle e le costituzioni migliori fra quelle di cui [23d] noi abbiamo accolto la tradizione sotto il cielo». Dopo aver ascoltato queste parole, Solone disse di meravigliarsi e di pregare con fervore i sacerdoti di esporgli con esattezza il seguito delle storie riguardanti i suoi antichi concittadini. Il sacerdote rispose: «Non vi è nessun problema, Solone, ma

parlerò per te e per la vostra città, e soprattutto in onore alla dea che ebbe in sorte la vostra e questa città, e le allevò ed educò, per prima la vostra mille anni fa, ricevendo il vostro seme [23e] da Gea ed Efesto,[10] e in seguito questa città qui. Per quanto riguarda l'ordinamento di questa nostra città, nelle sacre scritture, vi è scritto il numero di ottomila anni. Quindi riguardo ai cittadini vissuti novemila anni fa ti mostrerò brevemente le leggi, e l'impresa più bella che essi compirono: un'altra volta con maggior precisione [24a] te le spiegherò tutte con maggior tranquillità, una dopo l'altra, ricavandole dagli scritti stessi. Presta dunque attenzione alle leggi mettendole in relazione a quelle di qui: infatti ora, in questo luogo, troverai molti esempi di quelle che allora erano presso di voi, in primo luogo la classe dei sacerdoti separata dalle altre, dopo di questa la classe degli artigiani, poiché ciascuna di per sé esercita il proprio mestiere senza mescolarsi ad un'altra, e ancora la classe dei pastori, dei cacciatori, dei contadini. [24b] E ti sei reso conto che la classe dei guerrieri è qui separata da tutte le classi: ad essi è stato ordinato dalla legge di non occuparsi di nient'altro se non delle questioni concernenti la guerra. E ancora, per quanto riguarda la forma della loro armatura, degli scudi e delle lance, con cui noi per primi fra i popoli dell'Asia ci siamo armati, fu la dea che ce la mostrò, come in quei luoghi a voi per primi. Quanto alla scienza, poi, puoi renderti conto di quanto impegno vi abbia profuso qui subito sin dal principio [24c] la legge riguardo a tutto l'ordinamento dell'universo fino all'arte divinatoria e medica volte alla salvaguardia della salute, ricavando da queste scienze divine quel che giova alle cose umane, e procurando tutte quelle altre discipline che seguono a queste. Allora la dea, dopo che fornì a voi per primi tutto questo ordinamento e disposizione vi diede una dimora, scegliendo il luogo in cui siete nati, tenendo conto del fatto che il clima mite delle stagioni che vi è in esso

avrebbe fatto nascere uomini assai saggi: poiché la dea [24d] era amante della guerra e anche della scienza, dopo aver scelto quel luogo che potesse far nascere uomini il più possibile affini ad essa, in quel luogo dapprima li fece abitare. Dunque vivevate facendo uso di tali leggi, e ancor meglio eravate governati, superando tutti gli uomini in ogni virtù, com'era conveniente per la prole e gli allievi degli dèi. Molte e grandi, pertanto, sono le imprese della vostra città che noi ammiriamo e che sono scritte qui, ma fra tutte [24e] ve n'è una che le supera per grandezza e valore: dicono infatti le scritture quanto grande fu quella potenza che la vostra città sconfisse, la quale invadeva tutta l'Europa e l'Asia nel contempo, procedendo dal di fuori dell'Oceano Atlantico. Allora infatti quel mare era navigabile, e davanti a quell'imboccatura che, come dite, voi chiamate colonne d'Ercole,[11] aveva un'isola, e quest'isola era più grande della Libia[12] e dell'Asia messe insieme: partendo da quella era possibile raggiungere le altre isole per coloro che allora compivano le traversate, e dalle isole [25a] a tutto il continente opposto che si trovava intorno a quel vero mare. Infatti tutto quanto è compreso nei limiti dell'imboccatura di cui ho parlato appare come un porto caratterizzato da una stretta entrata: quell'altro mare, invece, puoi effettivamente chiamarlo mare e quella terra che interamente lo circonda puoi veramente e assai giustamente chiamarla continente. In quest'isola di Atlantide vi era una grande e meravigliosa dinastia regale che dominava tutta l'isola e molte altre isole e parti del continente: inoltre governavano [25b] le regioni della Libia che sono al di qua dello stretto sino all'Egitto, e l'Europa sino alla Tirrenia. Tutta questa potenza, radunatasi insieme, tentò allora di colonizzare con un solo assalto la vostra regione, la nostra, e ogni luogo che si trovasse al di qua dell'imboccatura. Fu in quella occasione, Solone, che la potenza della vostra città si distinse nettamente per virtù e

per forza dinanzi a tutti gli uomini: superando tutti per coraggio e per le arti che adoperavano in guerra, [25c] ora guidando le truppe dei Greci, ora rimanendo di necessità sola per l'abbandono da parte degli altri, sottoposta a rischi estremi, vinti gli invasori, innalzò il trofeo della vittoria, e impedì a coloro che non erano ancora schiavi di diventarlo, mentre liberò generosamente tutti gli altri, quanti siamo che abitiamo entro i confini delle colonne d'Ercole. Dopo che in seguito, però, avvennero terribili terremoti e diluvi, trascorsi [25d] un solo giorno e una sola notte tremendi, tutto il vostro esercito sprofondò insieme nella terra e allo stesso modo l'isola di Atlantide scomparve sprofondando nel mare: perciò anche adesso quella parte di mare è impraticabile e inesplorata, poiché lo impedisce l'enorme deposito di fango che che vi è sul fondo formato dall'isola quando si adagiò sul fondale».

Queste parole che hai ascoltato, Socrate, riassunte per sommi capi, sono quelle pronunciate dal vecchio Crizia, [25e] secondo la versione di Solone: mentre ieri tu parlavi dello Stato e degli uomini che delineavi, rimanevo meravigliato richiamando alla memoria proprio le cose che ora ho raccontato e osservando che per una incredibile coincidenza avevi in gran parte perfettamente aderito con quelle cose che disse Solone. Tuttavia non volli [26a] parlare in quel momento perché a causa del tempo trascorso non me le ricordavo abbastanza. Pensai allora che, prima di parlare, sarebbe stato meglio riprendere con esattezza tutto quanto dentro di me. Per questo motivo accettai subito le cose che mi erano state ordinate di dire, pensando che avremmo convenientemente superato quella che è la più grande difficoltà in tutte le discussioni di questo genere, vale a dire l'esposizione di un racconto che si adatti agli scopi proposti. Così, come costui diceva, ieri, non appena uscii di qui, [26b] riportai a costoro le cose che mi ricordavo, poi,

congedandomi e riflettendocon attenzione durante la notte, ho richiamato quasi tutto alla memoria. È proprio vero quel che si dice, e cioè che quanto si apprende da bambini si ricorda in modo mirabile. Infatti ciò che ho udito ieri, non so se sarei in grado di richiamarlo di nuovo tutto alla memoria: quanto invece a queste cose che ho ascoltato già da molto tempo, mi meraviglierei assai se qualcosa di esse mi fosse sfuggita. Io in quel tempo le ascoltavo con molto piacere e [26c] come un passatempo, e il vecchio volentieri mi insegnava mentre io lo interrogavo di frequente, sicché mi sono rimaste impresse come pitture indelebili a fuoco: a costoro subito dissi fin da questa mattina queste stesse cose, perché avessero abbondanza di discorsi insieme a me. Ora dunque, ed è la ragione per cui è stato detto tutto ciò, sono pronto a riferire, Socrate, non soltanto per sommi capi, ma ciascuna cosa proprio nel modo in cui l'ho ascoltata: quanto ai cittadini e alla città che tu ieri ci hai delineato come in una favola, ora trasferendoli [26d] nella realtà, li metteremo qui, come se quella città fosse proprio questa, e diremo che i cittadini che hai mentalmente rappresentato sono quei nostri reali progenitori di cui ha parlato il sacerdote. Saranno del tutto concordi e non diremo un assurdo affermando che essi sono proprio quelli che vissero allora. Dividendoci i compiti, cercheremo tutti quanti insieme di realizzare convenientemente, per quanto ci è possibile, quanto ci hai ordinato di fare. Bisogna dunque vedere, Socrate, se questo discorso [26e] corrisponde alle nostre intenzioni, oppure se al posto di questo si deve cercarne un altro.

SOCRATE E, Crizia, quale altro migliore argomento si potrebbe prendere in cambio di questo, che per l'affinità si adatta perfettamente al presente sacrificio della dea, e che è di enorme importanza perché è un racconto che non è il prodotto della fantasia, ma una storia vera? Come e da dove piglieremo altri discorsi, se abbandoniamo questo? Non è

possibile, ma confidando in una buona sorte bisogna che voi parliate, ed io standomene tranquillo [27a] per i discorsi di ieri, a mia volta vi ascolti.

CRIZIA Presta attenzione, Socrate, all'ordine dei doni ospitali che abbiamo preparato per te, come l'abbiamo predisposto. Abbiamo deciso che Timeo, poiché fra noi è il più esperto di fenomeni celesti, e quello che ha speso più energie nello studio della natura dell'universo, cominci per primo a parlare sulla natura dell'universo e termini con la natura dell'uomo. Dopo di lui io, come se ricevessi da costui gli uomini generati dalla sua parola – di cui alcuni sono stati egregiamente [27b] educati da te –, li conduco secondo la storia e la legge di Solone dinanzi a noi come fossimo dei giudici, e li nomino cittadini di questa città come se fossero gli Ateniesi di allora che la tradizione delle sacre scritture ha riportato alla luce dall'oscurità; e per il resto farò ormai discorsi su di loro come se fossero cittadini e Ateniesi.

SOCRATE In modo compiuto e con estrema chiarezza mi pare di ricevere in cambio il banchetto imbandito di discorsi. Dunque è compito tuo parlare, Timeo, ma non prima di aver invocato, secondo la consuetudine, gli dèi.

TIMEO [27c] Ma, Socrate, tutti quanti, anche quelli che partecipano in piccola misura della saggezza fanno così, ovvero prima di intraprendere qualsiasi affare, piccolo o grande che sia, sempre invocano la divinità: e noi, che stiamo per fare dei ragionamenti intorno all'universo, vale a dire se è nato o se è privo della nascita, se non deliriamo completamente, dobbiamo di necessità invocare gli dèi e le dee, e pregarli di poter dire tutto assolutamente secondo il loro pensiero, ma anche [27d] in conformità con il nostro. E così si invochino gli dèi: dobbiamo d'altra parte invocare questa nostra fatica, perché più facilmente voi apprendiate, mentre io vi possa spiegare meglio quello che penso sulle questioni che si sono stabilite.

A mio avviso si devono innanzitutto distinguere queste cose: che cos'è ciò che sempre è e non ha nascita, e che cos'è ciò che sempre [28a] si genera, e che mai non è? L'uno si apprende con l'intelligenza e mediante il ragionamento, poiché è sempre allo stesso modo, l'altro si congettura con l'opinione mediante la sensazione irrazionale, poiché si genera e muore, e in realtà non è mai. Tutto ciò che è generato si genera necessariamente per una causa: infatti per ogni cosa è impossibile generarsi senza una causa. Quando l'artefice, rivolgendo il suo sguardo verso ciò che è sempre allo stesso modo e servendosi di una tale entità come di un modello, realizza la forma e la proprietà di qualche cosa, è necessariamente bello [28b] tutto quello che in questo modo realizza. Non è bello se invece ha prestato attenzione a ciò che è soggetto a generazione, servendosi appunto di un modello generato. Dunque, riguardo a tutto il cielo – o cosmo o come lo si preferisca chiamare, cosi noi possiamo chiamarlo – bisogna innanzitutto considerare di esso ciò che abbiamo stabilito di dover considerare in principio riguardo ad ogni cosa, vale a dire se è sempre, e non ha alcun principio di nascita, oppure si è generato traendo origine da un qualche principio. È nato: infatti si può vedere e toccare, è fornito di un corpo, e tali proprietà sono tutte cose sensibili, e ciò che è sensibile, [28c] che si coglie con l'opinione mediante la sensazione, è evidentemente soggetto a divenire e generato. D'altra parte ciò che è nato diciamo che necessariamente si è generato per una qualche causa. È tuttavia impossibile trovare il fattore e il padre dell'universo, e, una volta trovatolo, indicarlo a tutti. Proprio questo dobbiamo considerare di esso, vale a dire in base a quale dei due modelli l'artefice [29a] lo realizzò, se guardando a quello che è allo stesso modo e identico, oppure a quello generato. Se questo mondo è bello e l'artefice è buono, è chiaro che guardò al modello eterno: altrimenti, ma non è neppure lecito

dirlo, a quello generato. È chiaro ad ognuno che rivolse il suo sguardo al modello eterno, poiché è il più bello fra i mondi generati, e l'artefice, fra le cause, quella migliore. Generato in questo modo, il mondo è stato realizzato sulla base di quel modello che può essere appreso con la ragione e l'intelletto e che è sempre allo stesso modo: [29b] stando così le cose, vi è assoluta necessità che che questo mondo sia ad immagine di qualcosa. La cosa più importante in ogni questione è quella di cominciare dal principio naturale. Così allora si deve distinguere l'immagine dal suo modello, come se i discorsi fossero parenti di quelle cose di cui sono interpreti: i discorsi, dunque, intorno a ciò che è saldo e fisso ed evidente all'intelletto sono saldi e sicuri, e per quanto è possibile, conviene che siano inconfutabili e invincibili e nulla di ciò [29c] deve mancare. Quanto allora a quei discorsi che si riferiscono a ciò che raffigura quel modello, ed è a sua immagine, essi sono verosimili e in proporzione a quegli altri: perché come l'essenza sta alla generazione, così la verità sta alla fede. Se dunque, Socrate, poiché sono state dette molte cose cose riguardo a svariate questioni concernenti gli dèi e la generazione dell'universo, non siamo in grado di offrirti dei discorsi assolutamente e perfettamente congruenti fra loro ed esatti, non ti stupire: ma purché non ti offriamo discorsi meno verosimili di altri, bisogna contentarsi ricordando che io che parlo e voi che giudicate [29d] abbiamo natura umana, sicché intorno a tali questioni ci conviene accettare un mito verosimile, e non cercare più lontano.

SOCRATE Perfetto, Timeo, e allora bisogna accettare assolutamente le cose come tu ci consigli di fare: intanto con grande piacere abbiamo accolto il tuo esordio, e ora continua e fa' che noi ascoltiamo il canto.

TIMEO Diciamo dunque per quale ragione l'artefice realizzò la generazione e quest'universo. [29e] Egli era buono, e in chi è buono non si genera mai alcuna invidia

riguardo a nessuna cosa: essendone dunque esente, volle che tutto fosse generato, per quanto era possibile, simile a lui. Se si accettasse da uomini assennati questa ragione [30a] come quella più fondata della generazione e del cosmo, la si accetterebbe nel modo più corretto. Volendo infatti il dio che tutte le cose fossero buone, e nessuna, per quanto possibile, cattiva, prendendo così quanto vi era di visibile e non stava in quiete, ma si muoveva sregolatamente e disordinatamente, dallo stato di disordine lo riportò all'ordine, avendo considerato che l'ordine fosse assolutamente migliore del disordine. Non era lecito e non è possibile all'essere ottimo fare altro se non ciò che è più bello: [30b] ragionando dunque trovò che dalle cose che sono naturalmente visibili non si sarebbe potuto trarre un tutto che non avesse intelligenza e che fosse più bello di un tutto provvisto di intelligenza, e che inoltre era impossibile che qualcosa avesse intelligenza ma fosse separato dall'anima. In virtù di questo ragionamento, ordinando insieme l'intelligenza nell'anima e l'anima nel corpo realizzò l'universo, in modo che l'opera da lui realizzata fosse la più bella e la migliore per natura. Così dunque, secondo un ragionamento verosimile dobbiamo dire che questo mondo è un essere vivente dotato di anima, di intelligenza, e in verità generato [30c] grazie alla provvidenza del dio.

Stabilita questa cosa dobbiamo dire quel che segue, e cioè a somiglianza di quale animale, fra gli esseri viventi, l'artefice lo realizzò. Certamente non penseremo che sia stato fatto a somiglianza di nessuno di quelli che sono sotto forma di parte – poiché essendo simile a ciò che è incompiuto, non potrebbe mai essere bello –, ma noi stabiliamo che esso sia fra tutte le cose più simile a ciò di cui fanno parte gli altri esseri viventi, sia presi singolarmente sia nei loro generi. Infatti quello contiene in sé tutti gli animali dotati di intelligenza, come questo mondo [30d] riunisce noi e tutti gli

altri esseri visibili. Volendo il dio che questo mondo rassomigliasse il più possibile al più bello e al più perfetto fra gli esseri intellegibili, realizzò un solo essere visibile che avesse al suo interno tutti quegli esseri [31a] che gli fossero per natura affini. Dunque abbiamo detto giustamente che il cielo è uno solo, oppure era più giusto affermare che sono molti e infiniti? Esso è uno solo, se è stato fabbricato secondo il modello. Infatti quello che contiene tutti quanti gli esseri intellegibili non potrebbe mai essere secondo dopo un altro: altrimenti, a sua volta, vi dovrebbe essere un altro essere che contenga quei due, di cui appunto quei due sarebbero parte, e dunque sarebbe più corretto dire che esso non rassomiglia a quelli ma a ciò che li contiene. Perché allora [31b] questo mondo fosse simile, nella sua unicità, all'essere vivente perfetto, per questa ragione, l'artefice non fece né due né infiniti mondi, ma quest'unico cielo, unigenito e generato, che è e ancora sarà.

Ciò che è generato dev'essere corporeo, visibile e tangibile, ma nulla potrebbe mai essere visibile se è separato dal fuoco, né tangibile senza qualcosa di solido, e non può esserci solido senza terra. Di qui, cominciando a realizzare il corpo dell'universo, lo fece di fuoco e di terra. Tuttavia non è possibile unire due soli elementi [31c] senza disporre di un terzo: dunque in mezzo vi dev'essere un legame che li unisca entrambi. Fra i legami il più bello è quello che faccia, per quanto è possibile, un'unica cosa di sé e dei termini legati insieme; ed è la proporzione che realizza ciò nel modo migliore. Perché quando di tre numeri, o masse, [32a] o potenze che siano, il medio sta all'ultimo come il primo sta al medio, e d'altra parte il medio sta al primo come l'ultimo sta al medio, allora il medio, divenendo primo e ultimo, e l'ultimo e il primo divenendo medi, così accadrà che tutti diventino necessariamente la stessa cosa, e diventando la stessa cosa fra loro, saranno tutti un'unità.[13] Se dunque il

corpo dell'universo doveva essere piano e senza alcuna profondità, un solo medio bastava [32b] ad unire gli elementi a lui congiunti e se stesso: ora invece, conveniva che esso avesse corpo solido, e i corpi solidi non li congiunge in armonia un solo medio, ma sempre insieme due medi. Così il dio, avendo posto acqua e aria in mezzo al fuoco e alla terra, e componendoli fra di loro, per quanto era possibile, secondo la stessa proporzione, in modo che come il fuoco stava all'aria, così l'aria stava all'acqua, e come l'aria stava all'acqua così l'acqua stava alla terra, unì insieme e compose il cielo visibile e tangibile. E in questo modo e mediante questi [32c] quattro elementi il corpo del mondo fu generato, secondo un'armonica proporzione, ed ebbe tale amicizia che riunito in se stesso non può essere sciolto da nient'altro se non da colui che lo legò insieme.

La composizione del mondo ha assunto in sé ciascuno di questi quattro elementi, presi nella loro totalità. L'artefice lo formò mediante tutto il fuoco, tutta l'acqua, e tutta l'aria e tutta la terra, senza lasciare fuori nessuna parte o proprietà di nessun elemento, e innanzitutto lo concepì [32d] perché l'essere vivente fosse, nella sua totalità il più possibile perfetto e composto di parti perfette, [33a] inoltre perché fosse uno, dal momento che non era stato lasciato nulla da cui si potesse generare un altro simile, ed infine affinché non fosse soggetto a vecchiaia e a malattia, tenendo conto che ad un corpo così formato il caldo e il freddo e tutti quanti gli agenti dotati di intense energie, circondandolo dall'esterno e assalendolo intempestivamente, lo dissolvono e lo fanno morire infliggendogli malattie e vecchiaia. Per questa ragione e in base a tale considerazione egli ha formato quest'unico tutto, costituito da tutti gli elementi, perfetto e immune da vecchiaia e malattia. [33b] Quindi gli assegnò una forma adatta e affine. All'essere vivente che doveva contenere in sé tutti i viventi conveniva una forma che contenesse in sé tutte

quante le forme. Perciò lo arrotondò a forma di sfera, ugualmente distante in ogni punto dal centro alle sue estremità, in un'orbita circolare, che è fra tutte le forme la più perfetta e la più simile a se stessa, avendo pensato che il simile fosse di gran lunga più bello del dissimile. Lisciò con cura tutt'intorno [33c] la sua superficie esterna per molte ragioni. Infatti non aveva nessun bisogno di occhi, dal momento che all'esterno non era rimasto nulla da vedere, né d'orecchi, poiché non vi era nulla da udire: e intorno non vi era aria che chiedesse di essere respirata, e neppure aveva bisogno di un qualche organo per ricevere in sé il nutrimento, né per espellere i residui. Nulla infatti poteva lasciare andare via, e nulla gli si aggiungeva da nessuna parte – d'altronde al di fuori non vi era niente –, ma il mondo è stato generato ad arte per cui procura da solo a se stesso il nutrimento mediante la sua corruzione, e tutto agisce [33d] e patisce da sé e per sé: il suo ordinatore ritenne infatti che esso sarebbe stato migliore se fosse bastato a se stesso che se avesse avuto bisogno di altri. Quanto alle mani, che non gli sarebbero servite per prendere o lasciare qualcosa, il dio non ha ritenuto di dovergliele aggiungere inutilmente, né i piedi, né quanto in genere viene utilizzato per camminare. [34a] Gli ha invece assegnato un movimento che si adatta al suo corpo, e cioè quello fra i sette che riguarda maggiormente l'intelligenza e il pensiero. Perciò facendolo girare intorno nello stesso modo, nella stesso punto e in se stesso, lo fece muovere di un moto circolare, gli tolse tutti e sei i movimenti e lo realizzò in modo che fosse privo degli errori di quelli. E non avendo bisogno di piedi per questa rotazione, lo generò senza gambe e senza piedi.

Tale fu il ragionamento che il dio che sempre è formulò riguardo al dio che un giorno sarebbe stato, [34b] e così fece un corpo liscio e uniforme, in ogni punto ugualmente distante dal centro, e intero e perfetto e composto di corpi

perfetti: e posta l'anima in mezzo ad esso, cercò di stenderla in ogni direzione, e addirittura dal di fuori ricoprì con essa il corpo, e realizzò un cielo circolare che si muove tutt'intorno, unico e deserto, per sua virtù in grado di accompagnarsi da sé e di non aver bisogno di nessun altro, buon conoscitore ed amico di se stesso. Per tutte queste ragioni felice generò quel dio.

Quanto all'anima, il dio non la fabbricò più giovane del corpo, [34c] così come adesso facciamo noi, cominciando a parlarne dopo: non permise infatti che nell'atto di unirsi insieme, il più vecchio fosse comandato dal più giovane. Ma noi che prendiamo parte in larga misura della sorte anche a caso parliamo. Il dio prima del corpo formò l'anima e la generò più vecchia per generazione e per virtù, in modo che fosse padrona del corpo e questi obbedisse. [35a] La generò formata di tali elementi e in base a tale criterio. Dell'essenza indivisibile e che è sempre allo stesso modo e di quella divisibile che si genera nei corpi, da tutte e due, dopo averle mescolate, formò una terza specie di essenza intermedia, che prende parte della natura del medesimo e dell'altro, e così la pose in mezzo tra l'essenza indivisibile e quella divisibile secondo i corpi: e dopo averle prese tutte e tre, le mescolò in una sola specie collegando a forza la natura dell'altro, che rifiutava di mescolarsi, con quella del medesimo. [35b] Mescolando queste due nature con l'essenza, e di tre facendone una sola, divise di nuovo questa totalità in quante parti conveniva, risultando ciascuna dalla mescolanza del medesimo, dell'altro e dell'essenza. Cominciò a dividere così: prima tolse dal tutto una parte, dopo di questa tolse una doppia della prima, quindi una terza, una volta e mezzo più grande della seconda e il triplo della prima, poi una quarta doppia della seconda, una quinta tripla della terza, [35c] una sesta che era otto volte la prima, una settima ventisette volte più grande della prima.[14] Dopo di ciò, riempì gli intervalli

[36a] doppi e tripli,[15] tagliando ancora dal tutto altre parti e ponendole in mezzo a questi intervalli, sicché in ciascun intervallo vi fossero due medi, ed uno superasse gli estremi e fosse superato della stessa frazione di ciascuno di essi, mentre l'altro superasse e fosse superato dallo stesso numero.[16] Originandosi da questi legami nei precedenti intervalli nuovi intervalli di uno e mezzo, di uno e un terzo, e di uno e un ottavo, riempì tutti gli intervalli di uno e un terzo con l'intervallo di uno e un ottavo, [36b] lasciando una piccola parte di ciascuno di essi, in modo che l'intervallo lasciato di questa piccola parte fosse definito dai valori di un rapporto numerico, come duecentocinquantasei sta a duecentoquarantatré.[17] Così riuscì ad impiegare tutta quella mescolanza da cui aveva operato queste divisioni. Dopo che ebbe diviso in due, secondo la lunghezza, tale composizione, ed ebbe adattato una parte all'altra nel loro punto mediano in forma di X, le piegò in circolo [36c] nello stesso punto, congiungendo fra di loro le estremità di ciascuna nel punto di incontro opposto alla loro intersezione, e vi impresse un movimento di rotazione uniforme nel medesimo spazio, e uno dei due circoli lo fece esterno, mentre l'altro interno.[18] Destinò il movimento del circolo esterno al movimento della natura del medesimo, e quello del circolo interno al movimento della natura dell'altro. E rivolse il movimento della natura del medesimo secondo il lato di un triangolo, verso destra, mentre il movimento della natura dell'altro secondo la diagonale verso sinistra. Infine conferì potere al movimento del medesimo e del simile: [36d] lasciò che esso fosse uno ed indivisibile, mentre divise sei volte il movimento interno facendone sette circoli disuguali, secondo gli intervalli del doppio e del triplo, in modo che fossero tre per ciascuna parte. E a questi circoli comandò che si muovessero in senso opposto gli uni agli altri, e che tre avessero uguale velocità, mentre gli altri quattro avessero velocità disuguale

l'uno rispetto all'altro e rispetto agli altri tre, ma che tutti girassero secondo un criterio logico.

Dopo che l'intera struttura dell'anima fu generata secondo il pensiero del suo artefice, compose allora dentro di essa [36e] tutta la parte corporea, e unì anima e corpo armonizzando insieme i due centri: e l'anima, estendendosi dal centro in ogni direzione sino all'estremità del cielo e avvolgendolo esternamente tutt'intorno, per poi rivolgersi essa stessa in se stessa, diede origine ad un principio divino di incessante e intelligente vita per tutta la durata del tempo. E il corpo del cielo fu generato visibile, e l'anima invisibile; ma l'anima, prendendo parte della ragione e dell'armonia, [37a] è la migliore fra le cose generate dal migliore degli esseri intellegibili ed eterni. Poiché essa risulta dalla mescolanza di queste tre parti, ovvero la natura del medesimo, quella dell'altro e dell'essenza, ed essendo divisa e collegata in modo ben proporzionato, e rivolgendosi in se stessa, quando viene a contatto con un qualcosa che abbia natura corruttibile o indivisibile, muovendosi tutta quanta in sé dice a che cosa quel qualcosa sia uguale e da che cosa sia diverso, [37b] e soprattutto perché, dove, come, e quando, avviene alle cose generate di essere o di subire, sia fra di loro, sia in relazione a quelle che sono sempre le stesse. Questo ragionamento diviene allo stesso modo vero sia che si riferisca a quello che è l'altro, sia a quello che è il medesimo, procedendo in ciò che si muove da sé senza voce né suono. Quando si riferisce al sensibile, e il circolo dell'altro, muovendosi con regolarità, rende consapevole tutta l'anima, allora nascono opinioni e credenze solide e vere: [37c] quando si riferisce al razionale, e il circolo del medesimo, correndo rapidamente, lo indica, allora di necessità giunge al suo compimento la mente e la scienza. E se qualcuno dicesse che ciò in cui nascono queste due conoscenze sia diverso dall'anima, dirà tutto tranne che la verità.

Non appena il padre che lo aveva generato osservò muoversi e vivere questo mondo che era stato fatto ad immagine degli eterni dèi, si rallegrò e pieno di gioia pensò di renderlo ancora più simile al modello. [37d] Come dunque esso è un essere vivente eterno, così, per quanto gli era possibile, cercò di rendere tale anche questo tutto. Dunque la natura di quell'essere è eterna, e questo non era possibile applicarlo completamente a questo mondo generato: pensò allora di realizzare un'immagine mobile dell'eternità, e, ordinando il cielo, fa dell'eternità che rimane nell'unità un'immagine eterna che procede secondo il numero, e che noi abbiamo chiamato tempo. [37e] E i giorni e le notti, e i mesi e gli anni, che non esistevano prima che il cielo fosse generato, fece allora in modo che essi nascessero nel momento in cui componeva il cielo. Tutte queste sono parti di tempo, e "l'era" e il "sarà" sono specie generate di tempo che noi senza saperlo attribuiamo in modo scorretto all'essenza eterna. Diciamo infatti che essa era, è, e sarà, ma secondo un ragionamento veritiero soltanto "l'è" si adatta all'essenza eterna, [38a] mentre "l'era" e il "sarà" conviene dirle a proposito della generazione che procede nel tempo: si tratta infatti di due movimenti, mentre ciò che è sempre allo stesso modo ed immobile non conviene che diventi attraverso il tempo né più vecchio né più giovane, né che sia mai diventato, né che ora diventi, e neppure che diventerà in avvenire. In sintesi non gli si può conferire nessuna di quelle proprietà che la generazione applica a quelle cose che si muovono sul piano del sensibile, ma queste, invece, sono forme del tempo che imita l'eternità e si muove in circolo secondo il numero. Ed inoltre noi usiamo tali espressioni: [38b] "ciò che è divenuto è divenuto", "ciò che diviene è divenente", e ancora "ciò che diventerà diventerà", "ciò che non è non è", e tuttavia di queste espressioni nessuna è esatta. Ma nella presente circostanza non è forse ancora

giunto il momento opportuno per esaminare attentamente tali questioni.

Il tempo dunque è nato insieme al cielo, in modo che, generati insieme, insieme anche si dissolvano, se mai avvenga una loro dissoluzione, e fu fatto sulla base del modello dell'eterna natura, perché, per quanto è possibile, le somigli: [38c] il modello esiste per tutta l'eternità, mentre il cielo sino alla fine per tutto il tempo è esistito, esiste, ed esisterà. In base allora a questo ragionamento e pensiero del dio sulla nascita del tempo, perché il tempo fosse generato, furono generati il sole, la luna, e altri cinque astri che si chiamano pianeti, per distinguere e custodire i numeri del tempo: il dio, avendo formato i corpi per ciascuno di essi, i quali erano sette, li pose nelle sette orbite in cui si muoveva il circolo dell'altro, [38d] ovvero la luna nella prima orbita intorno alla terra, il sole nella seconda sopra la terra, la stella del mattino e l'astro che si dice sacro ad Hermes nell'orbita uguale per velocità a quella del sole, ma che ha direzione contraria rispetto ad essa. Sicché il sole, e l'astro sacro ad Hermes, e la stella del mattino si raggiungono e allo stesso modo sono raggiunti l'uno dall'altro. Quanto agli altri pianeti, se si volesse spiegare dove il dio li collocò e per quale ragione, questa appendice [38e] risulterebbe più faticosa della stessa materia per cui se ne parla. Dunque queste cose, se avremo tempo, saranno forse oggetto di una degna trattazione più tardi. Dopoché ciascuno degli astri, che sono necessari per la formazione del tempo, giunse nell'orbita che gli era più adatta, e i loro corpi, collegati con legami animati, divennero esseri viventi, e appresero il loro compito, allora secondo il movimento dell'altro che è obliquo [39a] e passa attraverso il movimento del medesimo e ne è dominato, gli uni percorsero un'orbita maggiore, gli altri un'orbita minore, e quelli che percorrevano un'orbita minore erano più rapidi, quelli che percorrevano un'orbita maggiore erano più lenti.

Grazie al movimento del medesimo gli astri che giravano più rapidamente sembravano essere raggiunti da quelli che giravano più lentamente, anche se li raggiungevano: infatti questo movimento volgeva tutte le loro orbite a spirale, e muovendosi gli uni in un senso e gli altri in senso contrario, [39b] faceva in modo che quel pianeta che si allontanava più lentamente da questo movimento, che è il più veloce, sembrasse il più vicino. Perché vi fosse un'evidente misura della relativa lentezza e rapidità, e i pianeti percorressero le loro otto orbite, il dio accese nella seconda orbita dopo la terra quella luce che adesso abbiamo chiamato sole, in modo che risplendesse, per quanto era possibile, per tutto il cielo, e tutti gli esseri viventi cui conveniva prendessero parte del numero, apprendendolo dal movimento del medesimo e del simile. In questo modo e per queste ragioni ebbero origine [39c] la notte e il giorno, che rappresentano il periodo del movimento circolare unico e più sapiente: il mese nacque invece quando la luna raggiunge il sole dopo aver percorso la sua orbita, e l'anno quando il sole ha percorso la sua orbita. Quanto ai periodi degli altri pianeti, poiché gli uomini non li conoscono, salvo alcuni pochi, non sono stati neppure nominati e non si misurano in numeri, mediante l'osservazione, i loro rapporti reciproci, sicché, così per dire, gli uomini [39d] non sanno che il tempo è misurato anche dai loro giri, infinitamente molteplici e straordinariamente vari: non di meno è tuttavia possibile capire che il numero perfetto del tempo realizza l'anno perfetto allorquando le velocità di tutti e gli otto periodi, compiendosi reciprocamente, ritornano al punto di partenza, misurate secondo l'orbita del medesimo che si muove in modo uniforme. In questo modo e per questa ragione furono generati tutti gli astri che percorrono il cielo e fanno ritorno, perché questo mondo [39e] fosse il più simile possibile a quell'essere vivente perfetto e intellegibile, in virtù dell'imitazione della sua

eterna natura.

E tutto il resto sino alla generazione del tempo era ormai stato realizzato a somiglianza del modello, anche se, dentro di sé, non comprendeva ancora tutti gli esseri viventi che in seguito vi furono generati, e in questo era ancora dissimile rispetto al suo modello. Ciò che rimaneva da compiere il dio lo realizzò imitando la natura del modello. Come dunque la sua mente osserva, nell'essere vivente che è, quali e quante specie vi si contengono, così pensò che tali e tante anche questo mondo dovesse avere. Esse sono quattro: una è la stirpe celeste degli dèi, un'altra quella alata che vaga per l'aria, [40a] una terza è la specie acquatica, la quarta è quella pedestre che cammina sulla terra. Per quanto riguarda la specie divina, il dio la realizzò in larga parte di fuoco, perché fosse la più splendente e la più bella a vedersi, e rendendola simile all'universo la rese perfettamente rotonda e la collocò nell'intelligenza del circolo più potente in modo che lo potesse seguire, distribuendola intorno per tutto il cielo, perché fosse per lui un reale e vario ornamento in tutta la sua interezza. Assegnò due movimenti a ciascuno degli dèi: l'uno nello stesso punto ed uniforme, poiché in se stessi pensano lo stesso [40b] intorno alle stesse cose, l'altro orientato in avanti, poiché sono dominati dall'orbita del medesimo e del simile.[19] Rispetto invece agli altri cinque movimenti li rese immobili e stabili, in modo che ciascuno di essi diventasse il più possibile migliore. Per questa ragione dunque furono generati quegli astri che non sono vaganti, esseri viventi divini ed eterni i quali, roteando con moto uniforme nello stesso punto, stanno sempre fermi: gli astri invece che mutano il loro corso e vagano in varie direzioni, come si è detto prima, in conformità con quelli furono generati. Quanto alla terra, nostra nutrice, [40c] girando intorno all'asse che si estende per l'universo, il dio fece in modo che fosse custode ed artefice della notte e del giorno, la prima e la più antica fra

le divinità che sono state generate dentro il cielo. Per quanto riguarda infine le danze di questi astri e i loro incontri, le circonvoluzioni e gli avvicinamenti dei loro circoli, e quali dèi nelle connessioni vengano in contatto fra loro e quali siano all'opposto, e dietro a chi, coprendosi l'un l'altro, e in quali tempi si nascondano a noi, per fare nuovamente la loro comparsa inviando paure e segni del futuro [40d] a coloro che non sanno fare questi calcoli, trattare in sostanza tutte queste cose senza poterle osservare, sarebbe fatica inutile: ma questo ci sia sufficiente, e la trattazione sulla natura degli dèi visibili e generati abbia termine.

Parlare degli altri dèmoni e conoscerne l'origine è impresa superiore alle nostre capacità, e quindi bisogna prestare fede a quanti ne hanno parlato in un tempo precedente, in quanto erano, come dicevano, discendenti degli dèi, e conoscevano perfettamente i loro antenati: è impossibile dunque non prestare fede agli dèi, [40e] e anche se parlano senza argomentazioni verosimili e necessarie, tuttavia, poiché dicono di esporre cose riguardanti la loro famiglia, bisogna, seguendo la tradizione, prestarvi fede. Così dunque secondo loro sia e si dica la genealogia di questi dèi: da Gea e Urano nacquero i figli Oceano e Teti, e da questi, Forci, Crono, e Rea e quanti nacquero insieme a loro; [41a] da Crono e Rea, Zeus ed Era e tutti quanti noi sappiamo che sono detti loro fratelli, e ancora gli altri, figli di questi. Non appena tutti quanti gli dèi nacquero, sia quelli che percorrono apertamente le loro orbite, sia quelli che fanno la loro comparsa quando vogliono, colui che generò quest'universo disse loro le parole che seguono:

«Dèi, figli di dèi, di cui io sono padre ed artefice, grazie a me le cose che sono generate sono indissolubili, fin quando lo voglio. Tutto ciò che è legato si può sciogliere, ma è un male voler sciogliere [41b] ciò che è ben armonizzato e sta bene insieme: perciò, siccome siete stati generati, non siete

immortali né del tutto incorruttibili, ma non sarete disciolti, né vi colpirà il destino di morte, poiché avete ricevuto in sorte i legami della mia volontà, che sono ancora più forti e potenti di quelli con cui siete stati legati quando siete nati. Prestate attenzione a quello che ora il mio discorso vi dimostra. Le specie mortali che devono ancora essere generate sono tre, e se non verranno generate, il cielo rimarrà incompiuto: infatti non avrà in esso tutte le specie degli esseri viventi, [41c] mentre deve averle, se vuole essere del tutto compiuto. Se io dunque le facessi nascere e grazie a me prendessero parte alla vita, sarebbero uguali agli dèi. Perché siano mortali, e questo universo sia davvero universo, rivolgetevi, secondo la vostra natura, alla realizzazione degli esseri viventi, imitando la potenza che io ho impiegato nella vostra generazione. E per quella parte di essi cui convenga avere lo stesso nome degli immortali, che è detta divina e governa quanti fra essi vogliono sempre seguire la giustizia e voi, darò il seme e il principio: [41d] quanto al resto, tessendo insieme la parte mortale con l'immortale, formate e generate esseri viventi, e dando loro il nutrimento fateli crescere, e quando moriranno accoglieteli nuovamente».

Così parlò, e di nuovo nella prima coppa, nella quale aveva mischiato e temperato l'anima del mondo, versò ciò che rimaneva di quei primi elementi, mescolandoli più o meno nello stesso modo: d'altra parte non erano più ugualmente puri come prima, ma erano elementi di secondo o terzo grado. Dopo aver formato il tutto, lo divise in un numero di anime uguale a quello degli astri, [41e] ne distribuì una a ciascun astro, e, facendole salire come su di un carro, indicò la natura dell'universo, e disse loro le leggi fatali: e cioè che la prima generazione sarebbe stata unica per tutti, perché nessuno fosse posto in condizione di inferiorità da lui; che le anime, disseminate ciascuna negli strumenti del tempo più adatti ad ognuna, avrebbero generato [42a] il più religioso fra

gli esseri viventi; e che essendo doppia la natura umana, sarebbe stata migliore quella stirpe che in seguito si sarebbe chiamata uomo. Quando le anime fossero di necessità impiantate nei corpi, e al loro corpo qualcosa si aggiungesse e qualcos'altro si togliesse, in un primo tempo nascerebbe inevitabilmente in tutti gli esseri viventi un'unica sensazione prodotta da passioni violente, in un secondo tempo amore mescolato a piacere e dolore, e inoltre paura, ira, e tutti gli stati d'animo che seguono a queste [42b] o che per natura sono opposti. Se si dominassero queste passioni si vivrebbe nella giustizia, se si fosse dominati, nell'ingiustizia. E chi vivesse bene il tempo che gli spetta, tornando di nuovo nella dimora dell'astro a lui affine, vivrebbe una vita felice e ordinaria: se invece sbagliasse in questo, nella seconda generazione si muterebbe [42c] nella natura di donna; e se neppure in queste circostanze facesse cessare la sua cattiveria, a seconda della sua malvagità, si muterebbe di continuo in una natura ferina tale da somigliare al vizio che in lui si fosse generato, e mutando in questo modo non cesserebbe dalle sue pene se non quando, lasciandosi trascinare dal periodo del medesimo e del simile che è in sé, e dominando con la ragione la gran massa che si fosse venuta a generare sul suo essere, costituita di fuoco, di acqua, di aria, e di terra, [42d] una massa tumultuosa ed irrazionale, non giungesse nella specie della prima ed ottima condizione. Dopo che legiferò per essi tutte queste leggi, per non essere responsabile della malvagità futura di ciascuno, seminò alcuni di essi nella terra, altri nella luna, altri ancora in altri organi del tempo: dopo la seminagione affidò ai giovani dèi il compito di plasmare corpi mortali e di completare quanto dell'anima umana era ancora da aggiungere, [42e] e tutto ciò che ne conseguiva, e di governare le anime e di guidare l'essere mortale nel modo più bello e migliore possibile, perché non fosse esso stesso causa dei suoi mali.

Avendo ordinato tutto ciò, rimase nel suo stato, com'era conveniente: e mentre egli stava in questo stato, i figli, compreso l'ordinamento del padre, gli obbedivano. E preso l'immortale principio dell'essere mortale, imitando il loro demiurgo, presero in prestito dal mondo parti di fuoco, di terra, di acqua e di aria che sarebbero poi state restituite, [43a] e le unirono insieme, non con quei legami indissolubili con cui essi erano uniti, ma, connettendole con moltissimi chiodi invisibili per la loro piccolezza, e realizzando così da tutti gli elementi un corpo unico per ciascuno, legarono i circoli dell'anima immortale a questi corpi soggetti ad influssi ed efflussi. E questi circoli, legati come ad un fiume in piena, non dominavano e non erano dominati, mentre a forza erano trasportati e trasportavano, sicché tutto l'essere vivente si muoveva, [43b] avanzando in modo disordinato dove il caso lo portava, e senza ragione, avendo in sé tutti e sei i movimenti: si muoveva in avanti e indietro, e a destra e a sinistra, e in basso e in alto, ed errando da ogni parte procedeva nelle sei direzioni. Era impetuosa l'ondata che affluiva e refluiva e che procurava il nutrimento, ma le impressioni che giungevano dall'esterno determinavano in ciascuno ancor più scompiglio, quando il corpo incontrasse [43c] all'esterno un fuoco estraneo, o anche la solidità della terra, o l'umido scorrere delle acque, o fosse sorpreso dal turbine dei venti portati dall'aria, e quando i movimenti causati da tutti questi fenomeni, attraverso il corpo, colpissero l'anima: e tutti questi movimenti, in seguito, furono chiamati per queste ragioni sensazioni, e ancora adesso così si chiamano. Le sensazioni, procurando anche allora moltissimo e grandissimo movimento, e, insieme al fiume [43d] che continuamente fluisce, muovendo e scuotendo con violenza i circoli dell'anima, impedirono completamente, scorrendo in direzione opposta, il circolo del medesimo, e proibirono che dominasse e progredisse nel suo

corso, e in seguito turbarono anche il circolo dell'altro. In tal modo i tre intervalli doppi e i tre intervalli tripli, e i medi e i legami dell'uno e mezzo, dell'uno e un terzo, e dell'uno e un ottavo,[20] non potendo essere del tutto sciolti se non da chi li aveva legati, esse li contorsero in tutte le direzioni, [43e] e provocarono tutte le fratture e le deviazioni che erano possibili, in modo che quei circoli, stando appena uniti fra loro, si muovevano, ma si muovevano senza criterio logico, ora in senso contrario, ora in senso obliquo, ora supini: come quando un uomo supino, appoggiato il capo a terra e sollevando in alto i piedi, si mette di fronte a qualcuno, allora in questa posizione di chi si trova in tale condizione e di chi lo osserva, la destra sembra la sinistra, e la sinistra la destra, a seconda delle rispettive posizioni dei due osservatori. Quando dunque i circoli dell'anima subiscono il violento impatto di questi stessi turbamenti e di altri simili, [44a] e quando si imbattono in qualcuno degli oggetti esterni appartenenti al genere del medesimo o dell'altro, allora, chiamando in modo contrario alla verità ciò che è medesimo o diverso rispetto a qualcosa, diventano falsi ed insensati, e non vi è in essi nessun circolo che governi o che faccia da guida agli altri: quando poi alcune sensazioni, provenendo dall'esterno, si abbattono su questi circoli e trascinano con sé anche tutto l'involucro dell'anima, allora, benché essi siano dominati, sembrano dominare. A causa di tutte queste impressioni esterne, l'anima, [44b] adesso come in principio, non appena si lega al corpo immortale, diventa insensata. Quando però il flusso di ciò che serve a far crescere e nutrire giunge con minore intensità, e i circoli dell'anima, ripresa la calma, vanno di nuovo per la loro strada, e si rinsaldano con il passare del tempo, allora le orbite di ciascun circolo, procedendo ormai secondo il loro corso naturale e correggendosi, chiamano in maniera corretta l'altro e il medesimo, e rendono assennato chi le possiede. Se inoltre

interviene una retta educazione ed istruzione, l'individuo, liberato dalla più grande malattia, [44c] diventa integro e perfettamente sano, ma se non presta attenzione, percorrendo zoppicando il cammino della vita, ritorna nell'Ade imperfetto e insensato. Ma questo arriverà alla fine, nell'occasione più opportuna. Intanto dobbiamo spiegare con maggior precisione ciò che ora è stato proposto, e cioè si deve innanzitutto parlare della generazione dei singoli corpi e dell'anima, e in base a quali ragioni e pensieri degli dèi essi furono generati: questo bisogna trattare, seguendo la ragione più verosimile, [44d] e procedere così lungo questa strada.

Imitando la forma dell'universo che è sferica, gli dèi collegarono i circoli divini, che sono due, in un corpo sferico che ora chiamiamo capo, che è la parte più divina e che governa tutte le altre che sono in noi: e al capo gli dèi affidarono, come servitore, tutto il corpo, una volta che lo ebbero formato, pensando che esso avrebbe preso parte di tutti quanti i suoi movimenti. Perché allora, rotolando sulla terra che ha alture e profondità di ogni sorta [44e] non incontrasse difficoltà nel superare le une e a venir fuori dalle altre, gli diedero questo corpo come carro, e l'agilità di muoversi: perciò il corpo ha una lunghezza, e generò quattro membra distese e flessibili, strumenti fabbricati dal dio con i quali prendendo e appoggiandosi sopra, potesse spostarsi in ogni luogo, portando nella parte alta di noi [45a] la dimora di ciò che è più divino e più sacro. Così e per questa ragione furono aggiunti a tutti gambe e mani. Poiché gli dèi ritenevano che la parte anteriore fosse più degna di quella posteriore e più adatta al comando, ci diedero soprattutto la possibilità di muoverci in questa direzione. Dunque bisognava che l'uomo avesse la parte anteriore del corpo distinta e diversa. Perciò prima di tutto intorno alla cavità del capo, dopo avervi sistemato il volto, legarono ad esso gli organi [45b] che servono per ogni previsione dell'anima, e

decisero che questa parte, per natura anteriore, prendesse parte del comando. Prima di ogni altro organo fecero gli occhi, i quali portano la luce e li attaccarono in tal modo: di tutto quel fuoco che non ha la proprietà di bruciare, ma che procura la mite luce propria di ogni giorno, fecero in modo che vi fosse un corpo. Quindi il fuoco puro che è dentro di noi, e che è come fratello del fuoco esterno, lo fecero scorrere liscio e denso attraverso gli occhi, comprimendo tutte le parti degli occhi, ma soprattutto la parte centrale, [45c] perché trattenessero tutto quanto è più grasso, e lasciassero passare solo quello puro. Quando dunque vi è la luce diurna intorno alla corrente del fuoco della vista, allora il simile si incontra con il simile, diventando un tutt'uno compatto, e forma un corpo unico e concorde nella direzione degli occhi, dove la luce che viene dal di dentro si scontra con quella che proviene da fuori. Se questo corpo, diventato tutto ugualmente sensibile a causa della sua conformità, viene a contatto con qualcosa [45d] o lo subisce, propagando i movimenti di queste impressioni per tutto il corpo fino all'anima, procura quella sensazione per cui noi diciamo di vedere. Ma quando il fuoco del giorno scompare nella notte, il fuoco della vista si separa dal suo affine: uscendo fuori dagli occhi e imbattendosi nel dissimile, si altera e si spegne, non essendo più della stessa natura dell'aria circostante, poiché esa non ha più fuoco. L'occhio cessa di vedere e chiama il sonno: le palpebre, infatti, che gli dèi hanno fabbricato per la salvezza della vista, [45e] quando si chiudono, trattengono la potenza del fuoco interno la quale placa e calma i movimenti interiori, e una volta appianati giunge la quiete. E quando la quiete è molta, si verifica un sonno fatto di brevi sogni, mentre se permangono agitazioni più grandi, a seconda della loro natura e delle parti del corpo in cui rimangono, [46a] producono all'interno tali e tanti visioni che rassomigliano a quelle esterne e che da svegli ci

ricordiamo. Per quanto riguarda la formazione delle immagini negli specchi e tutti quei corpi lucidi e levigati, non è difficile rendersi conto. Infatti, dalla combinazione reciproca del fuoco interno e di quello esterno, che diventano ogni volta uno solo sulla superficie levigata e in molti modi si trasformano, [46b] derivano di necessità tutte le apparenze di questo genere, dal momento che il fuoco che si trova intorno al volto diventa un tutt'uno con il fuoco che esce dagli occhi su di una superficie liscia e lucida. E la sinistra sembra la destra, poiché le parti opposte del fuoco della vista vengono in contatto con le parti opposte del fuoco esterno, contrariamente al solito modo con cui avviene il contatto: la destra, invece, appare destra e la sinistra sinistra, al contrario, quando la luce, componendosi, muta la sua posizione con ciò con cui si compone. [46c] Questo si verifica quando, essendo la superficie levigata degli specchi curvata innanzi dalle due parti, la sua parte destra invia luce verso la sinistra del fuoco della vista, e la sinistra verso la destra. Se questo stesso specchio si volge secondo la lunghezza del volto, fa in modo che tutto appaia capovolto, e quindi la luce che proviene dal basso viene proiettata verso la parte superiore del raggio visivo, e quella che proviene dall'alto verso la parte inferiore.

Tutte queste sono concause di cui il dio si serve come di assistenti per realizzare, per quanto è possibile, l'idea dell'ottimo: [46d] dalla maggior parte delle persone, invece, vengono ritenute cause, e non concause di tutta la realtà, perché raffreddano e riscaldano, condensano e dilatano, e compiono altre cose di questo genere. Esse però non sono in grado di possedere alcuna ragione, né intelligenza nei confronti di nulla. Di tutti gli esseri si deve dire che soltanto l'anima è quella cui conviene che sia fornita di intelligenza: infatti essa è invisibile, mentre il fuoco e l'acqua, la terra e l'aria sono tutti corpi visibili. È allora necessario che chi ama

l'intelligenza e la scienza vada alla ricerca delle cause prime della natura ragionevole, [46e] e in seguito, le cause che si generano da altre cause e che di necessità ne muovono altre. Anche noi dobbiamo fare così: bisogna parlare di queste due specie di cause, distinguendo quelle che con intelligenza fabbricano ciò che è bello e buono, da quelle che, separate dall'intelligenza, operano ogni volta a caso e in modo disordinato. Ma sulle concause degli occhi in relazione alle quali essi hanno quella facoltà che essi ora hanno avuto in sorte, si è detto a suficienza: dopo di ciò si deve parlare del loro grandissimo vantaggio, [47a] grazie a cui il dio ce ne ha fatto dono. Secondo il mio ragionamento la vista è diventata causa del più grande vantaggio per noi, perché nessuno dei discorsi che ora abbiamo pronunciato intorno all'universo sarebbe mai stato detto se non avessimo visto gli astri, il sole e il cielo. Ora le osservazioni del giorno e della notte, dei mesi e dei periodi degli anni, degli equinozi e dei solstizi hanno procurato il numero, e hanno fornito la riflessione sul tempo e la ricerca sulla natura dell'universo: da queste cose [47b] abbiamo ottenuto il genere della filosofia, di cui nessun bene più grande giunse, né giungerà mai alla stirpe mortale come dono degli dèi. Dico che questo è il bene più grande degli occhi: quanto agli altri, che sono minori, perché dovremmo celebrarli? E chi non è filosofo, se si lamentasse per aver perso la vista, non si lamenterebbe invano? Ma dobbiamo dire che la ragione per cui il dio ha scoperto e ci ha donato la vista è quella per cui, osservando nel cielo i circoli dell'intelligenza, ce ne servissimo per i circoli della nostra intelligenza, che sono affini a quelli, [47c] anche se i nostri sono disordinati, mentre quelli ordinati, e dunque, appresi e resi partecipi della correttezza dei ragionamenti naturali, imitando i movimenti del dio che sono assolutamente regolari, potessimo correggere gli errori dei nostri. Per quanto riguarda la voce e l'udito vale di nuovo lo stesso

discorso, e cioè che per gli stessi scopi e le stesse ragioni sono stati donati dagli dèi. La parola è stata ordinata per lo stesso scopo, e ad esso ha contribuito moltissimo, e così quanto vi è di utile [47d] nel suono della musica è stato donato all'udito a causa dell'armonia. E l'armonia, dotata di movimenti affini ai circoli della nostra anima, a chi con intelligenza si serve delle Muse non sembra utile, come si crede ora, a procurare un piacere irragionevole: ma essa è stata data dalle Muse per ordinare e rendere consono con se stesso il circolo della nostra anima che fosse diventato discorde. E il ritmo è stato donato da quelle per questo stesso motivo, [47e] vale a dire per ovviare a quella condizione che interessa la maggior parte di noi e che consiste nella mancanza di misura e di grazia.

Nel discorso precedente, tranne brevi accenni, si è parlato di ciò che è stato realizzato mediante l'intelligenza: a questa parte del discorso bisogna aggiungere anche ciò che avviene per necessità. Infatti la genesi di questo mondo [48a] è mista, derivando da una composizione di necessità e di intelligenza. L'intelligenza dominò la necessità, persuadendola a muovere verso l'ottimo bene la maggior parte delle cose che si generavano, e così, poiché la necessità si era lasciata dominare da una saggia persuasione, venne in principio realizzato quest'universo. Se dunque qualcuno dirà come esso si è effettivamente formato, dovrà includere questa specie di causa mutevole, per quanto, secondo la sua natura, vi abbia apportato il suo contributo: così ora si deve ritornare indietro, [48b] e ricominciare di nuovo da capo anche per queste cose, così come avevamo fatto per quelle di prima, dando a questa stessa questione un altro principio che le si adatti. Bisogna osservare la natura del fuoco e dell'acqua, dell'aria e della terra prima della nascita del cielo, e le sue proprietà precedenti: ora nessuno mai indicò la loro origine, ma come se si sapesse che cos'è il fuoco e ciascuno degli altri

elementi, diciamo che essi sono i principi primi ponendoli come le lettere dell'universo, mentre converrebbe avere un po' di intelligenza per capire [48c] che non si potrebbero neppure paragonare con verosimiglianza alle specie delle sillabe. Adesso il nostro intento sarà questo: non dobbiamo parlare per ora del principio, o dei principi, o come si voglia dire, di tutte le cose, e non per altro se non per questo motivo, e cioè per il fatto che è difficile manifestare la mia opinione con l'attuale metodo di discussione. Non crediate pertanto che io debba parlarvene, e del resto neppure io stesso potrei convincermi di far bene [48d] ad assumermi un compito così gravoso: ma osservando, come fu detto in principio, la forza dei ragionamenti verisimili, tenterò prima di tutto di dire riguardo ad ogni cosa ed a tutte le cose in generale, ragioni non meno verosimili, anzi ancor più verosimili delle altre. Dunque, dopo aver invocato anche ora, all'inizio del discorso, il dio salvatore perché ci scampi da una trattazione assurda e insensata e ci conduca in salvo verso opinioni verosimili, [48e] cominciamo di nuovo a parlare.

Questo ragionamento intorno all'universo avrà sin dall'inizio più divisioni di prima: allora noi distinguemmo due specie, ora dobbiamo mostrare un'altra terza specie. Nel discorso di prima, infatti, erano sufficienti due specie, una presentata come la specie del modello, che è intellegibile e sempre allo stesso modo, la seconda che è l'imitazione del modello, [49a] che ha nascita ed è visibile: allora non ne individuammo una terza, pensando che due sarebbero bastate. Ora il discorso pare che ci costringa a tentare di spiegare con le parole questa specie difficile e oscura. Quale proprietà si deve supporre che essa abbia secondo natura? Questa soprattutto: di essere il ricettacolo di tutto quanto si genera, come fosse una nutrice. Questa è la verità, ma si deve parlarne con maggior chiarezza, anche se è difficile [49b] soprattutto perché si devono sollevare dei dubbi sul fuoco e

sugli altri elementi che sono uniti con il fuoco: per ciascuno di questi elementi è infatti difficile dire quale effettivamente si debba chiamare acqua piuttosto che fuoco, e quale si può chiamare in qualsiasi altro modo piuttosto che con tutti i nomi o con ciascun nome, in modo tale che si possa parlare con fedeltà e con sicurezza. Come dunque potremmo dire questo, e in che modo, e come si potranno verosimilmente risolvere i nostri dubbi? In primo luogo, quella che ora abbiamo chiamato acqua, quando gela, osserviamo che diventa, a quanto pare, pietre e terra, [49c] quando evapora e si dissolve, essa diventa vento e aria, e l'aria, bruciando, diventa fuoco, e il fuoco, comprimendosi e spegnendosi, ritorna nuovamente nella forma di aria, e l'aria, compressa e condensata, diviene nuvola e nebbia, e da queste ultime, quando si condensano ancora di più, scorre l'acqua, e dall'acqua nasce di nuovo terra e pietre, in modo che questi corpi, a quanto sembra, si trasmettono come in un ciclo la generazione. E poiché ciascuno di questi corpi non si presenta mai [49d] sotto la stessa forma, come non vergognarsi se si afferma con sicurezza che uno qualsiasi di essi corrisponde a quel corpo e non ad un'altro? Di nessuno si può dire questo, ma su tali questioni il modo di parlare di gran lunga più sicuro è quello che segue: di quello che sempre noi osserviamo mutarsi da una forma ad un'altra, come il fuoco, non si deve dire che questo è il fuoco, ma ogni volta che esso ha tale proprietà, né che questa è l'acqua, ma sempre che essa ha tale proprietà, e infine nessuna altra cosa, quasi avesse una qualche stabilità, dobbiamo indicare [49e] mediante l'uso delle determinazioni "questo" e "quello", ritenendo di mostrare qualcosa di determinato. Infatti sfuggono e non tollerano le determinazioni di "questo" e "quello" e di "così" e ogni altra definizione che le indichi come se fossero stabili. Non dobbiamo allora chiamare in tal modo ciascuna di queste cose, ma di ciascuna di esse e di

tutte insieme dobbiamo indicare soltanto quella tale proprietà che circola simile dall'una all'altra, e dunque diremo fuoco ciò che attraverso ogni cosa è sempre tale, e così per tutto quanto ha nascita: ma ciò in cui ciascuna di queste proprietà compare quando nasce e di nuovo svanisce, [50a] solo quello dobbiamo chiamare con il nome di "questo" e di "quello", mentre per quanto riguarda le qualità come caldo, freddo e qualsiasi dei loro contrari e tutto quanto deriva da essi, nessuna di quelle si possono indicare con tali termini. Ma a questo proposito cerchiamo di parlare ancor più chiaramente. Se qualcuno, modellando con dell'oro figure di ogni specie, non smettesse di trasformare ciascuna di esse in tutte le altre, e se un tale, indicando una di quelle, chiedesse [50b] che cos'è mai, si potrebbe rispondere, avvicinandosi con grande sicurezza alla verità, che è oro: ma per quel che riguarda il triangolo e tutte le altre figure che potrebbero nascere da quell'oro, non sarebbe possibile affermarne l'esistenza, perché mutano nel momento stesso in cui si pongono, e allora quel tale dovrebbe accontentarsi di voler accettare con sicurezza soltanto quella tale proprietà. Lo stesso discorso vale anche per quella natura che accoglie tutti i corpi: essa dev'essere chiamata sempre allo stesso modo, perché non abbandona mai la sua proprietà. Infatti accoglie in sé tutte le cose, e [50c] non assume affatto in alcun modo forma simile ad alcuna delle cose che riceve, perché per natura essa è come un'impronta di ogni cosa e, messa in movimento e foggiata dalle cose che entrano, appare, grazie ad esse, ora in una forma ora in un'altra. Le cose che entrano ed escono sono immagini di quelle che sempre sono, e sono improntate da esse in un modo indicibile e meraviglioso che dopo esamineremo. Per il momento bisogna riflettere su tre generi, vale a dire quello che è generato, [50d] quello in cui è generato, quello a somiglianza del quale nasce ciò che è generato. Conviene paragonare alla madre quello che riceve,

al padre quello da cui riceve, al figlio la natura intermedia, e considerare che, dovendo l'impronta essere assai varia e di tutte le varietà, ciò in cui si forma l'impronta sarà ben preparato a ricevere, a condizione che non sia fornito di tutte quelle forme quante si appresta a ricevere da fuori. [50e] Se infatti ciò che riceve fosse simile ad una di quelle cose che entrano, e se dovesse accogliere quelle cose che fossero sopraggiunte e che avessero natura contraria e del tutto estranea ad esso, le rappresenterebbe male, perché accanto a quelle rappresenterebbe la propria forma. Perciò bisogna che ciò che deve accogliere in sé tutte le specie sia estraneo ad ogni forma, come per gli unguenti odorosi ad arte si esogita prima di tutto il modo per cui siano assolutamente inodori i liquidi che devono accogliere gli odori, mentre quelli che cominciano a plasmare delle figure in qualcosa di molle, non permettono che si manifesti affatto alcuna figura, ma spianano prima la materia per renderla quanto più è possibile liscia. [5la] Allo stesso modo, anche ciò che spesso deve ricevere bene in ogni sua parte le immagini di tutte quelle cose che sempre sono, conviene che per natura sia estraneo a tutte le forme. Perciò la madre e il ricettacolo di tutto ciò che è generato visibile e assolutamente sensibile non dobbiamo chiamarla né terra, né aria, né fuoco, né acqua, né quante da queste sono nate, né quelle da cui queste sono nate: ma se diciamo che è una specie invisibile e priva di forma, che tutto accoglie, che prende parte [5lb] dell'intellegibile in modo assai oscuro e difficile a comprendersi, non diremo nulla di falso. Per quanto dunque possiamo giungere, sulla base delle cose dette, ad una definizione della sua natura, si potrebbe dire assai giustamente in questo modo: sembra ogni volta fuoco la parte infuocata di essa, acqua la parte liquida, terra e aria nella misura in cui accoglie le loro immagini. Ora però, discutendo intorno a queste cose, valutiamo con più attenzione tale questione: vi è un fuoco che esiste di per sé, e

così tutte le cose di cui sempre diciamo che esistono [51c] ciascuna di per sé esistono veramente in sé, oppure tutte queste cose che noi vediamo, e le altre cose che percepiamo attraverso il corpo sono le uniche ad avere tale verità, mentre non ve n'è affatto altre, oltre a queste? Invano allora ogni volta affermiamo che esiste per ciascun oggetto una specie intellegibile, e che altro non sarebbe se non soltanto una parola? Dunque, se lasciamo da parte la presente questione senza esaminarla e giudicarla, non potremo affermare con sicurezza che le cose stiano in un modo o nell'altro, e tuttavia non si può aggiungere alla lunghezza del discorso un'altra lunga digressione. [51d] Sarebbe assai opportuno se si individuasse una definizione chiara e netta espressa in poche parole. Ecco dunque il mio parere: se l'intelligenza e la vera opinione sono due generi distinti, queste specie esistono assolutamente di per sé, e non le possiamo percepire attraverso i sensi, ma soltanto attraverso l'intelletto. Se poi, come sembra ad alcuni, la vera opinione non differisce in nulla dall'intelligenza, allora dobbiamo considerare assolutamente certo tutto quanto sentiamo attraverso il corpo. [51e] E tuttavia si deve dire che sono due generi distinti, poiché si sono generati separatamente ed hanno natura dissimile. L'una infatti nasce in noi attraverso l'insegnamento, l'altra si ingenera in noi attraverso la persuasione, l'una si accompagna sempre insieme al veritiero ragionamento, l'altra è priva di ragione, l'una non si lascia piegare dalla persuasione, l'altra si lascia facilmente persuadere: e si deve dire che ogni uomo prende parte dell'opinione, mentre il dio dell'intelligenza, nonché una ristretta cerchia di uomini. Stando così le cose, [52a] dobbiamo riconoscere che vi è una prima specie che è sempre allo stesso modo, immune da generazione e da corruzione, che non riceve in sé altro da altrove, e che essa stessa non procede in altro, invisibile e soprattutto impercettibile, ed è

questa che l'intelligenza ottenne in sorte di osservare. La seconda specie ha lo stesso nome ed è simile a quella, è percettibile, generata, sempre in movimento, e nasce in un certo luogo e in quel luogo di nuovo perisce, e questa può essere colta dall'opinione mediante la sensazione. Vi è infine una terza specie, che sempre esiste ed è quella dello spazio: essa non riceve in sé corruzione, [52b] offre una sede a tutte le cose che hanno una nascita, si può cogliere non mediante la sensazione, ma con un ragionamento alterato, e a stento le si può prestare fede, e quando ci rivolgiamo ad essa, sogniamo ed affermiamo che è necessario che tutto ciò che è si trovi in qualche luogo e occupi uno spazio, e che ciò che non è in terra, né in cielo, non è nulla. Ma tutte queste cose, ed altre affini ad esse, intorno alla natura che al di fuori del sonno è realmente esistente, per questo nostro sognare [52c] non siamo in grado, una volta svegli, di distinguerle, e di dire la verità: e cioè che dunque all'immagine, se è vero che non le appartiene neppure l'essere per cui fu generata, ma si muove sempre come il riflesso di qualcos'altro, conviene per queste ragioni che si generi in qualcos'altro, attaccandosi in qualunque modo all'esistenza, oppure che non sia assolutamente niente; invece a ciò che realmente esiste viene in soccorso la ragione vera ed esatta, dimostrando che finché una cosa è una cosa e un'altra un'altra, nessuna delle due può esistere nell'altra in modo da essere nello stesso tempo [52d] una sola cosa e due.

Questo dunque, per sommi capi, il ragionamento che ho formulato secondo il mio pensiero, e cioè che, anche prima che il cielo fosse generato, vi erano tre principi distinti: l'essere, lo spazio, e la generazione. La nutrice della generazione, inumidita e infuocata, accogliendo in sé le forme della terra e dell'aria, e subendo tutte le altre condizioni che seguono a quelle, appariva multiforme, [52e] e poiché era piena di forze non omogenee né equivalenti,

mancava essa stessa di equilibrio, ma, oscillando in modo irregolare, veniva scossa da quelle forze, e muovendosi, a sua volta scuoteva quelle. E le diverse parti, mosse ora in una direzione ora in un'altra, separandosi venivano sempre trasportate, come quando, dopo che sono state scosse e ventilate dai vagli e dagli strumenti che servono a purificare il grano, [53a] le parti dense e pesanti vanno da una parte, mentre quelle che sono passate al vaglio e sono leggere vengono sistemate da un'altra parte: così allora quei quattro elementi, scossi dal loro ricettacolo, il quale si muoveva esso stesso in qualità di strumento che procurava la scossa, separavano da sé, quanto più era possibile, le parti meno omogenee, ammassando quanto più potevano in uno stesso punto le parti del tutto omogenee, e perciò, prima che nascesse l'universo ordinato da essi, alcuni occuparono una posizione, altri un'altra. In un primo tempo tutti questi elementi erano disposti senza ragione e senza misura: [53b] e quando il dio cominciò ad ordinare l'universo, in principio il fuoco, l'acqua, la terra e l'aria, che pure avevano tracce delle proprie forme, si trovavano in quella condizione in cui è naturale che ogni cosa si trovi quando il dio è assente. Essendo in tale stato, il dio allora li adornò dapprima di forme e di figure. E che il dio ordinò insieme questi elementi, partendo da una condizione ben diversa, nel modo più bello e più nobile possibile, dobbiamo dirlo sempre e di ogni cosa. Ora però voglio cercare di mostrarvi con un discorso insolito come ciascuno di questi elementi [53c] è stato ordinato ed è nato, ma dal momento che conoscete il metodo scientifico con il quale bisogna mostrare le cose che dico, mi seguirete.

In primo luogo è chiaro a chiunque che fuoco, terra, acqua e aria sono corpi: e ogni specie di corpo ha anche profondità. Ed è assolutamente necessario che la profondità includa la natura del piano; e la superficie piana e rettilinea è formata da triangoli. Tutti i triangoli derivano da due triangoli,

ciascuno dei quali ha un angolo retto e due acuti: [53d] e di questi triangoli l'uno ha, dall'una e dall'altra parte, una parte uguale di angolo retto diviso da lati uguali, l'altro due parti disuguali di angolo retto diviso da lati disuguali.[21] Questo è il principio che noi stabiliamo per il fuoco e per gli altri corpi, procedendo secondo un ragionamento necessario e verosimile: quanto ai principi superiori a questi, li conosce il dio e, fra gli uomini, chi a lui è caro. Ora bisogna dire quali sono i quattro bellissimi corpi, [53e] fra di loro dissimili, di cui alcuni possono, dissolvendosi, generarsi reciprocamente: se scopriamo questa cosa, abbiamo la verità intorno alla nascita della terra e del fuoco e di tutti gli altri elementi che secondo una proporzione stanno nel mezzo. Non saremo infatti d'accordo con nessuno che affermi che vi sono corpi visibili più belli di questi, i quali costituiscono ciascuno un genere a se stante. Cercheremo dunque di accordare insieme questi quattro generi di corpi che si distinguono per la loro bellezza, e allora diremo di aver compreso a sufficienza la loro natura. [54a] Dei due triangoli l'isoscele ha ottenuto in sorte una sola forma, lo scaleno infinite: e dunque fra queste forme infinite bisogna scegliere la più bella, se vogliamo cominciare in modo conveniente. Se allora qualcuno fosse in grado di dirci, in base alla sua scelta, una più bella ancora per la composizione di questi corpi, quello dunque avrà ragione come amico e non come nemico: lasciando da parte gli altri triangoli, stabiliamo dunque che fra i molti triangoli uno sia il più bello, e cioè quel triangolo che ripetuto forma un terzo triangolo, l'equilatero. [54b] Spiegarne la ragione, sarebbe un discorso troppo lungo: e tuttavia vi è in premio la nostra amicizia per chi rifiuterà questa cosa e dimostrerà che non è così. I due triangoli scelti da cui sono stati realizzati i corpi del fuoco e degli altri elementi siano l'isoscele e quello che ha sempre il quadrato del lato maggiore triplo del quadrato del minore. Ora definiamo meglio quel che prima si è detto in

modo oscuro. Infatti ci sembrava che i quattro elementi traessero tutti origine uno dall'altro, ma questa visione non era corretta: in realtà i quattro elementi derivano [54c] dai triangoli che abbiamo scelto, e cioè tre si formano da quello che ha i lati disuguali, mentre il quarto è formato esso soltanto dal triangolo isoscele. Non possono dunque dissolversi tutti quanti reciprocamente, in modo che da un grande numero di corpi piccoli nasca un piccolo numero di corpi grandi, e viceversa, ma questo vale soltanto per i primi tre: poiché derivano tutti da un solo triangolo, quando i più grandi si dissolvono, se ne formeranno molti e piccoli, i quali accolgono le figure a loro appropriate, e quando invece numerosi corpi piccoli si dividono nei triangoli, [54d] derivando un solo numero di una sola massa, costituiranno un'altra grande specie. Dunque, quanto si è detto sulla loro reciproca generazione sia sufficiente. Quello che si deve qui di seguito spiegare è come si è formata ciascuna specie di essi, e dalla combinazione di quanti numeri. Si comincerà dalla prima specie, che è ordinata nel modo più semplice: elemento di essa è il triangolo che ha l'ipotenusa lunga il doppio del lato minore. Se si accostano due triangoli di questo tipo secondo la diagonale, e per tre volte si ripete l'operazione, [54e] e le diagonali e i lati piccoli convergono nello stesso punto, come in un centro, dai sei triangoli nasce un solo triangolo equilatero: e se si compongono insieme quattro triangoli equilateri, formano per ogni tre angoli piani un angolo solido, [55a] che segue immediatamente il più ottuso degli angoli piani. Formati questi quattro angoli, abbiamo la prima specie di solidi,[22] che può dividere l'intera sfera in parti uguali e simili. La seconda specie si forma dagli stessi triangoli, riuniti insieme in otto triangoli equilateri, in modo da formare un angolo solido da quattro angoli piani: e quando vi siano sei angoli di questo tipo, il corpo della seconda specie è così compiuto.[23] La terza specie è formata da

centoventi triangoli connessi insieme, [55b] da dodici angoli solidi, compresi ciascuno da cinque triangoli equilateri piani, e ha per base venti triangoli equilateri.[24] E l'uno dei due elementi, dopo aver generato queste figure, terminò la sua funzione. Il triangolo isoscele generò la natura della quarta specie, che è formata da quattro triangoli isosceli, con gli angoli retti congiunti nel centro, così da formare un tetragono equilatero: sei di questi tetragoni equilateri, [55c] accostati insieme, formano otto angoli solidi, ciascuno dei quali è formato dall'armonica combinazione di tre angoli piani retti. La figura del corpo che così è formata è quella cubica, ed ha per base sei tetragoni equilateri piani.[25] Vi era ancora una quinta combinazione, di cui il dio si servì per decorare l'universo.[26]

Se qualcuno, riflettendo con attenzione su tutto quello che è stato detto, non riuscisse a decidersi se conviene dire che i mondi sono infiniti oppure limitati, potrebbe [55d] effettivamente ritenere che il pensarli di numero illimitato sia proprio di chi conosce in modo limitato ciò che occorre sapere senza limiti; mentre sul fatto che sia più conveniente affermare che esso è uno solo o siano stati veramente generati nel numero di cinque, chi ponesse tale dubbio, a buon diritto dubiterebbe. Noi suggeriamo che, secondo una ragione verosimile, ne sia stato generato uno solo; un altro, in base ad altre considerazioni, può pensarla in un altro modo. Ma lasciamo perdere questa questione, e le specie che ora si sono formate mediante il ragionamento distribuiamole nel fuoco, nella terra, nell'acqua e nell'aria. E alla terra assegnamo la figura cubica: [55e] fra le quattro specie, infatti, la terra è quella meno soggetta a movimento, e fra tutti i corpi è la più plasmabile, ed è assolutamente necessario che sia tale quel corpo che ha le basi più salde: fra i triangoli che abbiamo posto in principio, è per natura più salda la base di triangoli a lati uguali che quella di quelli a lati disuguali, e la

figura piana, che è formata dall'una e dall'altra specie di triangoli, il tetragono equilatero, sia nelle parti, sia nel tutto, è inevitabilmente più stabile del triangolo equilatero. Perciò [56a] assegnando questa forma alla terra, manteniamo un discorso verosimile, mentre all'acqua assegnamo la forma meno soggetta a movimento fra le altre, al fuoco la più mobile, all'aria quella intermedia: e attribuiamo il corpo più piccolo al fuoco, il più grande all'acqua, quello intermedio all'aria. E ancora il più acuto al fuoco, il secondo per acutezza all'aria, il terzo all'acqua. Fra tutte queste forme, allora, quella che ha il minor numero di basi è inevitabile sia la più soggetta a movimento, essendo fra tutte le altre la più tagliente [56b] e la più acuta in ogni sua parte, ed inoltre la più leggera, essendo formata dal minor numero delle medesime parti: e la seconda di queste forme ha tutte queste proprietà in secondo grado, e la terza le possiede in terzo grado. Secondo un ragionamento corretto e verosimile, la figura solida della piramide sia l'elemento e la semenza del fuoco, seconda per generazione diciamo che sia la figura dell'aria, terza quella dell'acqua. Tutte queste figure bisogna concepirle così piccole, che nessuna delle singole parti [56c] di ciascuna specie è visibile ai nostri occhi per la sua piccolezza, ma, se molte si riuniscono insieme, è possibile vedere le loro masse: per quanto riguarda le proporzioni relative ai numeri, ai movimenti e a tutte le altre proprietà, il dio, dopo aver realizzato in ogni parte alla perfezione queste cose, finché la natura della necessità si lasciava spontaneamente persuadere, le unì in proporzione ed armonia.

Dopo tutto quello che abbiamo detto riguardo alle diverse specie, la questione starebbe assai verosimilmente in questi termini. [56d] La terra, incontrando il fuoco e disciolta dalla proprietà di quello di essere acuto, vagherebbe o fondendosi nel fuoco stesso, o imbattendosi nella massa dell'aria e

dell'acqua, fino a che le sue parti, incontrandosi ed unendosi di nuovo insieme fra loro, diventassero terra: in nessun'altra specie, infatti, essa mai potrebbe trasformarsi. L'acqua, invece, divisa dal fuoco e anche dall'aria, è possibile che si ricomponga in un corpo di fuoco e in due di aria: [56e] e le particelle di aria, perdendo la loro unità e dissolvendosi, danno origine a due corpi di fuoco. E viceversa, quando una piccola quantità di fuoco racchiusa in una grande massa di aria, di acqua, e in qualche parte di terra, agitata dal movimento di ciò che la racchiude, e vinta dopo aver fatto opposizione, si spezza, due corpi di fuoco si ricompongono in una sola specie di aria. E se l'aria è dominata e sminuzzata da due elementi interi di aria e un mezzo, si formerà una specie intera di acqua. Ma riflettiamo di nuovo su queste cose in questo modo: quando una delle altre specie, chiusa nel fuoco, [57a] è tagliata dall'acutezza dei suoi angoli e dei suoi lati, se si compone nella natura di quello, cessa di essere tagliata. Infatti nessuna specie simile o identica a se stessa è in grado di determinare un mutamento o di subirlo da parte di ciò che è identico e simile: e finché una specie, incontrandosi con un'altra, combatte – essa che è più debole con una più forte –, non smette di disciogliersi. Così quando specie più piccole e poche, contenute in specie più grandi e numerose, [57b] si spezzano e si annientano, quelle che vogliono comporsi nella forma dell'elemento che predomina, cessano di annientarsi, e da fuoco diventano aria, da aria diventano acqua. Se alcuni elementi si riuniscono insieme, e un agglomerato formato da altre specie li assalta, questi non cessano di dissolversi, finché o del tutto espulsi o dissolti si rifugiano presso la specie che è loro affine, oppure, una volta vinti, diventano una sola cosa assimilandosi all'elemento vincitore e rimangono ad abitare con lui. Pertanto, [57c] in base a queste trasformazioni, gli elementi cambiano tutti di sede: infatti le masse di ciascun elemento si separano e si distribuiscono secondo il loro

proprio luogo in virtù del movimento del ricettacolo che li contiene, e ogni volta che diventano dissimili a se stessi e simili ad altri, vengono trasportati, per l'agitazione, verso il luogo di quelle cui si sono assimilati.

Tutti i corpi semplici e primitivi si sono dunque originati per queste ragioni. Per quanto riguarda le diverse specie che sono nate nelle forme di questi corpi, se ne deve ricercare la ragione nella composizione dell'uno e dell'altro elemento, [57d] perché in principio non fu generato un solo triangolo che avesse una certa grandezza, ma triangoli più piccoli e più grandi, e tanti di numero quante sono le specie contenute nelle forme originarie. Perciò, mescolandosi con se stessi e fra loro, questi triangoli sono infiniti di varietà: e bisogna che osservino con attenzione tale varietà coloro che si apprestano a parlare della natura con un discorso verosimile.

Riguardo al movimento e alla quiete, se non saremo d'accordo sul modo e sui mezzi con cui si generano, sorgeranno [57e] molti ostacoli nel ragionamento che ora segue. Già si è parlato di essi, ma ora bisognerebbe aggiungere queste riflessioni, e cioè che il movimento non può trovarsi là dove ci sia uniformità. È difficile, anzi, impossibile, che vi sia ciò che si muove senza ciò che fa muovere, o ciò che fa muovere senza ciò che si muove: non vi è movimento, se mancano questi due termini, ed è impossibile che essi siano uniformi. Così dobbiamo sempre mettere in relazione la quiete con l'uniformità, e il movimento con la mancanza di uniformità: [58a] e la causa della mancanza di uniformità è la disuguaglianza. A proposito dell'origine della disuguaglianza abbiamo già parlato: quel che non abbiamo ancora detto è come i singoli corpi, dopo che si sono separati secondo le specie, non cessino di muoversi e di passare gli uni negli altri. Dunque adesso lo diremo. La rotazione periodica dell'universo, dal momento che comprende tutte le specie, essendo circolare e

tendendo per natura a convergere su se stessa, abbraccia tutte quante le cose, e non lascia che rimanga alcuno spazio vuoto. Perciò [58b] il fuoco si è esteso in modo particolare a tutte le cose, e in secondo luogo l'aria, perché è seconda per quanto riguarda la finezza, e così gli altri elementi: infatti ciò che si genera dalle parti più grandi lascia nella sua composizione un vuoto più grande, mentre ciò che è più piccolo un vuoto più piccolo. Il processo di condensazione costringe allora le parti piccole negli intervalli vuoti delle parti grandi. Trovandosi dunque le parti piccole accanto alle grandi, e le minori separando le maggiori, e le maggiori comprimendo le minori, sono tutte trasportate in tutte le direzioni, ciascuna verso il proprio luogo: [58c] mutando infatti ciascuna la grandezza, muta anche la posizione nello spazio. Così e per queste ragioni la mancanza di uniformità che si genera in perpetuo, determina un movimento perenne di questi corpi che è e sarà sempre senza interruzione.

Dopo di ciò bisogna riflettere sul fatto che vi sono molti generi di fuoco, come per esempio la fiamma e ciò che proviene dalla fiamma, e non brucia, ma procura luce agli occhi, e ciò che, una volta che la fiamma si sia spenta, rimane del fuoco [58d] nei corpi incandescenti. Allo stesso modo per quanto riguarda l'aria, la parte più luminosa viene chiamata etere, la parte più torbida viene detta nebbia e tenebra, e vi sono altre specie che non hanno nome, generate per la disuguaglianza dei triangoli. E dell'acqua vi sono innanzitutto due specie, una liquida, l'altra che può fondersi. L'una pertanto è liquida perché è composta di particelle d'acqua piccole e disuguali, e si muove da sé e da altri per la diversità e per la caratteristica della sua forma. L'altra invece, [58e] che è formata da parti grandi e uguali, è più stabile della prima ed è più pesante, poiché è più compatta per la sua uniformità: ma quando il fuoco entra e la dissolve, essa perde la sua uniformità, e prende sempre più parte del movimento,

e, diventando mobile, è respinta dall'aria vicina, e si distende sulla terra. Dunque si è definito "fondersi" la disgregazione della sua massa, e "scorrere" il distendersi sulla terra, due parole che indicano questa doppia condizione. [59a] Poiché il fuoco esce nuovamente di lì, e poiché non esce nel vuoto, avviene che l'aria vicina, spinta da esso, preme la massa liquida, che si muove ancora con facilità, verso le sedi del fuoco, e la mescola con se stessa: e la massa liquida, così compressa, recuperando nuovamente l'uniformità, poiché è andato via il fuoco che era il responsabile della diversità, si ricompone in una massa identica a se stessa. Raffreddamento fu chiamato il fuoco che se ne va, e congelamento la condensazione che avviene quando esso se n'è andato. Dunque, di tutte queste specie [59b] di acque che abbiamo definito "fusibili", quella che è formata dalle particelle più sottili e più omogenee, ed è la più densa di tutte, specie uniforme, che è associata ad un colore lucente e giallo, ricchezza preziosissima, è l'oro che, filtrando attraverso la pietra, si condensa: e il nodo dell'oro, diventando durissimo per la sua densità, e assumendo un colore nero, viene detto adamante. Quel genere che per la composizione delle sue parti si avvicina all'oro, ma ha più di una specie, e per densità è più denso dell'oro, e contiene una piccola e sottile particella di terra, sicché è più duro dell'oro, anche se è più leggero [59c] per i grandi intervalli che vi sono al suo interno, questo genere di acque lucenti e condensate, quando si unisce, forma il rame: e quella parte di terra unita ad esso, quando i due corpi per il tempo si separano l'uno dall'altro, diventata lucente di per sé, si chiama ruggine. Non sarebbe affatto complesso continuare ancora a trattare gli altri fenomeni simili a questi, seguendo la linea della verosimiglianza. E se qualcuno per desiderio di riposarsi lasciasse da parte i discorsi sulle verità eterne, ed esaminando le ragioni verosimili riguardo al divenire prende un piacere senza

rimpianti, si potrebbe procurare [59d] nella vita un passatempo moderato e intelligente. Anche noi adesso, abbandonandoci a questo passatempo, continuiamo qui di seguito ad esporre le ragioni verosimili di queste cose nel modo seguente. L'acqua mescolata al fuoco, quella che è sottile e fluida, a causa del suo movimento e del percorso per cui precipita sulla terra si dice liquida, ed inoltre molle, per il fatto che le sue basi, essendo meno stabili di quelle della terra, sono cedevoli. Non appena quest'acqua, dunque, si divide dal fuoco e si separa dall'aria, [59e] diviene più omogenea, si contrae in sé per l'uscita del fuoco e dell'aria, e così si condensa: e questa condensa, se si modifica soprattutto al di sopra della terra, si dice grandine, mentre quella che avviene sulla terra ghiaccio; se invece è meno densa e si è condensata solo a metà, nel caso avvenga al di sopra della terra si dice neve, nel caso avvenga sulla terra e si sia formata dalla rugiada, si dice brina. La maggior parte delle specie di acqua, [60a] mescolate insieme, e filtrate attraverso le piante della terra, hanno in generale il nome di succhi. Per il fatto che questi succhi erano ciascuno diverso a causa delle mescolanze, diedero origine a molte altre specie senza nome, anche se quattro, che hanno in sé il fuoco e risplendono moltissimo, hanno avuto in sorte un nome: quella che riscalda l'anima insieme al corpo si chiamò vino, quella che è liscia e che divide il fuoco della vista, e per questa ragione è splendida a vedersi, ed appare lucida e nitida, è la specie oleosa, ovvero la pece e l'olio di ricino, e l'olio stesso e tutti gli altri succhi che hanno la stessa proprietà. Quanto a quel succo che, [60b] nei limiti in cui la natura lo consente, dilata gli organi della bocca, procurando dolcezza in virtù di questa proprietà, lo si chiamò in generale miele, mentre quel succo che, bruciando, fa sciogliere la carne, specie spumeggiante separata da tutti gli altri succhi, fu detto caglio.

Quanto alle specie della terra, quella filtrata attraverso

l'acqua diviene in questo modo corpo petroso. L'acqua, mescolata con la terra, quando in tale mescolanza si divide in particelle, si trasforma assumendo la forma dell'aria: e divenuta aria, [60c] si eleva verso la propria sede naturale. Non essendovi vuoto intorno, essa preme l'aria vicina, la quale, essendo pesante, premuta e diffusa intorno alla massa della terra, la costringe violentemente e la comprime verso le sedi dov'era salita la nuova aria. Compressa dall'aria, la terra che è legata indissolubilmente all'acqua, diviene pietra: più bella quella lucida che è formata da parti uguali e uniformi, più turpe quella contraria. Quando tutta l'umidità [60d] viene sottratta dalla rapidità del fuoco e si forma qualcosa di più secco della pietra, nasce quella specie cui noi abbiamo dato il nome di ceramica: talvolta avviene che, rimanendo dell'umidità, la terra, fusa per il fuoco, quando si raffredda, diventa una pietra dal colore nero. E se nello stesso modo da quella mescolanza viene a mancare una gran quantità di acqua, e le parti della terra sono sottili e salate, si forma un corpo semisolido che a contatto dell'acqua diventa di nuovo solubile, e si ha da un lato il genere del nitro, che serve a pulire le macchie di olio e di terra, e dall'altra quel corpo costituito dai sali che si armonizza benissimo nelle combinazioni del cibo [60e] per quel che riguarda il gusto della bocca e che, come dice la legge, è caro agli dèi. Quanto ai corpi che risultano dalla combinazione di terra e di acqua, i quali non possono essere sciolti dall'acqua, ma dal fuoco, per questa ragione si sono condensati così. Fuoco e aria non fondono delle masse di terra: perché essendo le loro parti generate più piccole degli intervalli della sua composizione, attraversano senza violenza questi intervalli abbastanza larghi, e le lasciano senza scioglierle né fonderle. Poiché invece le parti dell'acqua sono generate più grandi, passano in modo violento, e sciolgono e fondono la massa di terra. Pertanto la terra, [61a] se non ha consistenza, è sciolta dalla

sola acqua con la violenza, se invece è compatta non viene sciolta da nient'altro se non dal fuoco: infatti a nessuna cosa se non al fuoco è permesso penetrarvi. E se l'acqua è fortemente condensata, solo il fuoco può dissolverla, mentre se lo è debolmente, l'uno e l'altro, e cioè il fuoco e l'aria: l'aria passando attraverso i suoi interstizi, e il fuoco anche attraverso i triangoli. E se l'aria è fortemente condensata, nulla la dissolve a meno che non venga divisa nei suoi stessi elementi, se invece è debolmente condensata, la consuma soltanto il fuoco. Quanto ai corpi composti di terra e di acqua, invece, finché l'acqua [61b] occupi gli interstizi della terra comprimendoli violentemente, le parti dell'acqua, giungendo dall'esterno e non trovando un modo per entrare, scorrono intorno alla massa intera e non riescono a fonderla, mentre le parti di fuoco, introducendosi negli interstizi formati dall'acqua, operano sull'acqua come l'acqua sulla terra e il fuoco sull'aria, e rappresentano l'unica causa per cui il corpo comune, una volta dissolto, scorra. Capita allora che alcuni di questi corpi abbiano meno acqua che terra, e sono tutte le specie di vetri [61c] e le specie di pietre che sono definite fusibili, mentre altri, che al contrario hanno più acqua, sono tutti quei corpi che sono condensati in forma di cera ed esalano profumi.

E così si sono press'a poco trattate le varie specie di corpi che si differenziano per figure, per combinazioni, e trasformazioni reciproche: ora bisogna cercare di chiarire per quali ragioni si generano le impressioni prodotte da quei corpi. In primo luogo bisogna che ad ogni cosa che viene detta corrisponda una sensazione. D'altra parte non abbiamo ancora parlato dell'origine della carne, né di ciò che ad essa si riferisce, e neppure di quel che vi è di mortale nell'anima: e non è possibile parlare in modo adeguato di queste cose, se non si accenna [6ld] alle impressioni sensibili, né di queste senza quelle, e, del resto, non si può parlare nelle stesso

tempo di tutte e due le cose. Prendiamo uno dei due argomenti, e su quello che abbiamo tralasciato torneremo in seguito. Perché si possa parlare delle impressioni immediatamente dopo le specie dei corpi, cominciamo a trattare quelle che riguardano il corpo e l'anima. Prima di tutto vediamo perché diciamo che il fuoco è caldo, tenendo conto della separazione e dell'incisione che esso determina sul nostro corpo. [61e] Quasi tutti infatti ci accorgiamo che l'impressione che esso determina corrisponde a qualcosa di acuto: infatti bisogna tenere in considerazione la sottigliezza degli spigoli, l'acutezza degli angoli, la piccolezza delle sue parti, la rapidità del movimento, tutti fattori per cui, essendo violento e tagliente, taglia sempre acutamente tutto ciò che incontra, [62a] e si deve ricordare l'origine della sua figura, perché è soprattutto in virtù di quella e non di un'altra natura che il fuoco può dividere e sminuzzare i nostri corpi in piccole parti, procurando verosimilmente quell'impressione che ora chiamiamo caldo e la rispettiva definizione. Ed è evidente l'impressione contraria a questa, e tuttavia non si può non parlarne. I liquidi che sono intorno al nostro corpo e che sono formati di parti più grandi, entrando nel corpo, schiacciano quelli formati da parti più piccole, ma non potendo occupare le loro sedi, comprimono ciò che in noi vi è di umido, [62b] e da eterogeneo e in movimento lo rendono immobile e omogeneo, e comprimendolo, lo coagulano: quel corpo che contro natura deve raccogliersi insieme combatte respingendo se stesso in senso contrario. A questa battaglia e a questa scossa si è dato il nome di tremore e brivido, ed ebbe il nome di freddo il complesso di questa impressione e ciò che la determina. E duro è quel corpo cui la nostra carne cede, molle, invece quello che cede alla nostra carne: e così nelle loro relazioni reciproche. Cede quel corpo che poggia su di una piccola base: ma un corpo che ha basi quadrangolari, [62c] essendo assolutamente saldo,

rappresenta la specie più salda, poiché venendo ad avere la più grande compattezza è assai resistente. E il pesante e il leggero, se si esaminano ponendoli in relazione con quella che viene chiamata la natura del basso e dell'alto, verranno chiariti nel modo più evidente. Che in natura vi siano due luoghi opposti che dividono in due tutto l'universo, l'uno posto in basso, verso il quale sono trasportati tutti quanti gli oggetti che hanno una massa corporea, l'altro posto in alto, verso il quale ogni oggetto si muove contro il proprio volere, non sarebbe affatto giusto crederlo. Infatti, poiché il cielo è tutto di forma sferica, [62d] tutte le parti distano ugualmente dal centro, e bisogna che esse formino tutte allo stesso modo le estremità, e poiché il centro nella stessa misura dista dalle estremità, si deve ritenere che esso si trovi nella posizione opposta a tutte quelle. Se l'universo è stato generato in questo modo, quale delle estremità di cui si è appena parlato si potrebbe chiamare alta o bassa, senza sembrare di dare loro correttamente un nome che non è per nulla adatto? Infatti il luogo che in esso occupa il centro non si può affermare correttamente che sia generato né in basso né in alto, ma esso si trova proprio nel centro. E la circonferenza non è il centro, e non ha alcuna parte che sia in altro rapporto con il centro, se non come parte opposta. Se dunque l'universo è generato ovunque alla stesso modo, potrebbe ritenere di parlare bene quel tale che attribuisse ad esso nomi contrari? Se nel centro dell'universo vi fosse un corpo solido in equilibrio, [63a] non sarebbe attratto verso nessuna delle estremità proprio a causa della loro equidistanza: ma se qualcuno si muovesse in giro intorno ad esso, spesso fermandosi ora in un punto, ora nel punto opposto, chiamerebbe lo stesso punto basso e alto. Poiché allora quest'universo, come ora si è detto, ha forma sferica, non è ragionevole affermare che possiede un luogo posto in basso e uno in alto. Donde provengano questi nomi, e in quali casi

siamo abituati ad usarli, dividendo così con essi anche il cielo intero, [63b] queste sono questioni sulle quali dobbiamo accordarci, dopo aver stabilito queste ipotesi. Se qualcuno salisse in quel luogo dell'universo dove la natura del fuoco ha ricevuto in sorte la sua sede, e dove esso è raccolto in massima quantità, e verso cui si muove ogni altro fuoco, e se avesse la forza di prendere parti di fuoco, e le pesasse ponendole sulla bilancia, e sollevando il braccio della bilancia trascinasse con la forza il fuoco verso l'aria che gli è dissimile, [63c] è chiaro che una parte minore di fuoco sarebbe più facilmente oggetto di violenza che una parte maggiore: quando infatti due oggetti sono contemporaneamente sollevati in alto da una sola forza, è inevitabile che l'oggetto più piccolo ceda maggiormente alla forza, mentre quello più grande di meno, e si chiamerà pesante quello più grande e che tende a muoversi verso il basso, leggero quello più piccolo che tende a salire verso l'alto. Dobbiamo allora osservare che noi facciamo la stessa cosa in questo nostro luogo. Stando infatti sulla terra, e separando sostanze di natura terrosa, e talvolta la stessa terra, noi lanciamo queste sostanze in quell'aria che è dissimile, a forza e contro natura, poiché entrambe aderiscono all'elemento affine: [63d] la sostanza più piccola cede più facilmente della più grande alla violenza, e giunge prima verso ciò che le è dissimile. Diciamo pertanto che quella sostanza è leggera, e chiamiamo alto il luogo verso il quale a forza la lanciamo, mentre nel caso opposto a questo diciamo pesante la sostanza, e basso il luogo. È necessario allora che queste cose siano in rapporti differenti fra loro, in quanto la maggioranza degli elementi occupa luoghi diversi e fra di loro opposti: se si mette infatti a confronto un elemento che in un luogo è leggero con un altro elemento leggero che è nel luogo opposto, [63e] e così un elemento pesante con un altro pesante, e un elemento che è in basso con un altro

elemento in basso, e un elemento che è in alto con un altro in alto, si troverà che sono tutti opposti, obliqui e assolutamente differenti fra loro. L'unica cosa che si può pensare riguardo a tutti questi corpi è che la direzione di ciascuno di essi verso ciò che gli è affine fa dire pesante il corpo che si muove, e basso il luogo verso cui quel tale corpo si muove, e nomi diversi hanno i corpi e i luoghi posti diversamente. Queste, dunque, sono le ragioni di questi fenomeni. Per quanto riguarda invece l'origine delle impressioni di liscio e ruvido, ognuno può osservarla da solo e spiegarla ad altri: durezza mescolata a mancanza di uniformità determina un'impressione, mentre uniformità [64a] mescolata con densità determina l'altra.

Ci resta da spiegare la cosa più importante che riguarda le impressioni comuni a tutto il corpo, vale a dire la causa dei piaceri e dei dolori messa in relazione alle impressioni che abbiamo già passato in rassegna, e a quelle che, procurando sensazioni nelle parti del corpo, si accompagnano a dolori e a piaceri. Cerchiamo così di comprendere le ragioni di ogni impressione sensibile e insensibile, ricordando che abbiamo in precedenza diviso la natura [64b] che si muove facilmente da quella che si muove con difficoltà: solo così possiamo indagare tutto quanto abbiamo intenzione di cogliere. Quando un oggetto, secondo la sua natura, si muove facilmente, e un'impressione anche piccola lo colpisce, le sue parti la trasmettono in giro le une alle altre, rappresentandola fedelmente, finché comunicano all'intelligenza la proprietà di ciò che ha agito: quell'oggetto che al contrario è stabile e non si muove affatto in giro, subisce soltanto, [64c] e non muove nessuna delle cose vicine, sicché le sue parti non trasmettono le une alle altre la prima impressione, e questa rimane immobile in esse per tutto il corpo, e rende insensibile colui che subisce. Questo avviene per le ossa, i capelli, e tutte le altre particelle che abbiamo in noi e che sono costituite in

buona misura di terra: quello che si è detto in precedenza si riferisce invece alla vista e all'udito, perché in essi vi è una grandissima forza di fuoco e di aria. Circa il piacere e il dolore, dobbiamo fare queste considerazioni: l'impressione contro natura e [64d] violenta che d'un tratto si determina in noi è dolorosa, quella invece che sempre d'un tratto ritorna nella sua natura è piacevole; un'impressione che pian piano e a poco a poco si produce non è sensibile, mentre al contrario lo sono quelle che si presentano in modo opposto. Ogni impressione che si determina con facilità è sensibile al massimo grado, e non prende parte né di dolore, né di piacere, come le impressioni che riguardano la vista stessa, che – si è detto prima –, durante il giorno danno luogo ad un corpo che è connaturato con il nostro. Infatti, né tagli né bruciature né alcun altro stimolo procurano ad essa dolore, ma neppure [64e] piacere, quando ritorna nuovamente alla forma primitiva: le sensazioni sono invece assai intense e chiarissime, a seconda delle impressioni che essa subisce e di ciò con cui viene a contatto quando getta il suo sguardo. Non c'è infatti per nulla violenza né nel suo dilatarsi, né nel suo contrarsi. Invece i corpi formati da parti più grandi, cedendo con difficoltà a ciò che agisce su di loro, e trasmettendo i movimenti all'intero corpo, hanno piaceri e dolori: dolori, quando si alterano, [65a] piaceri, quando ritornano nuovamente in se stessi. Tutti i corpi che poco a poco secernono e subiscono evacuazioni, e d'un tratto si riempiono abbondantemente, essendo insensibili durante le evacuazioni, ma sensibili quando si riempiono, non procurano dolore alla parte mortale dell'anima, ma piaceri intensissimi: e ciò diviene assai evidente nei buoni odori. Tutti i corpi, invece, che improvvisamente si alterano, tornando gradualmente e a stento [65b] nella loro natura, procurano in noi ogni sorta di impressioni contrarie alle precedenti: e ciò si manifesta con chiarezza a proposito delle

bruciature e dei tagli del corpo.

E dunque riguardo alle impressioni comuni a tutto il corpo, e ai nomi da assegnare agli agenti che ne sono responsabili, abbiamo parlato abbastanza: ora dobbiamo parlare, per quanto è possibile, delle impressioni che si producono nelle singole parti del nostro corpo, e delle cause che le determinano. [65c] Innanzitutto dobbiamo mostrare, per quanto è possibile, quelle impressioni specifiche che riguardano la lingua, e che, quando prima abbiamo parlato dei succhi, abbiamo tralasciato. Risulta che anche queste impressioni, come avviene già per le altre, avvengano a causa di certe contrazioni e dilatazioni, e che inoltre, più delle altre, abbiano a che fare con la ruvidezza e con la levigatezza. Quando particelle di terra penetrano nelle venette, che come messaggere della lingua [65d] si estendono fino al cuore, e si incontrano con le parti umide e molli della carne, dissolvendosi contraggono e disseccano queste piccole vene, e così le più ruvide sembrano aspre, quelle meno ruvide, acerbe. E fra queste quelle che devono purificare e lavare tutta la superficie della lingua, se agiscono oltre il dovuto, e intaccano la lingua in modo da fondere una parte della sua sostanza, come avviene per la proprietà del nitro, [65e] allora esse si chiamano tutte amare: quelle invece che hanno in misura minore la proprietà del nitro, e sono moderatamente usate per detergere, ci sembrano salate, senza essere troppo amare, e ci sono più gradite. Quelle che prendono parte del calore della bocca e da essa vengono levigate, si infiammano e bruciano a loro volta ciò che le aveva riscaldate, e vengono trasportate in alto dalla leggerezza verso i sensi della testa, e tagliano [66a] tutto ciò che incontrano: ebbene, tutte queste, in base a queste proprietà, vengono chiamate “piccanti”. Talvolta queste particelle sono attenuate dalla putrefazione, penetrando in quelle vene strette e trovandovi parti di terra e di aria in una proporzione tale che le agitano e fanno in

modo che si mescolino fra loro: e mescolandosi, queste particelle si incontrano, e penetrando le une nelle altre, formano altre cavità che si distendono intorno a quelle che entrano nelle vene. [66b] Allora si distende intorno all'aria un'umidità che forma una superficie concava, ora piena di terra, ora pura, e si formano vasi liquidi d'aria, e gocce d'acqua cave e rotonde, e le une, trasparenti e circondate di pura umidità, si chiamano con il nome di bolle, le altre, formate dall'umidità terrosa che è agitata e sollevata nello stesso tempo, sono chiamate con il nome di ebollizione o fermentazione. La causa di tutti questi fenomeni si chiama acido. Il fenomeno opposto a tutti quelli di cui si è detto [66c] muove da una ragione contraria: quando la composizione delle particelle liquide che entrano nel corpo è affine alla caratteristica della lingua, e spalmandola ne leviga le asperità, e rilascia o costringe ciò che era stato contratto contro natura o era stato diffuso, riportando tutto, per quanto è possibile, nel suo stato naturale, ogni rimedio di questo tipo delle impressioni violente, piacevole e gradito ad ognuno, si dice dolce.

[66d] E queste cose stanno in questi termini: per quanto riguarda poi la proprietà delle narici, non vi sono specie determinate. Tutto il genere degli odori è un genere incompiuto, e a nessun elemento avviene di essere così proporzionato da avere un odore: ma le vene che hanno questa funzione sono troppo strette per gli elementi della terra e dell'acqua, e d'altra parte troppo larghe per quelle del fuoco e dell'aria; e perciò nessuno ha mai sentito l'odore di nessuno di questi elementi, mentre gli odori nascono quando qualcosa si bagna, si imputridisce, fonde, o evapora. Quando infatti l'acqua [66e] si trasforma in aria, e l'aria in acqua, in questo stato intermedio degli elementi si formano gli odori, ed essi sono tutti fumo o nebbia: e fra questi, quello che da aria si trasforma in acqua è nebbia, mentre quello che da

acqua si trasforma in aria è fumo. Di qui si capisce che tutti gli odori sono più sottili dell'acqua e più densi dell'aria. Ciò si manifesta con chiarezza quando un tale, essendo impedito nella respirazione, caccia con forza l'aria dentro di sé: allora nessun odore viene filtrato insieme, ma l'aria soltanto penetra, priva di odori. [67a] Dunque le loro varietà non hanno nome, poiché non derivano da specie né semplici, né complesse, ma in due modi si possono indicare, che sono gli unici che emergono con evidenza: e cioè gradevole e sgradevole, dal momento che uno irrita e usa violenza su tutta la cavità che che sta in noi fra la sommità del capo e l'ombelico, l'altro riesce a sedarla e piacevolmente la riporta di nuovo al suo stato naturale.

Esaminando una terza parte che è in noi e che è preposta a ricevere sensazioni – mi riferisco all'udito –, [67b] dobbiamo dire per quali ragioni si determinano le impressioni che lo riguardano. Stabiliamo allora in sintesi che il suono è quell'urto che viene trasmesso attraverso le orecchie, mediante l'aria, e il cervello, e il sangue, fino all'anima, e che il movimento ricevuto da quest'urto, che comincia dalla testa e termina dove il fegato ha la sua sede, è l'udito: se il movimento è veloce il suono è acuto, se è più lento il suono è più grave, se il movimento è uniforme il suono è omogeneo e dolce, se è tutto il contrario il suono è aspro; [67c] se il movimento è grande il suono è forte, in caso contrario è debole. Quanto poi si riferisce all'accordo dei suoni, sarà necessario parlarne in seguito.

Ci rimane ancora un quarto genere di sensazioni che bisogna definire, poiché include in sé moltissime varietà che abbiamo tutte chiamato colori: essi sono una fiamma che scaturisce da ciascun corpo e che possiede delle particelle così ben proporzionate alla vista da determinare la sensazione. Si è già parlato in precedenza delle cause e dell'origine della vista: [67d] ora sarebbe assai conveniente

affrontare la trattazione riguardante i colori con un criterio che sia appropriato. Le particelle che si staccano dai corpi e si incontrano con la vista possono essere più piccole, o più grandi, o uguali rispetto alle particelle della vista stessa: quelle uguali non producono sensazione, e per questa ragione noi le chiamiamo trasparenti, ma quelle più grandi o quelle più piccole, avendo le une la proprietà di contrarre la vista e le altre quella di dilatarla, determinano un effetto simile a quello prodotto dal caldo e dal freddo sulla carne, e da ciò che è aspro sulla lingua, [67e] e da tutte quelle sostanze che producono calore e abbiamo chiamato piccanti. Si tratta allora del bianco e del nero che determinano le stesse impressioni di quelle sostanze, ma in un altro genere, ed è per queste ragioni che appaiono differenti. Si devono quindi chiamare in questo modo: bianco ciò che dilata la vista, e nero il suo contrario. Quando poi un impeto più rapido, scaturito da un fuoco di genere diverso, colpisce e dilata la vista sino agli occhi, [68a] impedendone a forza i passaggi e dissolvendoli, così da far versare fuori quella mescolanza di fuoco e di acqua che chiamiamo lacrime, e quest'impeto è esso stesso un fuoco che muove dalla parte opposta rispetto al fuoco della vista; e quando di questi due fuochi quello interno balza fuori come da folgore, ed entra dentro invece quello esterno, spegnendosi nell'umidità dell'occhio, da questa confusione derivano colori di ogni specie, e chiamiamo questa impressione con il nome di bagliori, mentre a ciò che la produce diamo il nome di luminoso e fulgido. [68b] Vi è un genere di fuoco intermedio fra questi, che giunge sino all'umore degli occhi e si mescola con esso, ma non è fulgido: al raggio del fuoco che si mescola con quest'umore procurando un colore sanguigno diamo il nome di rosso. Il colore chiaro, mescolato con il rosso e con il bianco, diviene giallo: se si volesse dire in quale misura essi sono mescolati, anche se lo si sapesse, non avrebbe senso,

perché non si potrebbe indicare con esattezza la ragione necessaria o verosimile di tali mescolanze. Il rosso, [68c] mischiato al nero e al bianco forma il color porpora: ma diviene rosso cupo, se a questi colori mischiati e bruciati si aggiunge una quantità maggiore di nero. Il rosso fulvo nasce dalla mescolanza di giallo e di grigio, il grigio dalla mescolanza di bianco e di nero, il giallo ocra dal bianco mescolato col giallo. Il bianco, unito ad un colore chiaro e combinandosi con un nero carico, forma l'azzurro, e l'azzurro, mescolandosi al bianco, dà luogo al celeste, e infine il rosso fulvo mescolato al nero forma il verde. Quanto agli altri colori [68d] che derivano da queste combinazioni, è abbastanza evidente capire a quali mescolanze si assimilano, mantenendo la verosimiglianza del discorso. E se qualcuno volesse ricercare la prova di queste cose in ambito pratico, non riconoscerebbe la differenza che passa fra la natura umana e quella divina, poiché soltanto il dio sa e nello stesso tempo è capace di unire molti elementi in uno solo e di nuovo di scioglierli dall'uno nei molti, mentre nessuno fra gli uomini non è ora in grado, né lo sarà in avvenire, di compiere nessuna delle due cose.

[68e] Tutti questi elementi, che allora erano stati in questo modo generati secondo una legge necessaria, l'artefice di ciò che è più bello e ottimo li accolse fra le cose che hanno una nascita, quando generò il dio che basta a se stesso ed è assolutamente perfetto, e da un lato si servì di essi come di cause accessorie per queste cose, procurando dall'altro il bene in tutte le cose che erano generate. Perciò bisogna distinguere due specie di cause, quella necessaria e quella divina, e quella divina dev'essere ricercata in tutte le cose, [69a] se vogliamo procurarci una vita felice, per quanto la nostra natura lo consente, e quella necessaria, invece, bisogna ricercarla al fine di ottenere quella divina, tenendo conto che senza quella necessaria non si può da sola

comprendere questa divina cui mirano i nostri sforzi, né si può afferrarla, e neppure in altro modo prenderne parte.

E ora che, come legname dinanzi ai falegnami stanno dinanzi a noi le due specie di cause, che sono il materiale con cui dobbiamo comporre insieme quel che resta del discorso, ritorniamo di nuovo brevemente al principio, e andiamo velocemente a quel punto da cui siamo partiti per arrivare fin qui, [69b] cercando così di assegnare al racconto una fine e una conclusione che si adatti con quanto in precedenza si è detto. Come dunque anche all'inizio si è affermato, essendo queste cose in disordine, il dio ingenerò in ciascuna di esse, sia in rapporto a se stesse, sia in rapporto con le altre, una giusta proporzione che le rendesse, per quanto e come era possibile, simmetriche e proporzionate. Allora, infatti, nulla prendeva parte di quest'ordine, se non a caso, e non vi era alcun elemento degno di essere chiamato con i nomi che vengono assegnati ora, come "fuoco", "acqua", o qualsiasi altro nome: ma dapprima il dio [69c] diede ordine a tutte queste cose, e in seguito da queste cose formò quest'universo, unico essere vivente che contiene in sé tutti gli esseri viventi mortali e immortali. E dei divini esseri viventi fu lui stesso l'artefice, mentre comandò ai suoi figli di plasmare la generazione dei mortali. E quelli imitandolo, avendo ricevuto il principio immortale dell'anima, posero quindi intorno ad essa un corpo mortale, e tutto questo corpo glielo diedero come un carro, ed aggiunsero in esso un'altra specie di anima che fosse mortale, che ha in sé passioni funeste e irresistibili: [69d] prima di tutto il piacere, che è la più grande esca del male, in secondo luogo i dolori, che fanno fuggire i beni, e ancora l'audacia e la paura, stolti consiglieri, e la collera, che è difficile da placare, e infine la speranza, che facilmente si lascia ingannare. Mescolando allora queste cose con la sensazione irrazionale e l'amore che mette mano a qualsiasi impresa, composero secondo la legge della necessità il genere

mortale. Per queste ragioni, temendo di contaminare il principio divino più di quanto l'assoluta necessità richiedeva, se parandolo da esso, stabilirono il principio mortale in un'altra [69e] sede del corpo, e fabbricarono come un istmo, o un confine, fra la testa e il petto, ponendo in mezzo il collo, perché fossero separati. Nel petto, dunque, e in quello che viene chiamato torace, legarono la specie mortale dell'anima. E poiché una parte di quest'anima era stata generata migliore e un'altra peggiore, divisero la cavità del torace, separandola come si fa per le stanze delle donne [70a] e degli uomini, e vi posero in mezzo come chiusura il diaframma. Quella parte dell'anima che partecipa del coraggio e dell'ira, essendo bellicosa, la collocarono più vicino alla testa, fra il diaframma e il collo, perché ubbidisse alla ragione e, in comune accordo con essa, frenasse con la forza gli appetiti, nel caso in cui questi non volessero affatto ubbidire di buon grado all'intimazione e alle parole dell'acropoli. E il cuore, [70b] nodo delle vene e fonte del sangue che circola impetuosamente attraverso tutte le membra, lo collocarono nel posto di guardia perché, quando la forza dell'anima irascibile ribollisse, avvertita dalla ragione che qualcosa di ingiusto viene compiuto nel corpo, all'esterno, oppure anche dagli appetiti interni, subito, attraverso tutti gli stretti canali, tutte le parti sensibili del corpo, capaci di ascoltare le intimazioni e le minacce, diventassero ubbidienti alla ragione e la seguissero, e così lasciassero che su tutte dominasse la parte migliore. [70c] Al palpitare del cuore nell'attesa dei pericoli e all'impulso dell'ira, riconoscendo che tutto questo gonfiarsi di coloro che si adirano avviene a causa del fuoco, i figli del dio, preparando il soccorso, piantarono nel petto la figura del polmone, che in primo luogo è molle ed esangue, e poi, come una spugna, è perforata di pori, perché, ricevendo il fiato e la bevanda, [70d] potesse rinfrescare il cuore e gli procurasse il respiro e il sollievo in quella vampa di calore.

Per questo motivo scavarono nel polmone i canali della trachea, e sistemarono lo stesso polmone intorno al cuore come un cuscino, perché, quando nel cuore l'ira raggiungesse il suo culmine, balzando contro un oggetto cedevole e rianimandosi, affaticandosi di meno potesse obbedire di più, insieme all'anima irascibile, alla ragione.

Quella parte dell'anima che è desiderosa di cibi e bevande e di tutte le esigenze di cui ha bisogno la natura del corpo, i figli del dio [70e] la collocarono nello spazio intermedio tra il diaframma e il confine dell'ombelico, avendo fabbricato in tutto quel luogo una sorta di mangiatoia adibita al nutrimento del corpo. E lì la legarono, come fosse una bestia selvaggia, ma che bisognava nutrire, essendo legata a noi, se mai doveva esistere il genere mortale. Perché essa, nutrendosi sempre alla mangiatoia e abitando il più lontano possibile dall'anima deliberante, procurasse il meno che potesse scompiglio e fragore, [71a] e lasciasse che la parte migliore decidesse con tranquillità ciò che è vantaggioso per tutte le parti del corpo, prese insieme e singolarmente, per queste ragioni, dunque, le assegnarono la posizione in quel luogo. E i figli degli dèi sapevano che essa non avrebbe mai inteso la ragione, e che se anche avesse preso parte di qualche sensazione, non sarebbe mai rientrato nella sua natura l'esigenza di ricercarne le cause, ma che, anzi, sarebbe stata sedotta di notte e di giorno da simulacri e fantasmi: allora il dio, per ovviare a questo inconveniente, realizzò la figura del fegato, [71b] e la collocò nella sede di quella parte dell'anima, e fece quest'organo spesso, liscio, lucido, dolce, e dotato di amarezza, in modo che la potenza dei pensieri che proviene dalla mente si riflette in esso come in uno specchio che, ricevendo le figure, faccia vedere le immagini. E l'intelletto atterrisce il fegato quando, servendosi della parte di amarezza che in quello è connaturata e assaltandolo duramente e minacciosamente, mescola quell'amarezza

subito per tutto il fegato e mostra i colori della bile, e costringendolo lo rende tutto rugoso e ruvido, [71c] e ora piegando e contraendo il lobo, i serbatoi, e le porte, ora chiudendoli e contraendoli, produce dolori e nausee. Quando invece un'ispirazione di dolcezza proveniente dalla mente rappresenta immagini contrarie, e concede una tregua alla parte amara, in modo che non muova e non venga in contatto con la natura a sé opposta, usando la dolcezza innata in lui e rendendo tutte le sue parti [71d] diritte, lisce e libere, allora rende mite e serena la parte dell'anima che ha la sede presso il fegato, e nella notte le dà la tranquillità, in modo che durante il sonno coltivi la divinazione, dal momento che non prende parte né della ragione, né dell'intelligenza. Coloro che ci formarono si ricordarono infatti dell'ordine del padre, quando egli li incaricò di dar vita alla stirpe mortale che fosse la migliore possibile: e così, correggendo anche la parte malvagia di noi, [71e] perché in qualche modo si potesse venire a contatto con la verità, essi vi posero la divinazione. Ed è sufficiente questa prova per dimostrare che il dio concesse la divinazione per correggere la stoltezza umana: nessuno infatti che sia assennato possiede un'ispirazione profetica e veritiera, se non quando la facoltà intellettiva è messa in catene dal sonno, o è alterata da una malattia, o da una divina frenesia. È proprio invece dell'uomo assennato ricordare e considerare ciò che è stato detto in sogno o da svegli dalla natura divinatrice ed ispirata, [72a] e distinguere con un criterio ragionevole tutte quante sono le immagini che ha visto, per capire come e a chi indichino un male o un bene futuro, o passato, o presente. Non è infatti compito di chi è preda di questa pazzia e si trova ancora in questo stadio giudicare ciò che gli è apparso e le parole che ha pronunciato, ma come si dice bene e fin dall'antichità, il compiere e il conoscere le proprie cose e se stessi è proprio soltanto dell'uomo assennato. Di qui deriva la consuetudine

per cui si stabiliscono i profeti [72b] come interpreti per le predizioni divine: alcuni li chiamano indovini, ignorando del tutto che questi sono interpreti delle parole e delle visioni enigmatiche, e non indovini, e che sarebbe assai più giusto chiamarli interpreti delle cose vaticinate.

Per queste ragioni, allora, è stata generata in questo modo la natura del fegato, ed è stata posta nel luogo in cui abbiamo detto, appunto per la divinazione. Inoltre tale organo presenta i segni più evidenti quando si trova in ciascun vivente, mentre quando è privato della vita, diviene cieco e le sue profezie [72c] sono troppo oscure per indicare qualcosa di chiaro. Per quanto riguarda quella viscera che fu formata vicino al fegato, essa fu collocata a sinistra per quell'organo appunto, e cioè per mantenerlo sempre lucido e puro, come una spugna preparata e posta sempre pronta vicino ad uno specchio. Perciò, quando intorno al fegato si formano delle impurità causate dalle malattie del corpo, la porosità della milza le purifica tutte ricevendole in sé, essendo formata da un tessuto cavo ed esangue: [72d] di conseguenza, quando si riempie di impurità, si ingrossa e diviene purulenta, e di nuovo, quando il corpo si purifica, si riduce di dimensione, e ritorna al suo stato originario.

Per quanto riguarda la trattazione sull'anima, su quanto essa abbia di mortale e quanto abbia di divino, e come e con quali altri elementi sia in relazione, e per quali ragioni sia stata collocata in sedi separate, saremmo sicuri di affermare la verità, come si è detto, soltanto nel caso in cui il dio convenisse con noi: ma di aver però sostenuto delle affermazioni verosimili, dobbiamo avere il coraggio di dirlo, tanto ora come dopo una riflessione più approfondita, e allora diciamolo. [72e] Riflettiamo allora allo stesso modo intorno alle cose che seguono, e cioè su come sia stato generato il resto del corpo. Dunque il ragionamento più opportuno di tutti per spiegare la sua composizione è il

seguente. Coloro che formarono il nostro genere conoscevano quella che sarebbe stata la nostra intemperanza riguardo al bere e al mangiare, e sapevano che, a causa della voracità, avremmo superato di gran lunga la misura e la convenienza. Perché allora non avvenisse a causa di malattie una rapida distruzione e il genere mortale non perisse subito prima ancora di essere compiuto, gli dèi, [73a] prevedendo questo, per le bevande e il cibo che sarebbero stati superflui posero un ricettacolo che chiamarono basso ventre e vi arrotolarono tutt'intorno l'intestino, in modo che il cibo, passando rapidamente, non costringesse il corpo a richiedere freneticamente altro cibo, e, procurando desiderio insaziabile, non rendesse per la golosità tutto il genere privo della filosofia e dell'arte, e disobbediente alla parte più divina che è in noi.

[73b] Per quanto riguarda le ossa, le carni, e tutto ciò che ha simile natura, le cose andarono in questo modo. L'origine di tutte queste parti fu rappresentato dalla generazione del midollo. Infatti i legami della vita, per i quali l'anima è unita al corpo, congiungendosi insieme nel midollo, mettevano le radici del genere mortale: ma il midollo stesso fu generato da altri elementi. Fra i triangoli, allora, il dio scelse quelli primitivi, che erano regolari, lisci, e i più adatti a fornire, grazie all'esattezza della loro figura, il fuoco e l'acqua, l'aria e la terra, e dopo aver separato ciascuno di essi dal proprio genere, [73c] li mescolò insieme secondo la giusta proporzione, e preparando il seme comune a tutto il genere mortale, formò da essi il midollo. Dopo di ciò, piantò e legò in esso le varie specie delle diverse anime, e subito in principio sin dalla prima distribuzione divise il midollo stesso in tali e tante figure, quante e quali avrebbe dovuto possederne ciascuna specie. E a quella parte del midollo che, come un campo, avrebbe ricevuto in sé il seme divino, dopo averla plasmata in ogni sua parte rotonda, diede il nome di

encefalo, [73d] perché, quando ogni essere vivente sarebbe stato formato, l'involucro che lo avrebbe contenuto sarebbe appunto stato il cefalo. Quanto invece a quella sezione di midollo che doveva contenere la parte rimanente e mortale dell'anima, la divise in forme rotonde e allungate, e a tutte diede il nome di midollo: e il dio, gettando da esse come da àncore i legami di tutta l'anima, ha formato intorno al midollo tutto il nostro corpo, non prima di aver realizzato intorno a tutto quanto il midollo una protezione ossea. [73e] E la formazione delle ossa avvenne in questo modo. Dopo aver passato al vaglio della terra pura e liscia, la impastò e la bagnò con il midollo, e, dopo di ciò, la mise nel fuoco e la immerse nell'acqua, e quindi di nuovo nel fuoco, e poi ancora nell'acqua: trasferendola cosi più volte dall'uno all'altra, la rese dunque insolubile da parte di entrambi. Utilizzando così più volte questo impasto, il dio arrotondò intorno al cervello una sfera ossea, e vi lasciò una stretta uscita: [74a] e intorno al midollo cervicale e dorsale plasmò con lo stesso impasto le vertebre, e come fossero perni le sistemò una sotto l'altra, partendo dalla testa, lungo tutto il corpo. E così proteggendo tutto il seme, lo chiuse in un involucro di pietra, e lo fornì di articolazioni, servendosi dell'altro come potenza intermediaria fra esse, per il movimento e la flessione. Considerando però che le ossa erano per natura più secche [74b] e più rigide del necessario, e che se si fossero scaldate e poi di nuovo raffreddate si sarebbero cariate e rapidamente si sarebbe distrutto il seme conservato dentro di loro, per queste ragioni e in questo modo realizzò il genere dei nervi e della carne: i nervi, perché legando insieme tutte le membra, con il loro tendersi e rilasciarsi intorno alle vertebre procurassero al corpo la possibilità di curvarsi e di distendersi; la carne perché costituisse un riparo contro il caldo e il freddo, e inoltre anche dalle cadute, come se fosse un vestito imbottito di lana, [74c] cedendo in modo morbido

e dolce ai corpi. La carne ha dentro di sé un liquido caldo che d'estate traspira in sudore e rende umido tutto il corpo, procurandogli una temperatura fresca e naturale, mentre durante l'inverno, grazie a questo fuoco, si difende adeguatamente dal freddo che l'assale dall'esterno e la circonda. Riflettendo su queste cose, chi ci ha plasmati, dopo aver mescolato e unito insieme l'acqua, il fuoco e la terra, aggiungendo ad essi un lievito che aveva formato con acido e sale, [74d] compose la carne succosa e molle. Dalla mescolanza di ossa e carne non lievitata formò la natura dei nervi la quale possiede delle proprietà che sono intermedie rispetto alle sue due componenti, e le diede il colore giallo: perciò i nervi hanno la proprietà di essere più tesi e più tenaci della carne, ma più molli e più teneri delle ossa. Racchiudendo con i nervi e la carne le ossa e il midollo, legò insieme gli uni agli altri con i nervi, e dopo di ciò [74e] ricoperse tutto con la carne. Rivestì dunque quelle ossa che erano più animate con pochissima carne, mentre quelle che dentro erano meno animate con molta carne e assai soda; e così nelle giunture delle ossa, dove logicamente la presenza della carne non si mostrasse necessaria, ve ne fece nascere poca, per non rendere pesanti i corpi che si sarebbero altrimenti mossi con difficoltà, ostacolandone le flessioni, e neppure volle che crescessero molte carni e assai pingui e compresse fra loro, perché quella solidità eccessiva non facesse il corpo insensibile, rendendo le capacità intellettive più inette a ricordare e più ottuse. Perciò le cosce e i femori, [75a] e le parti intorno alle anche, e le ossa del braccio e dell'avambraccio, e tutte le ossa inarticolate e quelle interne che per mancanza di anima nel midollo sono vuote di intelligenza, tutte queste membra sono state riempite di carne: quelle invece che avevano l'intelligenza, furono ricoperte con minor carne, eccezion fatta per qualche organo che il dio ha composto di sola carne ai fini della sensazione,

come è avvenuto per la lingua. Tuttavia per la maggior parte delle ossa le cose stanno in quel modo che si è detto. Un essere che necessariamente si generi e [75b] si sviluppi non ammette affatto ossa dure e molta carne, e insieme ad esse una spiccata sensibilità. In effetti, se queste sostanze si fossero combinate insieme, sarebbe stata la struttura della testa che più di tutte le altre parti le avrebbe avute, e la stirpe degli uomini, possedendo sopra di sé una testa carnosa, piena di nervi e forte, si sarebbe procurata una vita doppia, e molte volte più lunga, più sana e immune da dolori rispetto a quella di adesso. Ora considerando gli artefici della nostra generazione se si dovesse realizzare una stirpe che vivesse più a lungo [75c] e che fosse peggiore o una che vivesse meno a lungo ma fosse migliore, ritennero di dover assolutamente scegliere in ogni caso una vita più breve ma migliore rispetto ad una vita più lunga e peggiore: perciò ricoprirono la testa con un osso molle, e non di carne e di nervi, poiché essa non possiede articolazioni. E così per tutte queste ragioni al corpo di ogni uomo è stata aggiunta una testa che riceve più facilmente le sensazioni e che è più dotata di senno, ma che è assai più debole del resto del corpo. E allora per questi motivi il dio, [75d] dopo aver aver collocato i nervi tutt'intorno all'estremità della testa, li legò nello stesso modo intorno al collo, e con essi collegò sotto la faccia le estremità delle mascelle: quanto agli altri nervi, li distribuì lungo tutte le membra, collegando articolazione ad articolazione. Quanto alla struttura della nostra bocca, i nostri ordinatori, in vista della necessità e dell'ottimo bene, la ordinarono con denti, lingua, e labbra, così come ora è ordinata: e, appunto, [75e] in vista della necessità realizzarono l'entrata, mentre l'uscita in vista dell'ottimo bene. Infatti tutto ciò che entra e apporta nutrimento al corpo è necessario, mentre il fiume di parole che scaturisce fuori ed obbedisce all'intelligenza è il più bello e il più nobile fra tutti

i fiumi. In sostanza non si poteva lasciare la testa nuda e soltanto ricoperta di ossa per gli eccessi delle stagioni, ma neppure permettere che tutta coperta diventasse stupida ed insensibile a causa della massa di carne: [76a] non essendosi ancora disseccata la sostanza carnosa, si separò l'involucro più grosso che stava intorno, quello che ora noi chiamiamo pelle. E la pelle, a causa dell'umidità che vi era intorno al cervello, condensandosi in se stessa e sviluppandosi tutt'intorno, avvolse la testa: e l'umidità, che traspirava sotto le suture, la irrigò, e la chiuse sopra il capo, come se stringesse un nodo. Le svariate specie di suture dipendono dalla potenza dei moti periodici dell'anima e della nutrizione: quanto più queste forze sono in lotta fra loro, tanto più esse sono numerose, quanto meno sono in lotta, [76b] meno numerose esse saranno. La divinità allora punse tutt'intorno con il fuoco tutta questa pelle, e, dopo averla forata, l'umore usciva fuori: e mentre la parte liquida e calda di quest'umore, che era allo stato puro, se ne andò via, quella parte che era mescolata con quegli stessi elementi che formavano la pelle, sollevata in alto dal suo movimento, si estese per lungo al di fuori, essendo sottile come i fori che erano stati praticati, ma a causa della lentezza fu respinta di nuovo dentro dall'aria che circolava all'esterno e, raccoltasi sotto la pelle, vi mise radici. [76c] Per questi fenomeni, dunque, nacquero nella pelle i capelli, che sono di una natura filiforme simile alla pelle, anche se più duri e più fitti per la condensazione prodotta dal freddo, poiché ciascun capello, raffreddandosi mentre si separava dalla pelle, si condensò. Il nostro artefice rese pelosa la nostra testa, servendosi delle cause di cui abbiamo detto, pensando cioè che, invece della carne, i capelli avrebbero costituito un leggero involucro per la sicurezza [76d] intorno al cervello, e avrebbero procurato sufficientemente ombra e riparo d'estate e d'inverno, e non sarebbero mai stati di ostacolo alla vivacità delle sensazioni.

E questo intreccio di nervi, di pelle, e di ossa che è intorno alle dita, mescolato di tre elementi, disseccandosi diventò un'unica pelle dura che partecipava di tutte e tre gli elementi, e benché fosse stato fabbricato da queste concause, fu realizzato dalla causa più importante in vista di ciò che sarebbe avvenuto. I nostri artefici sapevano infatti che dagli uomini si sarebbero generate le donne e gli altri animali, [76e] e sapevano bene che molti animali avrebbero avuto bisogno delle unghie per molti usi, ragion per cui furono sbozzate le unghie agli uomini appena nati. Per questa ragione, allora, e in tali circostanze, fecero nascere pelle, capelli, e unghie all'estremità delle membra.

Dopoché tutte le parti e le membra dell'essere mortale si generarono insieme, [77a] poiché esso doveva necessariamente vivere nel fuoco o nell'aria, e perciò rischiava di morire disciolto e consumato da essi, gli dèi gli procurarono un soccorso. Mescolando con altre forme e con altre specie sensibili una natura affine a quella umana, formarono una nuova specie di esseri viventi: si tratta cioè delle piante, degli alberi e dei semi che oggi vengono coltivati, e che, educati dall'agricoltura, divennero domestici per noi, mentre prima vi erano soltanto le specie selvatiche, [77b] più antiche di quelle coltivate. Tutto ciò che partecipa del vivere, si può a pieno titolo e giustamente definire essere vivente: e ciò di cui ora parliamo partecipa della terza specie dell'anima che, come si è detto, si colloca fra il diaframma e l'ombelico, e non prende affatto parte né dell'opinione, né del ragionamento, né dell'intelligenza, ma soltanto della sensazione piacevole o dolorosa accompagnata dagli appetiti. Subisce di continuo tutte le impressioni, e non è stata generata in modo tale che, volgendosi in sé e su se stessa, e respingendo il movimento esteriore [77c] per usare il proprio, ragioni intorno ad alcune sue cose conoscendone la natura. Perciò vegeta, e non è diverso da un altro essere

vivente, ed è saldamente piantato sulle sue radici, essendo privo della possibilità di muoversi da sé.

Avendo così quegli esseri superiori fatto nascere tutte queste specie per procurare nutrimento a noi, esseri inferiori, fecero scorrere lungo tutto il nostro corpo dei canali, scavandoli come nei giardini, perché esso venisse irrigato come dal corso di un fiume. E in primo luogo scavarono due canali nascosti sotto la pelle, dove questa [77d] cresce insieme alla carne, e cioè le due vene dorsali, poiché due sono le parti del corpo, ossia quella destra e quella sinistra: e le distesero lungo la spina dorsale, comprendendovi in mezzo il midollo genitale, perché avesse assai vigore, e, irrorando bene le altre parti, dalla sua posizione come verso un declivio, procurasse un'irrigazione uniforme. Dopo di ciò, dividendo le vene intorno alla testa e intrecciandole fra loro [77e] in senso contrario, le fecero passare, piegandole, quelle che provenivano da destra verso la sinistra del corpo, e quelle che provenivano da sinistra verso la destra, in modo che potessero insieme alla pelle fungere da legame tra la testa e il corpo, dal momento che la testa non era cinta tutt'intorno dai nervi sulla sua sommità, e l'impressione sensibile, giungendo da entrambe le parti, fosse trasmessa in tutto il corpo. Perciò gli dèi prepararono l'irrigazione nel modo seguente, [78a] che capiremo più facilmente se prima ci saremo accordati su questo punto, e cioè che tutti i corpi composti di parti più piccole trattengono quelli composti di parti più grandi, mentre quelli composti di parti più grandi non possono trattenere quelli formati da parti più piccole, e che il fuoco è fra tutte le specie quella che è formata da parti più piccole, per cui passa attraverso l'acqua, la terra, l'aria, e tutto ciò che è formato da questi elementi, e nulla può trattenerlo. Dunque bisogna pensare la stessa cosa per quanto riguarda il nostro ventre, e cioè che esso trattiene i cibi e le bevande che vi cadono dentro, ma [78b] non può trattenere l'aria e il fuoco

poiché hanno parti più piccole della sua struttura. Servendosi di questi due elementi, il dio fece passare il liquido dal ventre alle vene: egli ordì un reticolato composto di aria e di fuoco, come fosse una nassa, che aveva nella sua apertura due colli interni, l'uno dei quali lo intrecciò ancora biforcato. Da questi colli distese come dei giunchi in giro per tutto il reticolato sino alle sue estremità. Fece di fuoco [78c] tutto l'interno della nassa, d'aria i colli e l'involucro, e dopo aver preso il reticolato, lo collocò nell'animale che aveva già plasmato in questo modo: nella bocca introdusse uno dei colli, e poiché esso era doppio, una parte fece discendere attraverso le arterie nel polmone, un'altra, sempre lungo le arterie, nel ventre. Divise in due l'altro collo, e fece passare l'una e l'altra parte per i canali del naso, in modo che comunicasse con il primo, sicché quando uno dei due canali non procedesse nella bocca, tutti i vasi potessero essere riempiti dal canale del naso, anche quelli che partono dalla bocca. [78d] Il rimanente involucro della nassa lo distese intorno a tutto il nostro corpo, per quanto esso è cavo: e fece in modo che ora tutta quella nassa confluisca mollemente nei colli, perché sono formati di aria, e ora i colli rifluiscano nella nassa, e il reticolato, attraverso i pori del nostro corpo entri in esso, e di nuovo esca fuori, e i raggi del fuoco interiore seguano il duplice moto dell'aria con cui sono intrecciati, e ciò non abbia fine [78e] finché l'essere vivente mortale mantiene la sua struttura. Diciamo allora che chi ha posto i nomi a questo genere di fenomeni li ha chiamati ispirazione ed espirazione. Tutto questo agire e patire fa sì che il nostro corpo, irrigato e raffreddato, si nutra e viva: quando il fuoco interiore segue e si combina insieme al movimento della respirazione che entra ed esce, e spandendosi sempre e penetrando nel ventre afferra il cibo e le bevande, [79a] allora li scioglie e sminuzzandoli in piccole parti li trasporta per quelle vie donde esce, e attingendoli come da una fonte li

versa nelle vene, e fa scorrere i fiumi delle vene per tutto il corpo come se fosse un condotto.

Osserviamo ancora una volta il fenomeno della respirazione, e vediamo per quali cause esso è diventato così come è ora. Eccole: [79b] poiché non vi è alcun vuoto in cui possa entrare qualsiasi cosa che si muove, e poiché noi emettiamo fuori il fiato, è ormai chiaro a chiunque quello che segue, e cioè che questo fiato non va nel vuoto, ma caccia l'aria vicina dalla sua sede. E l'aria cacciata spinge sempre via quella vicina, e secondo questa necessità il tutto viene spinto in giro verso quella sede donde è uscito il fiato, ed entrandovi e riempiendola segue il fiato, e tutto ciò avviene simultaneamente, [79c] come una ruota che gira, poiché appunto il vuoto non esiste. Perciò il petto e il polmone, cacciando fuori il fiato, si riempiono dell'aria che vi è intorno al corpo la quale penetra per i pori della carne e si muove circolarmente: a sua volta quest'aria, volgendosi indietro e uscendo fuori attraverso il corpo, caccia dentro il respiro attraverso le aperture della bocca e le narici. E la causa del principio di tali fenomeni deve considerarsi la seguente. [79d] Ogni essere vivente ha le parti interne vicino al sangue e alle vene che sono caldissime, come se vi fosse dentro di sé una fonte di fuoco: e questo è ciò che abbiamo paragonato al tessuto di una nassa, di cui la parte distesa in mezzo sia interamente composta di fuoco, mentre tutte le altre parti esterne di aria. A questo punto bisogna ammettere che il calore per sua natura procede al di fuori, verso la sua sede, presso ciò che gli è affine: ma poiché vi sono due uscite, l'una attraverso il corpo, l'altra [79e] attraverso la bocca e le narici, quando il calore si muove verso una delle due parti, respinge l'aria verso l'altra parte, e quest'aria che viene respinta, incontrando il fuoco si scalda, mentre quella che esce si raffredda. Mutando così di posto il calore, e diventando più calda l'aria vicino all'altra uscita, di nuovo l'aria più calda si

volge piuttosto verso questa parte, muovendosi verso la sua propria natura, e respinge l'aria dall'altra parte. E quest'aria, ricevendo e imprimendo di continuo lo stesso movimento, forma un cerchio che si agita nell'una e nell'altra direzione ed è prodotto da entrambi i movimenti, vale a dire l'inspirazione e l'espirazione.

In base a questo principio si devono spiegare i fenomeni che riguardano le ventose mediche, [80a] la deglutizione, e la traiettoria dei corpi che vengono sollevati in aria o rotolano sulla terra, ed ancora i suoni che possono apparire rapidi o lenti, acuti o gravi, che ora sono discordanti perché non si accordano con il movimento che essi provocano in noi, ora in accordo perché vi è uniformità. Quando infatti i movimenti dei suoni mossi per primi e più rapidi stanno per cessare e farsi simili ai suoni più lenti, [80b] questi li raggiungono e giungendo dopo imprimono un altro nuovo movimento, e quando li raggiungono non li turbano, perché non imprimono un diverso movimento, ma l'inizio del movimento più lento viene ad assimilarsi a quello del più rapido che finisce, procurando un'unica impressione che deriva dal combinarsi del suono acuto con quello grave: perciò procura piacere agli stolti e letizia ai saggi, perché l'armonia divina viene rappresentata nei movimenti mortali. Si spiegano così lo scorrere delle acque, [80c] la caduta dei fulmini, e la meravigliosa forza d'attrazione dell'ambra e della calamita: in nessuno di tutti questi oggetti vi è la forza attraente, ma poiché il vuoto non c'è, questi corpi si respingono in giro l'uno con l'altro, e separandosi e congiungendosi, cambiano di posto, e vanno ciascuno nella propria sede. Dall'intrecciarsi di queste influenze reciproche si sono operati tutti quei prodigi, come sembrerà a chi sappia indagare bene.

[80d] E anche la respirazione, per tornare al punto da cui il discorso è cominciato, si generò in questi modi e per queste

ragioni, come precedentemente si è detto: il fuoco fonde il cibo, e si innalza dentro il corpo seguendo il respiro, e innalzandosi dal ventre riempie le vene versandovi di lì il cibo decomposto. Per queste ragioni le correnti del nutrimento si diffondono in tal modo per tutto il corpo in tutti gli esseri viventi. Dunque, queste particelle formate da sostanze della stessa natura, tanto dai frutti quanto dall'erba, [80e] che il dio piantò per il nostro nutrimento, hanno i colori più diversi per la loro mescolanza, ma è soprattutto il rosso a predominare su quei colori, poiché la sua sostanza è stata realizzata mediante il taglio del fuoco e la sua impronta lasciata nel liquido. Perciò il liquido che scorre nel corpo è di quel colore che abbiamo descritto. E lo chiamiamo sangue, nutrimento delle carni e di tutto il corpo, [81a] il quale irrigando ciascuna parte riempie ciò che è rimasto vuoto. Dunque il sistema di riempimento e di evacuazione avviene per lo più come il movimento nell'universo, per cui ogni oggetto viene attratto verso ciò che gli è affine: infatti quegli elementi esterni che ci circondano consumano di continuo il nostro corpo e distribuiscono le particelle sottratte, rimandando ciascuna alla sua propria specie. Così le particelle di sangue, che sono presenti in minuscole frazioni dentro di noi e sono contenute in ciascun essere vivente, il quale è strutturato come se fosse un cielo, [81b] sono costrette ad imitare il moto dell'universo: dunque, le particelle che si presentano frazionate al nostro interno si muovono ciascuna verso la sostanza con cui sono affini, e allora riempiono di nuovo i vuoti. Quando ciò che se ne va è di più di ciò che affluisce, allora tutto l'essere vivente si consuma, mentre se è minore cresce. Ora, se la struttura di tutto l'essere vivente è giovane e i triangoli sono nuovi, come nave uscita di recente dal cantiere, essa mantiene i triangoli solidamente connessi fra loro, e la sua massa è teneramente condensata, [81c] poiché è nata di recente dal midollo e si

nutre di latte: e quando essa accoglie in sé quei triangoli che si introducono dall'esterno e di cui si compongono il cibo e le bevande, poiché essi sono più antichi e più deboli dei suoi triangoli, essa li divide e li domina con i suoi triangoli nuovi, e rende grande l'essere vivente poiché lo nutre di molti elementi simili. Quando però i triangoli originari perdono il loro vigore a causa delle numerose lotte che per molto tempo hanno sostenuto contro molti triangoli, non sono più in grado di tagliare ed assimilare i triangoli

[81d] che entrano con la nutrizione, ma, anzi, essi vengono separati con facilità da quelli che giungono dall'esterno: così tutto l'essere vivente si consuma, essendo sottomesso in questa lotta, e questa condizione si chiama vecchiaia. Alla fine, quando i legami che collegano insieme i triangoli del midollo, allentati per la fatica, non possono più resistere, allentano a loro volta i legami dell'anima, la quale, sciolta secondo natura, vola via con piacere: [81e] infatti tutto ciò che è contro natura è doloroso, mentre è piacevole ciò che è conforme alla natura. E allo stesso modo, la morte che sopraggiunge per malattie o per ferite è dolorosa e violenta, mentre quella che giunge con la vecchiaia alla fine naturale della vita, è fra tutte la morte meno dolorosa, e si accompagna al piacere più che al dolore.

Da dove nascono le malattie, è cosa evidente a chiunque. [82a] Essendo quattro gli elementi di cui si compone il corpo – terra fuoco aria e acqua –, una loro innaturale abbondanza o scarsezza, un cambiamento dalla loro propria sede ad una altrui, l'acquisto da parte del fuoco e degli altri elementi di più di una specie per cui ciascuno è discorde con se stesso, e tutti gli altri casi del genere procurano turbamenti e malattie: se infatti gli elementi si generano contro natura e mutano di luogo, quelli che in un primo tempo erano freddi si riscaldano, [82b] quelli secchi diventano in seguito umidi, quelli leggeri pesanti e viceversa, subendo in ogni modo ogni

sorta di mutamento. Pertanto, noi diciamo, soltanto se un elemento si aggiunge a quello che gli è identico, o se ne distacca nello stesso modo e misura, secondo una giusta proporzione, soltanto allora permetterà all'elemento identico a se stesso di rimanere sano e salvo: ma l'elemento che trasgredisce queste regole, uscendo ed entrando, provocherà alterazioni di ogni genere e infinite malattie e distruzioni.

Poiché in natura vi sono inoltre composizioni secondarie, [82c] chi voglia considerarle dovrà ammettere che esiste una seconda classe di malattie. Infatti, poiché il midollo, le ossa, la carne e i nervi si sono formati da quei primi elementi, e anche il sangue, benché in altro modo, si è generato da quelli, la maggior parte delle malattie avviene come si è detto prima, ma le più grandi diventano gravi in questo modo: quando la formazione di queste composizioni avviene contro natura, allora esse si corrompono. Dunque secondo natura le carni e i nervi nascono dal sangue: i nervi dalle fibre per la loro affinità, [82d] la carne dal sangue coagulato, e cioè quando si coagula separandosi dalle fibre. Dai nervi e dalle carni si secerne inoltre una sostanza viscosa e grassa che incolla la carne con le ossa e nel contempo nutre e fa crescere l'osso che avvolge il midollo. La sostanza, poi, che filtra attraverso lo spessore delle ossa costituisce la specie più pura dei triangoli, e la più liscia e la più grassa, e scorrendo e stillando dalle ossa, irriga il midollo. [82e] Se ogni cosa avviene in questo modo, abbiamo per lo più la salute, in caso contrario le malattie. Quando la carne putrefacendosi riversa nelle vene la putredine, allora il sangue, che insieme all'aria si trova in abbondante e varia quantità nelle vene, modificandosi per il colore e per il sapore amaro, e inoltre per le sue proprietà di acidità e di salinità, contiene bile, siero, e muco di ogni specie: e tutti questi umori, diventati perversi e corrotti, guastano prima di tutto il sangue stesso, ed inoltre, non procurando più alcun nutrimento al corpo,

[83a] vagano in ogni direzione per le vene, senza rispettare l'ordine dei circoli naturali, e da un lato sono avversi a se stessi perché non traggono per sé alcun vantaggio, mentre d'altro canto sono nemici nei confronti di quelle parti del corpo consistenti e che rimangono nella propria sede, perché le corrompono e le annientano. Dunque quando la parte più vecchia della carne si corrompe, diventando impossibile assimilarla, annerisce a causa della lunga infiammazione, [83b] e corrosa dappertutto, diviene amara e arreca danno a tutte quelle parti del corpo che non si sono ancora corrotte. Ora questo colore nero, invece dell'amarezza assume un sapore acido, quando la parte di amaro diminuisce; ora invece la parte amara, tingendosi di sangue, prende un colore ancor più rosso, e se il nero si mescola con questo, diventa verde: e, ancora, il colore giallo si mescola con l'amaro, quando la carne sana si fonde nel fuoco dell'infiammazione. E a tutti questi umori [83c] fu dato il nome comune di bile, o da qualche medico, oppure da qualcuno che era non solo in grado di osservare molte cose e dissimili, ma anche capace di scorgere in esse un unico genere che consenta di dare a tutte un solo nome. Quanto agli altri umori, che sono specie diverse di bile, hanno ciascuno un proprio nome a seconda del colore. Il siero, se comprende la parte acquosa del sangue, è dolce, mentre se è formato dalla bile nera e acida, è aspro, quando per il calore si mescola con il salato, e allora si chiama catarro acido. Quando invece la carne, da fresca e tenera che era, si corrompe a causa dell'aria, [83d] ed è gonfiata dal vento e circondata dall'umidità, e in questo stato si formano delle bolle, che per la loro piccolezza sono invisibili se prese singolarmente, mentre tutte quante insieme formano una massa visibile e hanno colore bianco per la schiuma cui danno origine, chiamiamo tutta questa carne tenera che si è guastata e si è unita all'aria catarro bianco. Il siero di questo catarro formato di recente sono il sudore, le

lacrime, [83e] e tutti gli altri umori che ogni giorno il corpo secerne purificandosi: tutti questi umori possono diventare strumento di malattia, quando il sangue non sia accresciuto dai cibi e dalle bevande secondo natura, ma accresca la sua massa, contro le leggi di natura, con sostanze contrarie. Quando le singole parti di carne si separano dalle malattie, ma rimangono le radici, la forza della malattia è solo dimezzata dal momento che può facilmente recuperare terreno. Ma quando si ammala l'umore che lega la carne alle ossa, e, separandosi insieme dalle fibre e dai nervi, non è più di nutrimento all'osso, [84a] e non lega più la carne all'osso, ma da grasso, liscio, viscoso, diventa aspro e salato, diseccandosi per una cattiva dieta, allora tutto questo liquido, che subisce queste alterazioni, si consuma sotto le carni e i nervi, separandosi dalle ossa: e le carni staccandosi dalle radici [84b] lasciano i nervi nudi e pieni di salsedine, e ricadendo esse a loro volta nella corrente del sangue, rendono più numerose le malattie di cui si è precedentemente parlato. Benché questi mali del corpo siano gravi, ancora di più lo sono quelli che li precedono, quando l'osso, non ricevendo aria a sufficienza per la densità della carne, riscaldato dalla carie e incancrenitosi, non assume nutrimento, [84c] ma sgretolandosi si riversa invece in esso, e il nutrimento ricadendo nella carne, e la carne nel sangue, rendono tutte le malattie più gravi di quelle precedenti. Ma il male più grave di tutti si verifica quando la sostanza del midollo si ammala per difetto o per eccesso: avvengono così le malattie più gravi e potenzialmente mortali, e allora tutta la natura del corpo procede di necessità a ritroso.

Vi è una terza specie di malattie che bisogna considerare generata in tre modi diversi: [84d] dal fiato, dal catarro, e dalla bile. Quando il polmone, che dispensa l'aria al corpo, non presenta passaggi liberi ed è ostruito da umori, allora l'aria, che in alcuni punti non procede, mentre in altri

penetra più di quel che dovrebbe, fa imputridire quei punti che non sono rinfrescati, mentre entra con violenza in certe vene, e le contorce insieme, e dissolvendo il corpo, rimane prigioniera nel mezzo di esso, [84e] comprimendo il diaframma: da questi fenomeni derivano un'infinità di dolorose malattie, accompagnate da frequenti e abbondanti sudori. Spesso, quando nel corpo la carne si divide in parti, vi si forma dell'aria che, non potendo uscire, procura le stesse sofferenze dell'aria che proviene dall'esterno: ma grandissimi sono questi dolori, quando l'aria, trovandosi intorno ai nervi e alle vene vicine, e gonfiando i tendini e i rispettivi nervi, li distende all'indietro. Le malattie che derivano da questo stato di tensione vengono chiamate tetano e opistotono. Per queste malattie è anche difficile escogitare un rimedio: nella maggior parte dei casi è il sopraggiungere delle febbri che fa cessare tali malattie. [85a] Anche il catarro bianco è pericoloso se l'aria delle sue bolle è rinchiusa: essa è più mite se riesce a traspirare fuori del corpo, benché ricopra il corpo di lebbra, di macchie bianche, e procuri altri disturbi simili a questi. Se il catarro si mescola con la bile nera e si diffonde nei circoli della testa che sono i più divini, li sconvolge: ed è più mite se si manifesta di notte, [85b] mentre ci si libera più difficilmente se ci assale da svegli. Ma assai giustamente è stata detta sacra questa malattia, perché sacra è la sua natura. Il catarro acido e salato è fonte di tutte le malattie catarrali, e in base alle diverse parti del corpo in cui esso scorre assume i nomi più diversi. Quanto a quelle infiammazioni del corpo, che prendono il nome dal loro ardere e bruciare, sono tutte determinate dalla bile. Se dunque la bile traspira all'esterno, scaldandosi produce tumori di ogni sorta, [85c] ma se resta chiusa all'interno procura molte malattie infiammatorie, e la più grave si verifica quando, mescolandosi al sangue puro, turba la struttura delle fibre, le quali furono disseminate per il sangue, perché esso avesse una giusta proporzione di

fluidità e di densità, e non diventasse liquido per il calore scolando dai pori del corpo, ma neppure fosse troppo denso da muoversi a fatica, [85d] e da circolare a stento nelle vene. Dunque le fibre conservano in virtù dell'origine della loro natura questa giusta proporzione: e se qualcuno, anche quando il sangue è morto e congelato, raccoglie insieme queste fibre, tutto il sangue che rimane si liquefà, se invece vengono lasciate, immediatamente lo coagulano insieme al freddo esterno. Tale è in sostanza il potere delle fibre sul sangue. E la bile, che per natura è sangue vecchio, e da carne si scioglie di nuovo in sangue, se in principio, calda e umida, vi si combina gradualmente, si coagula [85e] grazie al potere delle fibre, e coagulandosi e spegnendosi violentemente, procura dentro di noi freddo e tremore. E se scorre più abbondante, dominando con il proprio calore le fibre, riscaldandosi le mette in scompiglio, e se è capace di dominarle completamente, penetrando fino al midollo e bruciandolo, vi scioglie i legami dell'anima, come fossero gomene di una nave, e la lascia andare libera. Quando invece la bile scorre in minor quantità e il corpo resiste alla dissoluzione, essendo in questo caso dominata, o si diffonde per tutto il corpo, o cacciata attraverso le vene nel basso e nell'alto ventre, come fuggiasco da una città in rivolta, fugge via dal corpo, procurando [86a] diarree, dissenterie, e tutti gli altri mali di questo genere. E se il corpo è malato soprattutto per eccesso di fuoco, produce infiammazioni e febbri continue; se per eccesso d'aria, febbri quotidiane; se per eccesso d'acqua, terzane, a causa della maggior lentezza dell'acqua rispetto all'aria e al fuoco: se per eccesso di terra, che occupa il quarto posto per essere il più lento fra questi elementi e perciò si purifica periodicamente ogni quattro giorni, il corpo dà luogo a febbri quartane dalle quali ci si libera con difficoltà.

[86b] E se questa è l'origine delle malattie del corpo, le

malattie dell'anima, che riguardano la disposizione del corpo, avvengono nel modo che segue. Dobbiamo ammettere che la malattia dell'anima consiste nella stoltezza, e che vi sono due specie di stoltezza, e cioè la pazzia e l'ignoranza. E quando si prova una qualsiasi di queste due condizioni, bisogna dire che essa è una malattia, e inoltre dobbiamo considerare i piaceri e i dolori eccessivi come le malattie più gravi per l'anima: quel tale infatti che sia pieno di gioia, o al contrario soffra per un dolore, [86c] cercando in ogni modo di afferrare intempestivamente una tal cosa e di evitarne un'altra, nulla può vedere o udire bene, ma diventa furente, e in quel caso diviene assolutamente incapace di ragionare. Se dunque a qualcuno si genera nel midollo sperma copioso e abbondante, e viene così ad assomigliare ad un albero troppo carico di frutti, provando volta a volta molte sofferenze e molti dolori nei suoi desideri e in ciò che da quelli scaturisce, trascorre la maggior parte della vita come pazzo a causa di questi piaceri e dolori intensissimi, [86d] e poiché la sua anima è resa malata e stolta dal corpo, non lo si considera come un malato, ma alla stregua di uno che è volontariamente malvagio. In realtà l'intemperanza nei piaceri erotici, prodotta nella maggioranza dei casi dalla proprietà di una sostanza che scorre nel corpo attraverso i pori delle ossa e lo inumidisce, diventa una malattia dell'anima. E ogni intemperanza nei piaceri, che rappresenta un'occasione di critica, come se gli uomini fossero volontariamente malvagi, non costituisce però una critica giusta: nessuno, infatti, è spontaneamente malvagio, [86e] ma il malvagio diviene malvagio per una cattiva disposizione del corpo, per un'educazione senza principi, e, anzi, queste cose sono odiose a chiunque e capitano contro la propria volontà. E, ancora, per quanto riguarda i dolori, l'anima subisce allo stesso modo molteplici malvagità a causa del corpo. Quando infatti gli umori del catarro acido o salato, e gli altri umori amari e biliosi,

vagando per il corpo, non possono traspirare all'esterno, ma rinchiusi all'interno combinano [87a] e mescolano insieme le loro esalazioni con i movimenti dell'anima, causano in essa malattie di ogni genere più e meno intense, più e meno frequenti, le quali, dopo che sono state trasportate nelle tre sedi dell'anima, a seconda di quella sede con cui vengono a contatto, producono le varie specie di scontentezza e di afflizione, di audacia e di viltà, e ancora di oblìo e di difficoltà di imparare. Quando, inoltre, uomini così mal formati stabiliscono [87b] malvagie istituzioni civili e nelle città si fanno discorsi malvagi sia in privato che in pubblico, e, quando, ancora, non vengono affatto forniti fin dalla più giovane età degli insegnamenti che rimedino a questi mali, allora noi tutti, che siamo cattivi, diventiamo tali per quelle due ragioni, anche se non lo vogliamo assolutamente: e di ciò devono sempre essere considerati responsabili i genitori più dei figli, e gli educatori più degli educati, e per quanto si può, bisogna sforzarsi di evitare la malvagità mediante l'educazione, i costumi, e gli insegnamenti, cercando di conseguire il contrario. Ma queste cose riguardano un'altro genere di discorsi.

[87c] Ora dunque, per converso con quello che abbiamo detto, è opportuno e conveniente che si espongano come si possono curare il corpo e la mente: infatti è più giusto ragionare dei beni piuttosto che dei mali. Tutto ciò che è buono è bello, e la bellezza non è priva di simmetria: dunque anche l'essere vivente, per essere tale, dev'essere simmetrico. E fra le simmetrie noi teniamo in conto e consideriamo quelle piccole, mentre non riflettiamo affatto [87d] intorno a quelle più importanti e più grandi.

Certamente, riguardo alla salute e alle malattie, alle virtù e ai vizi, nessuna simmetria o dissimetria è maggiore di quella della stessa anima rispetto al corpo stesso: ma noi a tali cose non prestiamo attenzione e non consideriamo che se un

corpo troppo debole e piccolo contiene un'anima forte e sotto ogni aspetto grande, o anche se questi due elementi sono uniti insieme in modo inverso, l'intero essere vivente non può essere bello, perché è privo delle più importanti simmetrie, mentre, nel caso opposto, per chi ha la possibilità di vedere, esso è il più bello e il più amabile fra gli spettacoli. [87e] Come un corpo che ha gambe troppo lunghe o presenta qualche altro eccesso tale da essere sproporzionato con se stesso, non solo è brutto, ma, poiché nel complesso delle fatiche che deve sostenere sopporta molti travagli, molti stiramenti, e cadute a causa dei barcollamenti, procura a se stesso infiniti mali, la stessa cosa dobbiamo pensare di quel complesso formato dai due elementi – anima e corpo – che chiamiamo essere vivente. Quando infatti in esso l'anima, che è più forte del corpo, è irritata, [88a] scuotendolo tutto dal di dentro lo riempie di malattie; e quando è tutta tesa ad apprendere certe discipline o a fare certe ricerche, lo consuma; e quando spende interamente le sue energie nell'insegnamento o a gareggiare nei discorsi in pubblico e in privato, a causa delle rivalità e delle inimicizie che ne derivano, infiammandolo lo agita; e incrementando i suoi flussi inganna la maggior parte dei cosidetti medici, e fa in modo che attribuiscano le ragioni di questi mali a cause fittizie. D'altra parte, quando un corpo grande e superiore all'anima viene ad unirsi ad un piccolo e debole intelletto, poiché negli uomini, per natura, [88b] vi sono due impulsi, che sono quello del nutrimento per il corpo, e quello della sapienza per la nostra parte più divina, i movimenti del più forte dominano e rafforzano il loro ambito, rendendo l'anima stupida, lenta ad apprendere e a ricordare, e causando la malattia più grave di tutte, ovvero l'ignoranza. Dunque vi è un'unica via di uscita di fronte a questi due mali: non esercitare né l'anima senza il corpo, né il corpo senza l'anima, in modo che, difendendosi l'un l'altro, [88c] siano in

equilibrio e in salute. Chi dunque si applica alla scienza o a qualche altra impegnativa attività intellettuale deve dedicarsi anche ai movimenti del corpo, praticando la ginnastica, viceversa chi dedica le proprie attenzioni a modellare il corpo deve anche preoccuparsi di esercitare l'anima, coltivando la musica e tutta la filosofia, se vuole che giustamente e a buon diritto lo si chiami bello e buono ad un tempo. In questo stesso modo bisogna curarsi delle parti del corpo, imitando la forma dell'universo. [88d] Il corpo, infatti, poiché al suo interno è riscaldato e raffreddato da ciò che vi penetra dentro, e ancora è disseccato e reso umido da ciò che è all'esterno, subendo da entrambi i movimenti le impressioni che a questi si accompagnano, viene vinto e annientato se, lasciato in riposo, lo si abbandona a questi movimenti. Ma se qualcuno imita quella che abbiamo chiamato nutrice e balia dell'universo, e non lascia che il corpo sia mai a riposo, ma lo muove e, generando continuamente in esso qualche scossa, lo difende, secondo natura, [88e] dai movimenti interni e da quelli esterni, e, scuotendolo moderatamente, dispone in ordine fra loro le impressioni che vagano per il corpo e le singole parti secondo la loro affinità, come precedentemente si è detto parlando dell'universo, non lascerà allora che l'elemento nemico stando presso il nemico provochi guerre e malattie al corpo, ma farà in modo che l'elemento amico, stando presso l'amico, procuri la salute. [89a] Quindi di tutti i movimenti quello che nasce in sé ed è mosso da se stesso è il migliore – per la sua particolare affinità con il movimento dell'intelligenza e con quello dell'universo –, mentre quello che è causato da altri è peggiore: pessimo infine quello che ad opera di altri muove il corpo solo in qualche parte, mentre esso giace e riposa. Dunque di tutte le purificazioni e ricomposizioni del corpo, quella migliore si ottiene mediante la ginnastica, la seconda mediante i dondolii che si verificano sulle navi e sui mezzi di trasporto che non comportano fatica.

La terza specie di movimento [89b] è utile per chi vi sia assolutamente costretto, altrimenti non dev'essere affatto accettata da chi abbia un po' di intelligenza: si tratta della cura mediante la purificazione farmaceutica. Infatti non bisogna irritare con le medicine quelle malattie che non presentano rischi gravi. La formazione di ogni malattia assomiglia in un certo senso alla natura degli esseri viventi. Infatti la costituzione degli esseri viventi porta con sé tempi di vita prefissati per l'intera specie, e ogni essere vivente nasce con la vita segnata dal proprio destino, [89c] salvo eventi improvvisi determinati dalla necessità: perciò subito sin dall'inizio si formano in ciascun individuo dei triangoli che hanno la proprietà di durare fino ad un certo periodo di tempo, oltre il quale nessuno potrebbe più vivere. Lo stesso ragionamento vale per la formazione delle malattie: se, contro il tempo segnato dal destino, si cerca di contrastarle con le medicine, solitamente diventano gravi da lievi che erano, e da poche diventano molte. Perciò si deve regolarle tutte con la dieta, se si ha tempo per farlo, [89d] e non bisogna invece irritare con le medicine un male fastidioso.

Sull'intero essere vivente e sulla sua parte corporea si è detto abbastanza, vale a dire in che modo, guidandola e guidandosi da sé, si possa vivere seguendo il più possibile la ragione: ma soprattutto e prima di ogni altra cosa dobbiamo fare in modo che, per quanto ci è possibile, quella parte destinata a questa funzione di guida sia la più bella e la migliore per questa guida. In effetti, una trattazione approfondita di questa parte [89e] sarebbe da sola sufficiente per un'intera opera: e se qualcuno se ne volesse occupare incidentalmente, seguendo i principi che abbiamo stabilito prima, potrebbe trattarla in modo conveniente facendo delle considerazioni di questo genere. Secondo quello che più volte abbiamo detto, le tre specie dell'anima furono collocate in tre sedi diverse, e ciascuna ebbe in sorte il proprio movimento.

Così anche adesso, allo stesso modo, dobbiamo dire il più brevemente possibile che quella di esse che rimane inerte e lascia a riposo i suoi movimenti è necessariamente la più debole, mentre quella che si esercita diviene fortissima: [90a] perciò bisogna osservare che tutti e tre i movimenti siano proporzionati l'uno rispetto all'altro. Per quanto riguarda quella specie più importante della nostra anima, dobbiamo pensare che il dio l'ha donata a ciascuno di noi come uno spirito tutelare, la quale, come diciamo, abita sulla sommità del nostro corpo, e ci solleva da terra verso la nostra affinità celeste, come piante celesti, e non terrene: e queste nostre affermazioni sono giustissime. Infatti in quella parte più alta da cui l'anima ebbe la sua prima origine, la divinità sospese la testa e la nostra radice, [90b] in modo che tutto il corpo stesse eretto. Per chi dunque si occupi di passioni e di contese e in esse si affligga, inevitabilmente tutte le sue opinioni saranno mortali, e neanche il più piccolo particolare trascurerà per diventare il più possibile mortale, incrementando appunto tale parte: chi invece si è occupato dello studio della scienza e delle riflessioni sulla verità ed ha esercitato soprattutto questa parte di se stesso [90c] a riflettere sulle cose immortali e divine, se viene a contatto con la verità, è assolutamente necessario che, per quanto sia ammesso dalla natura umana, prenda parte dell'immortalità, senza trascurarne neppure una parte, e, come colui che venera una divinità e mantiene in ordine il divino che abita in sé, sia particolarmente felice. Dunque la cura adeguata a tutte le parti è per tutti una sola, e cioè dare a ciascuna parte nutrimento e movimenti che di più le si adattano. E i movimenti che sono affini alla divinità che è in noi sono i pensieri e le rivoluzioni dell'universo: [90d] bisogna pertanto che ciascuno segua questi movimenti, correggendo, quando si guastano, le rivoluzioni del divenire che vi sono nella nostra testa mediante l'apprendimento delle armonie e delle

rivoluzioni dell'universo, e renda simile, secondo la sua antica natura, il contemplante al contemplato, e dopo averlo reso simile, giunga al culmine di quell'ottima vita che gli dèi proposero agli uomini per il presente e per il tempo futuro.

[90e] Sembra che sia quasi terminata la discussione che in principio ci era stata assegnata intorno all'universo sino alla comparsa dell'uomo. Per quanto riguarda gli altri esseri viventi, dobbiamo ricordare brevemente come essi si generarono, cosa sulla quale non è necessario dilungarsi: così si potrà credere di aver discusso intorno a questi argomenti secondo la giusta proporzione. Ed ecco quello che dobbiamo ancora dire. Tutti quelli che sono nati uomini, ma sono stati vili e hanno trascorso la loro vita nell'ingiustizia, secondo una ragione verosimile si mutarono in donne quando nacquero per la seconda volta: [91a] e in quel tempo e per queste ragioni gli dèi crearono l'amore carnale, formando un essere animato nell'uomo e nella donna e facendo l'uno e l'altro in questo modo. Gli dèi forarono il canale della bevanda, in quel punto in cui essa, dopo aver attraversato il polmone, entra al di sotto dei reni, nella vescica, per essere mandata fuori sotto la spinta dell'aria; lo forarono in modo che fosse in contatto con il midollo, il quale discende dalla testa lungo il collo e la spina dorsale, [91b] e che prima abbiamo chiamato sperma. Questo midollo, poiché è animato e respira, dà luogo ad un desiderio vitale di uscir fuori proprio da quella parte donde respira, realizzando così l'amore della generazione. Perciò l'organo genitale maschile, che la natura generò indomito e imperioso, come animale sordo ad ogni ragione, tenta di dominare tutto a causa dei suoi furibondi appetiti: e a sua volta per le stesse ragioni, nelle donne, quegli organi [91c] che sono chiamati utero e vulva, sono come un essere vivente dominato dal desiderio di generare figli il quale, se rimane sterile per molto tempo durante la stagione della fertilità, si irrita mal sopportando

tale condizione, e vagando dappertutto per il corpo, ostruendo le uscite all'aria e non lasciando respirare, getta il corpo nei più gravi disagi e procura altre malattie di ogni genere. E questo avviene finché il desiderio e l'amore dell'uno e dell'altro sesso non li faccia accoppiare insieme, [91d] come se cogliessero frutti dagli alberi: allora nella matrice, come in un campo arato, seminano esseri viventi invisibili per la loro piccolezza ed informi, e separandoli di nuovo li fanno crecere nel proprio seno, e dopo di ciò, dandoli alla luce, portano a compimento la generazione dei viventi. Così dunque nacquero le donne e tutto il sesso femminile. La stirpe degli uccelli, che possiede penne anziché peli, è derivata dalla trasformazione di quegli uomini che, non certo malvagi ma un po' sciocchi, si ritengono esperti delle cose celesti e pensano, a causa della faciloneria che li contraddistingue, che la sola vista [91e] sia sufficiente a dimostrare nel modo più sicuro quelle cose. Gli animali pedestri e selvaggi sono derivati da quegli uomini che non coltivano affatto la filosofia, e non osservano per nulla la natura celeste, perché non si servono affatto dei circoli che sono nella testa, ma si lasciano guidare dalle parti dell'anima che sono nel petto. E per queste abitudini curvarono a terra le membra anteriori e la testa, attratti dall'affinità con la terra, ed ebbero teste allungate e dalle forme più varie, [92a] a seconda di come le rivoluzioni dell'anima di ciascuno erano state compresse dall'inerzia. Perciò quella specie di animali fu generata con quattro o più di quattro piedi, in quanto il dio collocò più sostegni a coloro che erano più irragionevoli, perché fossero attirati maggiormente a terra. E quelli che fra costoro sono più irragionevoli ancora e distendono tutto il corpo a terra, poiché non hanno alcun bisogno dei piedi, furono generati senza piedi e striscianti sulla terra. La quarta specie, [92b] quella acquatica, si generò dagli esseri più stolti e più ignoranti di tutti: e gli dèi, che operano trasformazioni,

non ritennero questi animali degni di una respirazione pura, poiché la loro anima era impura a causa di ogni sorta di errore, e così in luogo della leggera e sottile respirazione dell'aria, li cacciarono nella torbida e pesante respirazione dell'acqua. Di qui prese origine la stirpe dei pesci, delle ostriche, e di tutti quanti gli animali che vivono nell'acqua, ed ebbero in sorte le dimore più profonde come pena per la loro profonda ignoranza. [92c] E per tutte queste ragioni, allora come adesso, gli esseri viventi si trasformano fra loro da una specie all'altra, a seconda della perdita o dell'acquisto della mente o della stoltezza.

E così ora possiamo affermare di aver portato a termine il nostro discorso sull'universo: perché, comprendendo in sé gli esseri mortali e immortali, ed essendone pieno, questo mondo, essere visibile che contiene in sé le cose visibili, dio sensibile fatto a immagine dell'intellegibile, massimo e ottimo, e bellissimo e perfettissimo, così è stato generato, questo cielo uno e unigenito.

1. Nient'altro sappiamo di questo quarto personaggio di cui Platone tace il nome. D'altra parte sono anche molto scarse le notizie riguardanti il personaggio di Timeo, che potrebbe essere con buona probabilità il filosofo pitagorico Timeo di Locri, contemporaneo di Platone. Crizia (460-403 a.C.) invece è il celebre sofista del V secolo ed esponente di spicco dei Trenta Tiranni, gli oligarchi ateniesi che nell'aprile del 404 a.C. si impadronirono del potere ad Atene. Ermocrate, infine, potrebbe essere il generale siracusano che nel 412 a.C. sbaragliò la flotta ateniese in Sicilia.

2. Solone (640-561 a.C.) statista e poeta ateniese, noto per le sue riforme politiche ed economiche. Qui viene appunto ricordato per la sua parentela con Dropide, il padre del nonno di Crizia, e quindi per i lontani rapporti di parentela con Crizia stesso.

3. Si tratta probabilmente delle Panatenee celebrate in onore di Atena, anche se su questa attribuzione la critica è assai perplessa.

4. Le Apaturie, in origine antica festa degli Ioni, durava tre giorni, e nel terzo giorno, detto Cureotide, veniva bandita una gara di poesia aperta ai fanciulli.

5. Amasi, re egiziano della 26a dinastia (569 a.C.).

6. Sull'identificazione della dea Neith con Atena cfr. anche Cicerone, *De natura deorum* III 23, 59.

7. Riguardo a Foroneo d'Argo, figlio della divinità fluviale Inaco, e padre di Niobe, cfr. Acusilao, fr. 23 Jacoby, e Clemente Alessandrino, *Stromateis* 1102.

8. Per punire gli uomini Zeus scatenò un terribile diluvio dal quale si salvarono soltanto Deucalione, figlio di Prometeo, e sua moglie Pirra.

9. Secondo la mitologia greca, Fetonte, figlio del Sole, chiese al padre di guidare per un giorno il suo carro, ma perso il controllo dei cavalli per l'inesperienza, rischiò di abbattersi sulla terra incendiandola. Intervenne allora Zeus che evitò il disastro e scagliò su Foroneo un fulmine.

10. Gea è la terra che, secondo una leggenda dell'Attica, fu fecondata da Efesto dando origine alla stirpe degli Ateniesi.

11. Le colonne d'Ercole corrispondono alle due sponde dell'odierno stretto di Gibilterra.

12. Per Libia si intende l'odierna Africa nordoccidentale.

13. Qui si allude alla proporzione geometrica (le altre proporzioni sono quella aritmetica e quella armonica) in cui il prodotto del primo e dell'ultimo termine è uguale a quello dei medi, e quindi i termini si possono invertire mantenendo la proporzione intatta.

14. Tutto il passo è di notevole difficoltà, in quanto Platone cerca (pitagoricamente) di spiegare le cause della composizione dell'anima del mondo mediante rapporti numerici. Qui abbiamo la serie numerica che rappresenta le parti dell'anima. I numeri sono: 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27, e danno luogo alle due progressioni geometriche 1, 2, 4, 8 e 1, 3, 9, 27.

15. Sono gli intervalli della prima e della seconda progressione numerica (la prima è caratterizzata da intervalli doppi tra un numero e l'altro, la seconda da intervalli tripli).

16. I due intervalli sono colmati con due medietà attraverso la proporzione armonica (6 : 8 = 8 : 12) e quella aritmetica (2 : 4 = 4 : 6).

17. Sono gli intervalli dei suoni nell'ottacordo diatonico dorico. Dunque l'anima del mondo fu composta secondo le leggi dell'armonia musicale.

18. Il circolo esterno è l'equatore, quello interno l'eclittica.

19. Qui si allude al movimento di rotazione e di translazione.

20. Anche l'anima che si trova negli esseri mortali è scandita dagli stessi intervalli e legami che regolano l'anima del mondo.

21. Si tratta del triangolo isoscele e del triangolo scaleno.

22. Si allude al tetraedro regolare, e cioè alla forma del fuoco.

23. È l'ottaedro regolare, e cioè la forma dell'aria.

24. È l'icosaedro regolare, e cioè la forma dell'acqua.

25. Il cubo è la forma della terra.

26. Questa quinta combinazione è il dodecaedro.

Κριτίας / Crizia

Timeo passa la parola a Crizia, che inizia col chiedere comprensione per ciò che sta per dire: si tratta infatti di un ragionamento sugli uomini, e su questo argomento tutti siamo più esigenti, dato che tocca ciò che ci è familiare e ben noto, rispetto ai discorsi riguardanti gli dèi. La stessa indulgenza viene accordata ad Ermocrate, che per terzo dovrà prendere la parola e «proclamare e celebrare le virtù degli antichi concittadini» (108c). Occorre pertanto, precisa Crizia, ottenere l'assistenza della dea della memoria per riferire con precisione quanto tramandato su tempi passati. Viene ripreso quindi il filo delle indicazioni già fornite nel Timeo: *novemila anni sono trascorsi dal tempo della guerra tra le popolazioni al di qua delle Colonne d'Eracle, capeggiate da Atene, e le popolazioni al di là, sotto il comando dei re dell'isola di Atlantide, isola «a quel tempo più grande della Libia e dell'Asia» (108e), ora sprofondata sotto la melma. Come si conviene nella narrazione di una grande guerra, si devono innanzitutto fornire ragguagli sulla potenza e sulla forma costituzionale dei contendenti.*

Le origini dell'Attica videro la signoria delle due divinità a cui toccò in sorte la regione, Efesto e Atena; essi fecero nascere «uomini virtuosi autoctoni» (109d), le cui prime generazioni tuttavia non ebbero tempo e modo di fissare una memoria storica: di qui la difficoltà di ricostruire le gesta di eroi di cui si è conservato in realtà solo il nome. Vigeva nell'Atene di quel tempo una rigida separazione tra la classe dei cittadini impegnati nei lavori manuali e nella coltivazione della terra, e la classe dei guerrieri, provvisti di tutto il necessario al

sostentamento e all'educazione, dediti alle loro mansioni di guardiani, in un rigoroso regime di comunione di beni. L'estensione e le condizioni del territorio erano incomparabilmente superiori a quelle odierne. Allo stesso modo, l'acropoli era assai più vasta e fungeva da residenza della classe dei guerrieri; questi conducevano un'esistenza improntata a una dignitosa moderazione, attenti a conservare la loro entità numerica, fissata a circa ventimila unità. Prima di passare alla descrizione di Atlantide, Crizia fa una precisazione in merito all'uso di nomi greci per indicare dei barbari: si tratta delle trascrizioni in greco, operate da Solone, di nomi tradotti in egiziano dagli autori che si erano occupati per primi dell'argomento. Gli scritti di Solone a loro volta erano venuti in possesso del nonno di Crizia, ed ora dello stesso Crizia.

Il territorio di Atlantide era stato all'origine appannaggio di Poseidone, il quale generò da Clito, figlia di un autoctono, cinque coppie di gemelli maschi, e divise l'isola in dieci parti assegnate a ciascuno dei figli. Per molte generazioni i discendenti dei dieci re originari esercitarono il loro dominio su molte altre isole e sulle regioni al di qua delle Colonne d'Eracle, «fino all'Egitto e alla Tirrenia» (114d). Il regno dei discendenti di Atlante fu felice e godeva della straordinaria fertilità e abbondanza del suolo di Atlantide. Crizia fornisce una descrizione dettagliata dell'impianto urbanistico di Atlantide, del porto e del palazzo reale; passa poi all'organizzazione economica e militare. Tutta la popolazione della provincia principale era divisa in sessantamila distretti, provvisti ciascuno di un capo; questi era tenuto alla fornitura di una quota fissa di personale e relative attrezzature per le esigenze belliche. Quanto al sistema politico, ciascun re godeva di poteri autocratici; ma per i rapporti tra i re e il governo generale vigevano le antiche leggi emanate da Poseidone e iscritte su una colonna all'interno del suo tempio. A scadenze fisse e secondo

un elaborato cerimoniale, i dieci re si incontravano presso la colonna delle leggi per rinnovare giuramenti ed emettere sentenze su eventuali trasgressioni del codice tradizionale. La moderazione degli antichi re, rispettosi dell'essenza divina della loro stirpe, cedette tuttavia col tempo il passo a manifestazioni di ὕβρις *barbarica. Di qui la decisione di punirli presa da Zeus, premessa allo scoppio del grande conflitto.*

Continuazione del Timeo, *che ne preannuncia il contenuto (27b), il* Crizia *si svolge nello stesso giorno – quindi in una data che si può immaginare tra il 410 e il 407 a.C. – e presenta gli stessi interlocutori del dialogo che lo precedette nel probabile disegno di una trilogia che avrebbe dovuto concludersi forse con un* Ermocrate. *Il racconto delle vicende di Atlantide sembra interrompersi esattamente all'inizio di quello che doveva essere il nucleo della narrazione, lo scontro con Atene e lo sprofondamento della grande potenza che aveva dominato le regioni al di là delle Colonne d'Eracle e il mondo mediterraneo. È praticamente impossibile stabilire i motivi esatti che hanno determinato l'incompiutezza del* Crizia. *L'ipotesi avanzata con maggior frequenza è quella di una rinuncia da parte del filosofo al progetto della trilogia per dedicarsi alla stesura delle* Leggi. *È stata a questo proposito ampiamente messa in rilievo l'analogia del tema centrale "annunciato" nel* Crizia, *lo scontro tra Atlantide e l'antichissima Atene, col racconto del III libro delle* Leggi, *dove Platone ripercorre la storia dei re più antichi della Grecia, per passare al ricordo della lotta nazionale contro i Persiani. Qui Platone potrebbe cioè aver mantenuto secondo diverse modalità – il riferimento allo scontro col mondo dei barbari in età storica – la promessa mancata del* Crizia.

Prima di Platone, Ecateo ed Erodoto avevano menzionato gli Atlanti, popolazione dell'interno della Libia. Ma un autentico rapporto con dati concreti di questo genere appare arduo da stabilire.

in realtà, tutti gli elementi della descrizione di Atlantide

Platone sembra averli mutuati dal mondo greco, da Creta, in parte forse anche dall'Egitto. Le stesse descrizioni urbanistiche e portuali relative ad Atlantide risentono dell'influsso – con le ovvie amplificazioni del caso – dell'opera di Ippodamo di Mileto. in generale, il modello culturale di cui più forte si fa sentire la presenza sembra essere senza dubbio l'antica civiltà marinara cretese; a questo proposito è stato evidenziato, come probabile elemento di raccordo, il ruolo cultuale e rituale del toro.

Ovviamente non si può escludere anche il ricorso da parte di Platone a fonti per noi perdute, a esempi di una letteratura "di viaggio" tra il romanzesco e lo scientifico, di cui la tradizione è stata particolarmente avara nei nostri confronti. In ogni caso un grado notevolissimo di invenzione ed elaborazione personale è suggerito dall'ottica atenocentrica che caratterizza la narrazione del dialogo. Non è senza significato l'insistenza con cui viene rivendicata l'autoctonia totale degli Ateniesi rispetto a quella parziale dei re di Atlantide, discendenti di una donna autoctona e di Poseidone. Vengono inoltre accuratamente selezionati, tra i re antichi dell'Attica di cui la tradizione conservava il ricordo, solo quelli in qualche modo coinvolti nei miti relativi a Poseidone, ossia gli eroi implicati in una lotta coi discendenti del dio protettore di Atlantide. In un quadro generale di riferimento a un'impalcatura mitologica scrupolosamente conforme alle tradizioni greche, spicca l'intenzionale contrapposizione di fondo tra l'Atene antica, simbolo di misura e rigore, e l'incarnazione dello smisurato, dell'eccesso in risorse naturali e in comportamenti umani, rappresentata dalla barbara Atlantide: su un piano di paradigmi politici, la contrapposizione tra il mondo della tirannide autocratica e il mondo della uguaglianza e della libertà nemica di qualsiasi forma di tirannide.

In realtà l'intenzione patriottica sembra costituire, a ben vedere, solo un comodo fondale scenico per corredare di toni

edificanti la vera proposta centrale del dialogo, una proposta teorica che si iscrive in una tendenza culturale e in una tradizione politica ben individuabili. La regolarità geometrica dell'impianto urbanisticoterritoriale, che caratterizza qui in particolar modo Atlantide ma che si riflette in qualche misura anche nell'ordinata suddivisione delle zone agricole e residenziali attribuite all'antica Atene, è in effetti tipica di tutte le costruzioni utopistiche. E l'aspetto più interessante del dialogo è rappresentato proprio dal collegamento tra l'elemento centrale della riflessione teorica, che si risolve nel suggerimento di un progetto costituzionale avanzato nelle modalità dell'utopia, e una figura emblematica sul piano degli ideali di riforma politica quale doveva risultare – ad un'immediata percezione – Crizia.

Per quel che attiene alpersonaggio-Crizia, il Crizia *integra i dati, sparsi in dialoghi diversi, funzionali alla ricostruzione dialettica di una specifica categoria di uomini politici della fine del V secolo; politici portati dalla forte ammirazione per Sparta (del resto l'unico valido modello del* dover essere *di una società aristocratica che poteva offrirsi come alternativa valida e sperimentata) ad una rottura più o meno radicale con la tradizione, la tradizione politica ateniese identificata ormai da molti decenni col regime democratico. Il* Crizia *avrebbe dovuto essere in sostanza un dialogo sulla genesi dello stato; il fatto che sia purtroppo incompiuto non deve farci dimenticare chi storicamente e culturalmente sia stato il personaggio che dà il nome al dialogo e ne è l'interlocutore principale. Certo Platone dà maggior rilievo alle connotazioni di Crizia come aristocratico intellettuale* à la page, *le stesse che noi ricaviamo agevolmente dai frammenti della sua produzione di poligrafo profondamente impregnato di cultura sofistica: un intellettuale perfettamente integrato nell'ambiente dell'Atene della seconda metà del V secolo, e capace di conseguenza di formulare un ossequio alla civiltà di tipo artigianale e urbano di Atene,*

caratterizzandola come «città del tornio e della ceramica» (88 B 3 Diels-Kranz), così come di apprezzare la μετριότης *('misura') dimostrata dagli Spartani nelle pratiche simposiali (88 B 6 Diels-Kranz). Ma Crizia è soprattutto il propugnatore accanito di un modello costituzionale spartiata, l'ammiratore di un regime dove «i liberi sono veramente liberi, e gli schiavi veramente schiavi» (88 B 37 Diels-Kranz), dove non esistono forme di opposizione interna: la* καλλίστη πολιτεία *('la migliore costituzione') che, a differenza della democratica Atene, non consegnerebbe mai a un Teramene l'arma dello* ψέγειν *– del 'biasimare' –, e dell'*ἐναντιοῦσθαι *– dell''opporsi' (cfr. Senofonte,* Historia Graeca *II 3,34).*

Il collegamento con Crizia del mito di Atlantide, stabilito nel Ti meo *e nel* Crizia, *non può essere di conseguenza considerato casuale. Il mito rispecchia infatti un momento storico e politico e una tendenza culturale ben precisa. È il momento di avvio delle grandi utopie, dei grandi progetti di riforma che rappresentano una risposta decisa alla democrazia in crisi. Crizia dunque come elemento che evoca immediatamente e riassume in sé la proposta di cambiamento, l'utopia. È una delle forme più interessanti in cui si esprime l'opposizione alla democrazia ateniese che prende corpo nel V secolo e che negli ultimi decenni prende coscienza di sé in modo più netto, dando l'avvio a progetti di riforma che nell'elaborazione teorica del IV secolo saranno sviluppati in particolar modo attraverso la loro modalità, il loro versante – e il loro "perno"utopistico.*

Crizia afferma che Atlantide, continente di grandi dimensioni costituito da un nucleo centrale circondato da anelli di terra e di mare, risalirebbe a novemila anni addietro: un dato che travalica in larghissima misura il limite organico della memoria storica greca, notoriamente connotata da scarso respiro e dalla difficoltà di risalire, se non a prezzo del recupero di un livello propriamente mitistorico, al di sopra della "soglia"canonizzata nella storiografia eforea – del "ritorno

degli Eraclidi", ossia della calata dei Dori nel continente greco (1104 a.C. nei calcoli della cronografia ellenistica). A dare l'impulso per un'escursione così avventurosa nella cronologia dell'incognito, ma insieme ad aggiungere una ulteriore connotazione di esotico e di estraneo, sono nel racconto di Crizia i sacerdoti egiziani; da essi la conoscenza di Atlantide è stata trasmessa a Solone, imparentato con Dropide, antenato di Crizia e perciò anche di Platone. Conservazione di un patrimonio di memorie speciali, *all'interno della tradizione* di famiglia. *Un connubio micidiale. Ma Atlantide svela ben presto una funzione che vanifica le distanze politico-culturali con l'Atene contemporanea: è stata proprio Atene la* polis *che in quei tempi antichissimi e perduti si è contrapposta alla pari con la potenza di Atlantide e con le sue pretese di espansione imperialistica. Di qui il passo alla riflessione sulle rispettive organizzazioni statali il passo è breve, e fin troppo facile. Il tutto mira in sostanza alla proposta di forme di governo la cui forza di suggestione sugli Ateniesi contemporanei è direttamente proporzionale alla loro pertinenza ad un livello cronologico di* passato remoto. *Il risultato è dunque analogo a quello perseguito nella* Repubblica *e nelle* Leggi, *l'ipotesi di una utopia politica. Il regime di Atlantide prevede una rigida separazione tra caste, tra gruppi professionali investiti di ruoli differenziati all'interno della struttura statale: artigiani, contadini, sacerdoti e guerrieri. Questi ultimi hanno una posizione dominante, sono i* φύλακες *('guardiani') dello stato e vivono separati dalle altre categorie di abitanti. La stessa suddivisione fisica e di ruolo vige ad Atene: i soli guerrieri vivono sull'acropoli. Si tratta dunque di due miti speculari – patrimonio culturale riservato della famiglia di Crizia, e quindi di Platone – tesi a imporre uno stesso modello di società gerarchizzata, col vertice rappresentato dalla casta dei guerrieri cui spetta la tutela dello stato. Un modello che potremmo definire di base, per quel che concerne tanto la posizione di*

Crizia che quella successiva di Platone; Platone smussa certo le tendenze estremistiche – e le finalità di scardinamento radicale dei presupposti ideologico-costituzionali del regime democratico ateniese – che emergono nelle manifestazioni di Realpolitik *criziana: ma resta certo l'intento fondamentale di* rimodellare *il corpo politico in senso contrario alle indicazioni e agli sviluppi sociali, politici, urbanistici della democrazia di età periclea e postpericlea.*

Umberto Bultrighini

TIMEO [106a] Con quanta gioia, o Socrate, come se riposassi dopo un lungo cammino, mi libero ora volentieri del corso del ragionamento.[1] Quel dio,[2] nato un tempo nella realtà e ora nato da poco a parole, io prego che ci garantisca la conservazione, tra tutto ciò che è stato detto, di quelle cose che sono state dette con misura, e se, senza avvedercene, [106b] dicemmo qualcosa di stonato su di loro, di infliggere la giusta pena. Ma giusta punizione è rendere intonato colui che stona; affinché dunque in futuro facciamo discorsi corretti sull'origine degli dèi, preghiamo di fornirci la conoscenza, potentissimo ed efficacissimo tra i rimedi. Dopo aver così pregato, lasciamo, conformemente a quanto convenuto, il seguito del ragionamento a Crizia.

CRIZIA[3] Ebbene, Timeo, accetto; tuttavia la preghiera a cui anche tu [106c] all'inizio facesti ricorso, chiedendo comprensione giacché avresti parlato di grandi cose, ebbene, questa stessa preghiera la formulo anch'io adesso, [107a] ma chiedo di ottenere una comprensione ancora maggiore per le cose che stanno per essere dette. Sebbene io sappia più o meno che la richiesta è molto ambiziosa e che sto per farla in modo più rozzo di come avrei dovuto, tuttavia devo farla. Del resto, quale uomo dotato di senno oserebbe affermare che le tue parole non sono state dette bene? D'altra parte il fatto che ciò che sarà detto ha bisogno di maggior comprensione in quanto più difficile, questo in qualche modo bisogna cercare di spiegarlo. Perché, caro Timeo, quando si dice qualcosa degli dèi agli uomini è più facile dare l'impressione [107b] di parlarne esaurientemente che non quando a noi si parla dei mortali. infatti l'inesperienza e la totale ignoranza degli ascoltatori costituiscono un'ampia risorsa per chi intenda parlare di quelle cose sulle quali chi ascolta si trova

in siffatta condizione: quanto agli dèi poi conosciamo la nostra situazione. Per chiarire maggiormente ciò che vado dicendo, seguitemi per questa via. imitazione e rappresentazione bisogna che in qualche misura siano i discorsi pronunciati da tutti noi:[4] la riproduzione di immagini fatta dai pittori, atta a rappresentare i corpi divini e i corpi umani [107c], consideriamola per la facilità e la difficoltà a sembrare, a coloro che la guardano, un'imitazione soddisfacente, e riconosceremo che terra e monti e fiumi e boschi, tutto il cielo e le cose che in esso sono e si muovono in un primo momento potrebbero soddisfarci, se uno è in grado di riprodurre anche in piccola parte qualcosa per somiglianza; ma poi, dal momento che di tali cose non sappiamo nulla di preciso, non esaminiamo né critichiamo le pitture, [107d] e ci serviamo di un chiaroscuro indistinto e ingannevole per questi stessi oggetti; invece quando uno tenta di rappresentare i nostri corpi, poiché percepiamo distintamente ciò che viene trascurato, per via della osservazione costante e familiare, diventiamo giudici terribili di chi non renda in maniera completa tutte le somiglianze. Questa stessa cosa bisogna notare che avviene anche per i discorsi, e cioè ci riteniamo soddisfatti se gli argomenti celesti e divini vengono esposti anche con una piccola parte di verosimiglianza, mentre le cose mortali e umane le sottoponiamo ad attento esame. Ebbene se, in ciò che stiamo dicendo ora improvvisando, [107e] non saremo capaci di rendere perfettamente quel che conviene, bisogna avere indulgenza: perché si deve pensare che le cose mortali non sono facili ma difficili da rappresentare rispetto all'aspettativa. [108a] Ho detto tutto questo, o Socrate, perché volevo ricordarvi questi fatti, e chiedere un'indulgenza non minore, bensì maggiore per le cose che stanno per essere dette. Se dunque sembra che a buon diritto io chieda tale dono, concedetemelo di buon grado.

SOCRATE Perché, o Crizia, indugiare a concedertelo? Anzi, questo stesso dono sia da parte nostra concesso anche al terzo, a Ermocrate.[5] È chiaro infatti che tra poco, quando dovrà a sua volta parlare, [108b] ne farà richiesta, come voi; e dunque per far sì che possa preparare un altro inizio e non sia costretto a pronunciarne uno uguale, parli convinto di avere, per quel momento, la nostra indulgenza. Tuttavia, caro Crizia, ti espongo preventivamente il pensiero dell'uditorio: il poeta che ti ha preceduto gode di una fama straordinaria presso questo uditorio, cosicché avrai bisogno di una buona dose di indulgenza, se è tua intenzione poterti procurare questi stessi riconoscimenti.

ERMOCRATE Ebbene, o Socrate, tu mi dai lo stesso avvertimento che dai [108c] a costui. Ed effettivamente uomini privi di coraggio non innalzarono mai un trofeo, o Crizia: bisogna dunque andare avanti coraggiosamente nel discorso, e, rivolta l'invocazione a Peone e alle Muse,[6] proclamare e celebrare le virtù degli antichi cittadini.

CRIZIA Caro Ermocrate, tu sei stato assegnato all'ultima fila[7] e hai un altro davanti a te, ed è per questo che sei ancora pieno di baldanza. Di che natura sia dunque questa impresa, presto sarà essa stessa a chiarirtelo: bisogna quindi prestare ascolto alle tue esortazioni e [108d] ai tuoi incoraggiamenti e oltre agli dèi che tu hai menzionato dobbiamo invocare anche gli altri e soprattutto Mnemosine.[8] Infatti quello che, per così dire, è l'aspetto più importante delle nostre parole dipende interamente da questa divinità: se abbiamo sufficiente memoria e avremo riferito più o meno ciò che sia stato detto dai sacerdoti e riportato qui da Solone,[9] io sono più o meno sicuro che a questo uditorio daremo l'impressione di aver svolto adeguatamente i nostri compiti. Questo dunque è ciò che bisogna fare e non indugiare oltre.

[108e] Per prima cosa ricordiamoci che in totale erano novemila anni[10] da quando, come si racconta, scoppiò la

guerra tra i popoli che abitavano al di là rispetto alle Colonne di Eracle e tutti quelli che abitano al di qua; e questa guerra bisogna ora descriverla compiutamente.[11] A capo degli uni dunque, si diceva, era questa città, che sostenne la guerra per tutto il tempo, gli altri invece erano sotto il comando dei re dell'isola di Atlantide, la quale, come dicemmo,[12] era a quel tempo più grande della Libia e dell'Asia, mentre adesso, sommersa da terremoti, è una melma insormontabile[13] che impedisce il passo a coloro che navigano da qui [109a] per raggiungere il mare aperto, per cui il viaggio non va oltre. Quanto ai numerosi popoli barbari e a tutte le stirpi greche che esistevano allora, per ciascuna lo sviluppo del discorso nel suo svolgersi mostrerà ciò che accadde; quanto invece alla stirpe degli Ateniesi di allora e degli avversari contro i quali guerreggiarono, è necessario innanzi tutto esporre da principio la potenza di ciascuno e le loro costituzioni. E tra questi stessi popoli dobbiamo dare la priorità, nel racconto, a quelli che abitarono qui.

[109b] Gli dèi infatti un tempo si divisero a sorte tutta quanta la terra secondo i luoghi – non per contesa:[14] sarebbe difatti un ragionamento non giusto pensare che gli dèi ignorino ciò che conviene a ciascuno di loro e che poi, conoscendo ciò che conviene meglio ad altri, avessero cercato di procurarselo per se stessi a forza di contese – ottenendo dunque con sorteggi di giustizia ciò che era loro gradito, prendevano dimora in quelle regioni e, dopo esservisi stabiliti, come i pastori le greggi, ci allevavano beni propri e proprie creature, senza usare violenza sul corpo [109c] con la forza fisica, come i pastori che conducono al pascolo le bestie sotto i colpi della sferza,[15] ma nel modo in cui, in particolare, si tratta un animale docile, guidando da poppa, attaccandosi all'anima con la persuasione come un timone, secondo il loro disegno: in questo modo guidavano e governavano tutto il genere umano. Gli dèi, avendo dunque

ottenuto in sorte chi questi luoghi chi altri, li amministravano. Efesto e Atena,[16] che hanno una natura comune, sia in quanto fratello e sorella nati dallo stesso padre sia in quanto pervenuti al medesimo fine per il loro amore della sapienza e dell'arte, così ricevettero entrambi un unico lotto, questa regione, come congeniale e naturalmente adatta per la virtù [109d] e il pensiero, e avendovi fatto nascere come autoctoni[17] uomini virtuosi, stabilirono nella loro mente l'ordinamento politico; i loro nomi sono conservati, ma le loro opere a causa delle distruzioni dei successori e per la lunghezza del tempo trascorso, sono svanite. Infatti la stirpe che sempre sopravviveva, come si è detto precedentemente,[18] rimaneva montanara e illetterata, e conosceva solo per sentito dire i nomi dei signori di quella regione e, oltre a questi, poche delle loro opere. Essi dunque, si accontentavano di assegnare questi nomi [109e] ai figli, ma ignoravano le virtù e le leggi dei predecessori, tranne alcune oscure informazioni su ognuno di loro e trovandosi, essi [110a] e i loro figli per molte generazioni, sprovvisti dei beni di necessità, rivolgendo la mente a ciò di cui mancavano, e a questo dedicando inoltre i loro discorsi, non si curavano dei fatti avvenuti nei tempi precedenti e anticamente. Il racconto e la ricerca degli avvenimenti antichi infatti entrano nelle città insieme con il tempo libero, quando si comincia a vedere qualcuno già rifornito dei beni necessari per vivere, prima no. Così i nomi degli antichi si sono conservati, senza il ricordo delle loro opere. Dico questo basandomi sul fatto che tra le moltissime imprese che appunto si ricordano associate ai nomi di ciascuno, di Cecrope, Eretteo, Erittonio, Erisittone[19] [110b] e degli altri eroi anteriori a Teseo,[20] tra queste imprese Solone dice che i sacerdoti, menzionando per lo più i nomi di quei personaggi, raccontarono la guerra che si combattè a quel tempo, e allo stesso modo per i nomi delle donne. Quanto poi all'immagine e alla statua della dea, dal

momento che a quel tempo le occupazioni militari erano comuni sia alle donne sia agli uomini, così, conformemente a quella consuetudine, essi avevano una statua votiva della dea armata, prova che tutti gli esseri viventi che vivono associati, femmine [110c] e maschi, sono per natura capaci di esercitare in comune la virtù che compete a ciascun sesso.[21]

A quel tempo dunque abitavano in questa regione le altre classi di cittadini impegnate nei mestieri e a trarre nutrimento dalla terra, mentre la classe dei guerrieri, fin dal principio distinta per volere di uomini divini, viveva separatamente, provvista di tutto ciò che fosse necessario per il sostentamento e per l'educazione; nessuno di loro possedeva nulla di proprio, [110d] ma consideravano tutto in comune, e non ritenevano giusto accettare nulla dagli altri cittadini che fosse più del nutrimento sufficiente ed esercitavano tutte le attività descritte ieri, che sono state menzionate a proposito dei guardiani che abbiamo ipotizzato.[22] Inoltre la storia che veniva riportata sulla nostra regione era credibile e vera: per prima cosa, per quel che concerne i confini a quel tempo arrivavano fino all'Istmo[23] e, nella parte lungo il resto del continente, fino alle cime del Citerone[24] [110e] e del Parnete,[25] scendevano poi avendo a destra l'Oropia[26] e a sinistra fino al mare escludendo l'Asopo:[27] questa nostra regione superava per fertilità tutte le altre, per cui a quel tempo poteva anche nutrire un grande esercito inoperoso nei lavori dei campi. Una valida prova del suo valore: ciò che ora resta di essa sostiene il confronto con qualunque terra, perché produce di tutto, molti frutti [111a] e abbondanti pascoli per tutti gli animali. A quel tempo invece, oltre alla fine qualità di quei frutti, ne produceva anche in grande abbondanza. Come è possibile dunque questo e sulla base di quale residuo attuale della terra di allora può esser detto a ragione? Essa, staccata interamente dal resto del continente, giace allungandosi fino al mare come la punta di

un promontorio; il bacino di mare che la comprende sprofonda rapidamente da ogni parte. Essendoci dunque stati molti e terribili cataclismi in questi novemila anni – perché tanti sono gli anni che intercorrono da quel tempo [111b] fino a oggi – la parte di terra che in questi anni e in tanti accidenti si è staccata dalle alture non accumulava sedimenti di terra di una certa consistenza, come in altri luoghi e, scivolando giù in un processo continuo tutt'intorno, scompariva nella profondità del mare; dunque, come avviene nelle piccole isole, a confronto con ciò che c'era a quel tempo, le parti che oggi restano sono come ossa di un corpo che è stato colpito da una malattia, perché la terra intorno, ciò che di essa era grasso e molle, è scivolata via, ed è rimasto soltanto, della regione, l'esile corpo. A quel tempo invece, [111c] quando era integra, aveva per monti colline elevate e ricche di terra grassa, le pianure oggi dette di Felleo,[28] e sui monti aveva vasti boschi, dei quali sussistono testimonianze visibili ancora oggi. E di quei monti ve ne sono alcuni che attualmente forniscono nutrimento soltanto alle api, ma non è poi moltissimo tempo che, ricavati dagli alberi tagliati via da qui per fare da riparo in costruzioni imponenti, si conservavano ancora i tetti. Vi crescevano, numerosi, alti alberi coltivati, ma fornivano anche pascoli inesauribili per il bestiame. Inoltre [111d] ogni anno godeva dell'acqua che veniva da Zeus, e non la perdeva, come avviene ai nostri giorni, quando scompare defluendo via dalla terra spoglia fino al mare; poiché ne aveva in abbondanza la accoglieva nel suo seno, la teneva in serbo nella terra argillosa e impermeabile, lasciando poi cadere l'acqua dall'alto dalle alture fino alle cavità, offriva dappertutto abbondante flusso di sorgenti e di fiumi, e i santuari che ancora oggi rimangono presso le sorgenti che esistevano un tempo sono una testimonianza del fatto che i racconti odierni su di essa corrispondono a verità.

[111e] Queste dunque le condizioni naturali del resto del paese. E, come conviene, era tenuta in bell'ordine, da veri agricoltori, che facevano proprio questo mestiere, amanti del bello e dotati di buone qualità, disponevano di terra eccellente, acqua in notevole abbondanza e, su quella terra, godevano di stagioni decisamente temperate. Ed ecco come era abitata a quel tempo la città. Innanzi tutto la parte dell'acropoli non era allora [112a] come è oggi. Ci fu infatti una sola notte di pioggia, in cui piovve più di quanto la terra potesse sopportare, che l'ha liquefatta tutt'intorno e resa oggi terribilmente spoglia, e nello stesso tempo vi furono terremoti e una straordinaria alluvione, la terza prima della catastrofe di Deucalione;[29] ma precedentemente, in un altro tempo, per grandezza si estendeva fino all'Eridano e all'Ilisso,[30] abbracciava al suo interno la Pnice[31] e comprendeva, dalla parte opposta rispetto alla Pnice, il monte Licabetto,[32] ed era tutta di terra e, salvo che in un piccolo tratto sulla sommità, pianeggiante. [112b] Le zone periferiche, sotto i fianchi stessi dell'Acropoli, erano abitate dagli artigiani e dagli agricoltori che lavoravano la terra circostante; la zona superiore la abitava, intorno al santuario di Atena e di Efesto, la sola classe dei guerrieri, i quali l'avevano circondata da un muro come il giardino di un'unica dimora. Abitavano i fianchi di questa rivolti a settentrione, in dimore comuni. Vi avevano allestito mense per i mesi invernali; tutto ciò che si addiceva alla vita in comune, [112c] per le loro costruzioni e per i santuari, essi lo possedevano, fatta eccezione per l'oro e l'argento – di questi metalli infatti non facevano assolutamente uso, e perseguivano piuttosto una via di mezzo tra sfarzo arrogante e illiberale spilorceria, abitando case dignitose, nelle quali essi stessi e i figli dei loro figli invecchiavano e che lasciavano via via in eredità ad altri uguali a loro –;[33] i fianchi esposti a sud invece, quando abbandonavano giardini, ginnasi e mense, ad esempio

durante la stagione estiva, li utilizzavano per questi scopi. C'era una sola fonte, nel luogo dove oggi è l'acropoli, della quale, inaridita [112d] a causa dei terremoti, restano attualmente piccoli rivoli tutt'intorno, e che invece agli uomini di quel tempo forniva, a tutti, un flusso abbondante, ed era temperata sia in inverno sia in estate. Questo dunque il modo in cui abitavano la città, fungendo da custodi dei loro propri concittadini e d'altra parte da capi, liberamente accolti, degli altri Greci, sempre però vegliando che al loro interno fosse quanto più possibile lo stesso in tutti i tempi il numero degli uomini e delle donne, di quelli già in grado di combattere e di quelli che lo fossero ancora, circa [112e] ventimila al massimo.[34]

Tali dunque essendo questi uomini e in tal modo sempre amministrando secondo giustizia la propria città e la Grecia, erano stimati in tutta l'Europa e in tutta l'Asia per la bellezza del corpo e per ogni tipo di virtù dell'animo, ed erano fra tutti gli uomini del loro tempo i più famosi. Quanto poi ai loro avversari, quali fossero le loro condizioni e come andassero le cose in origine, se in noi non è spento il ricordo di ciò che udimmo quando eravamo ancora bambini, ve lo spiegheremo: e ciò che sappiamo sia in comune[35] con gli amici.

[113a] È d'uopo tuttavia, prima di iniziare il discorso, fornire ancora una breve chiarificazione, perché non vi sorprendiate di sentire pronunciare nomi greci per uomini barbari: ne apprenderete la causa. Solone, poiché aveva in mente di usare questo racconto per la sua poesia, cercando informazioni sul senso di questi nomi, trovò che quegli Egiziani che per primi avevano scritto questi nomi, li avevano tradotti nella propria lingua, e di nuovo egli, a sua volta, recuperando il significato di ciascun nome, [113b] li trascrisse trasferendoli nella nostra lingua. E questi scritti appunto si trovavano in possesso di mio nonno, attualmente

sono ancora in mio possesso, e me ne sono molto occupato quando ero un ragazzo.[36] Se dunque udrete tali nomi, simili a questi nostri, non vi sembri strano: ne conoscete la ragione. Ed ecco dunque qual era press'a poco l'inizio di questo lungo racconto.

Come si è detto prima,[37] a proposito del sorteggio degli dèi, che si spartirono tutta la terra, in lotti dove più grandi [1l3c] dove più piccoli, e istituirono in proprio onore offerte e sacrifici, così anche Poseidone, che aveva ricevuto in sorte l'isola di Atlantide, stabilì i propri figli, generati da una donna mortale, in un certo luogo dell'isola. Vicino al mare, ma nella parte centrale dell'intera isola, c'era una pianura, che si dice fosse di tutte la più bella e garanzia di prosperità, vicino poi alla pianura, ma al centro di essa, a una distanza di circa cinquanta stadi,[38] c'era un monte, di modeste dimensioni da ogni lato. Questo monte era abitato da uno degli uomini nati qui in origine [113d] dalla terra, il cui nome era Euenore e che abitava lì insieme a una donna, Leucippe. Generarono un'unica figlia, Clito. La fanciulla era ormai in età da marito, quando la madre e il padre morirono. Poseidone, avendo concepito il desiderio di lei, si unì con la fanciulla e rese ben fortificata la collina nella quale viveva, la fece scoscesa tutt'intorno, formando cinte di mare e di terra, alternativamente, più piccole e più grandi, l'una intorno all'altra, due di terra, tre di mare, come se lavorasse al tornio, a partire dal centro dell'isola, [113e] dovunque a uguale distanza, in modo che l'isola fosse inaccessibile agli uomini: a quel tempo infatti non esistevano né imbarcazioni né navigazione. Egli stesso poi abbellì facilmente, come può un dio, l'isola nella sua parte centrale, facendo scaturire dalla terra due sorgenti di acqua, una che sgorgava calda dalla fonte, l'altra fredda; fece poi produrre dalla terra nutrimento d'ogni sorta e in abbondanza. Generò cinque coppie di figli maschi,[39] li allevò e dopo aver diviso in dieci parti tutta l'isola

di Atlantide, al figlio nato per primo dei due più vecchi [114a] assegnò la dimora della madre e il lotto circostante, che era il più esteso e il migliore, e lo fece re degli altri, gli altri li fece capi e a ciascuno diede potere su un gran numero di uomini e su un vasto territorio. Diede a tutti dei nomi, a colui che era il più anziano e re assegnò questo nome, che è poi quello che ha tutta l'isola e il mare, chiamato Atlantico perché il nome di colui che per primo regnò allora era appunto Atlante;[40] [114b] il fratello gemello nato dopo di lui, che aveva ricevuto in sorte l'estremità dell'isola verso le Colonne di Eracle, di fronte alla regione oggi chiamata Gadirica dal nome di quella località, in greco era Eumelo, mentre nella lingua del luogo Gadiro, il nome che avrebbe appunto fornito la denominazione a questa regione. Ai due figli che nacquero nel secondo parto Poseidone diede, al primo, il nome Amfere e al secondo il nome Euemone; ai figli di terza nascita diede nome Mnesea, a quello nato per primo, [114c] Autoctone a quello nato dopo; dei figli di quarta nascita Elasippo fu il primo e Mestore il secondo; ai figli di quinta nascita fu dato il nome di Azae al primo, di Diaprepe al secondo. Tutti costoro, essi stessi e i loro discendenti, per molte generazioni abitarono qui, esercitando il comando su molte altre isole di quel mare, ed inoltre, come si disse anche prima, governando regioni al di qua, fino all'Egitto e alla Tirrenia.

[114d] La stirpe di Atlante dunque fu numerosa e onorata, e poiché era sempre il re più vecchio a trasmettere al più vecchio dei suoi figli il potere, preservarono il regno per molte generazioni, acquistando ricchezze in quantità tale quante mai ve n'erano state prima in nessun dominio di re, né mai facilmente ve ne saranno in avvenire, e d'altra parte potendo disporre di tutto ciò di cui fosse necessario disporre nella città e nel resto del paese. Infatti molte risorse, grazie al loro predominio, provenivano loro dall'esterno, [114e] ma la

maggior parte le offriva l'isola stessa per le necessità della vita: in primo luogo tutti i metalli, allo stato solido o fuso, che vengono estratti dalle miniere, sia quello del quale oggi si conosce solo il nome – a quel tempo invece la sostanza era più di un nome, l'oricalco,[41] estratto dalla terra in molti luoghi dell'isola, ed era il più prezioso, a parte l'oro, tra i metalli che esistevano allora – sia tutto ciò che le foreste offrono per i lavori dei carpentieri: tutto produceva in abbondanza, e nutriva poi a sufficienza animali domestici e selvaggi. In particolare era qui ben rappresentata la specie degli elefanti. Difatti i pascoli per gli altri animali, per quelli che vivono nelle paludi, nei laghi e nei fiumi e [115a] così per quelli che pascolano sui monti e nelle pianure, erano per tutti abbondanti e altrettanto lo erano per questo animale, nonostante sia il più grosso e il più vorace. A ciò si aggiunga che le essenze profumate che la terra produce ai nostri giorni, di radici, di germoglio, di legni, di succhi trasudanti da fiori o da frutti, le produceva tutte e le faceva crescere bene; e ancora, forniva il frutto coltivato e quello secco[42] che ci fa da nutrimento e quei frutti dei quali ci serviamo per fare il pane – tutte quante le specie di questo prodotto [115b] le chiamiamo cereali – e il frutto legnoso che offre bevande, alimenti e oli profumati, il frutto dalla dura scorza, usato per divertimento e per piacere, difficile da conservare,[43] così quelli che serviamo dopo la cena come rimedi graditi a chi è affaticato dalla sazietà:[44] tali prodotti l'isola sacra che esisteva allora sotto il sole, offriva, belli e meravigliosi, in una abbondanza senza fine. Prendendo dunque dalla terra tutte queste ricchezze, costruivano [115c] i templi, le dimore regali, i porti, i cantieri navali e il resto della regione, ordinando ogni cosa nel seguente modo.

Le cinte di mare che si trovavano intorno all'antica metropoli per prima cosa le resero praticabili per mezzo di ponti, formando una via all'esterno e verso il palazzo reale. Il

palazzo reale lo realizzarono fin da principio in questa stessa residenza del dio e degli antenati, ricevendolo in eredità l'uno dall'altro, e aggiungendo ornamenti a ornamenti [115d] cercavano sempre di superare, per quanto potevano, il predecessore, finché realizzarono una dimora straordinaria a vedersi per la grandiosità e la bellezza dei lavori. Realizzarono, partendo dal mare, un canale di collegamento largo tre plettri,[45] profondo cento piedi[46] e lungo cinquanta stadi fino alla cinta di mare più esterna: crearono così il passaggio dal mare fino a quella cinta, come in un porto, dopo aver formato un'imboccatura sufficiente per l'ingresso delle navi di maggiori dimensioni. [115e] Inoltre tagliarono le cinte di terra che dividevano tra loro le cinte di mare all'altezza dei ponti, tanto da poter passare, a bordo di una sola trireme, da una cinta all'altra, e coprirono i passaggi con tetti, in modo tale che la navigazione avvenisse al di sotto: e infatti le sponde delle cinte di terra si elevavano sufficientemente sul livello del mare. La cinta maggiore, con la quale era in comunicazione il mare, era di tre stadi di larghezza e di pari larghezza era la cinta di terra a ridosso; delle due cinte successive quella di mare era larga due stadi, quella di terra aveva ancora una volta una larghezza pari alla cinta di mare; di uno stadio era invece la cinta di mare [116a] che correva intorno all'isola stessa, nel mezzo. L'isola, nella quale si trovava la dimora dei re, aveva un diametro di cinque stadi. Questa, tutt'intorno, e le cinte, e il ponte, largo un plettro, li circondarono da una parte e dall'altra con un muro di pietra, facendo sovrastare il ponte, da entrambe le parti, da torri e porte, lungo i passaggi che portavano al mare; tagliarono la pietra tutt'intorno, al di sotto dell'isola centrale, e sotto le cinte, nella parte esterna e in quella interna, bianca, nera, [116b] rossa,[47] e mentre tagliavano creavano all'interno due profondi arsenali la cui copertura era di quella stessa pietra. Quanto alle costruzioni, alcune

erano semplici, mentre altre le realizzavano variopinte, mescolando, per il piacere della vista, le pietre: e così rendevano loro una grazia naturale; rivestirono tutto il perimetro del muro che correva lungo la cinta esterna con il bronzo, servendosene a guisa di intonaco, mentre quello della cinta interna lo spalmarono con stagno fuso, e infine [116c] quello che circondava la stessa acropoli con oricalco dai riflessi di fuoco.

Il palazzo reale, all'interno dell'acropoli, era sistemato nel seguente modo. Al centro il santuario, consacrato in quello stesso luogo a Clito e a Poseidone, era lasciato inaccessibile, circondato da un muro d'oro, e fu là che in origine concepirono e misero al mondo la stirpe dei dieci capi delle dinastie reali; ed era ancora là che ogni anno venivano, da tutte e dieci le sedi del paese, le offerte stagionali per ognuno di quelle divinità. Il tempio dello stesso Poseidone era lungo uno stadio, [116d] largo tre plettri, proporzionato in altezza a queste dimensioni, e aveva nella figura un che di barbarico. Rivestirono d'argento tutta la parte esterna del tempio, ad eccezione degli acroteriii, e gli acroterii erano d'oro; quanto agli interni, il soffitto era a vedersi interamente d'avorio, variegato d'oro, argento e oricalco; tutte le altre parti, pareti, colonne e pavimento, le rivestirono di oricalco. Vi collocarono statue d'oro, il dio in piedi su un carro, auriga di sei cavalli alati, [116e] egli stesso tanto grande da toccare con la testa il soffitto del tempio, tutt'intorno cento Nereidi[48] su delfini – perché tante pensavano allora che fossero le Nereidi – e vi erano molte altre statue, doni votivi di privati. Intorno al santuario, all'esterno, si trovavano immagini d'oro di tutti, le donne e quei re che nacquero dai dieci, e molte altre offerte votive di grandi dimensioni, di re e privati, originari della città stessa e di altri paesi esterni, quelli sui quali governavano. L'altare, [117a] per la grandezza e la raffinatezza del lavoro, era in armonia con questo apparato, e

la reggia, allo stesso modo, ben rispondeva da una parte alla grandezza dell'impero, dall'altra allo splendore del tempio stesso. Quanto alle fonti, quella della sorgente di acqua fredda e quella della sorgente di acqua calda, di generosa abbondanza, ognuna straordinariamente adatta all'uso per la gradevolezza e la virtù delle acque, le utilizzavano disponendo intorno abitazioni e piantagioni di alberi adatte [117b] a quelle acque e installandovi intorno cisterne, alcune a cielo aperto, altre coperte usate in inverno per i bagni caldi, da una parte quelle del re, dall'altra quelle dei privati, altre ancora per le donne, altre per i cavalli e per le altre bestie da soma, attribuendo a ciascuna la decorazione appropriata. L'acqua che sgorgava da qui la portavano fino al bosco sacro di Poseidone, alberi d'ogni sorta, che avevano, grazie alla virtù della terra, bellezza ed altezza straordinarie, e facevano scorrere l'acqua fino ai cerchi esterni attraverso canalizzazioni costruite lungo i ponti. [117c] E qui erano stati costruiti molti templi, in onore di molte divinità, molti giardini e molti ginnasi, alcuni per gli uomini, altri per i cavalli, a parte, in ognuna delle due isole circolari. Inoltre, al centro dell'isola maggiore, per sé si erano riservati un ippodromo, largo uno stadio e tanto lungo da permettere ai cavalli di percorrere per la gara l'intera circonferenza. Intorno a questo, dall'una e dall'altra parte, vi erano costruzioni per le guardie, [117d] per la gran massa dei dorifori;[49] ai più fedeli era stato assegnato il presidio nella cerchia minore, che si trovava più vicino all'acropoli, mentre a coloro che fra tutti si distinguevano per fedeltà erano stati dati alloggi all'interno dell'acropoli, vicino ai re. Gli arsenali erano pieni di triremi e delle suppellettili necessari alle triremi, tutte preparate in quantità sufficiente. E nel modo seguente erano poi sistemate le cose intorno alla residenza dei re: per chi attraversava i porti esterni, in numero di tre, a partire dal mare [117e] correva in cerchio un muro, distante

cinquanta stadi in ogni parte dalla cinta maggiore e dal porto. Tale muro si chiudeva in se stesso in uno stesso punto, presso l'imboccatura del canale dalla parte del mare. Tutta questa estensione era coperta di numerose e fitte abitazioni, mentre il canale e il porto maggiore pullulavano di imbarcazioni e di mercanti che giungevano da ogni parte e che, per il gran numero, riversavano giorno e notte voci e tumulto e fragore d'ogni genere.

Abbiamo dunque riferito ora press'a poco quanto a quel tempo si disse della città e dell'antica dimora; cerchiamo allora [118a] di richiamare alla mente quale fosse la natura del resto del paese e come fosse organizzato. In primo luogo tutto quanto il territorio si diceva che fosse alto e a picco sul mare, mentre tutt'intorno alla città vi era una pianura, che abbracciava la città ed era essa stessa circondata da monti che discendevano fino al mare, piana e uniforme, tutta allungata, lunga tremila stadi sui due lati e al centro duemila stadi dal mare fin giù. [118b] Questa parte dell'intera isola era rivolta a mezzogiorno e al riparo dai venti del nord. I monti che la circondavano erano rinomati a quel tempo, in numero, grandezza e bellezza superiori ai monti che esistono oggi, per i molti villaggi ricchi di abitanti che vi si trovano e d'altra parte per i fiumi, i laghi, i prati, capaci di nutrire ogni sorta di animali domestici e selvaggi, per le foreste numerose e varie, inesauribili per l'insieme dei lavori e per ciascuno in particolare. Questa pianura in un lungo lasso di tempo, per opera della natura [118c] e di molti re, prese dunque la seguente sistemazione. Aveva, come ho già detto, la forma di un quadrilatero, rettilineo per la maggior parte, e allungato, ma là dove si discostava dalla linea retta lo raddrizzarono per mezzo di un fossato scavato tutt'intorno: ciò che si dice della profondità, larghezza e lunghezza di questo fossato non è credibile, che cioè opera realizzata dalla mano dell'uomo potesse essere di tali dimensioni, oltre agli altri duri lavori

che aveva comportato. Bisogna tuttavia riferire ciò che udimmo: ebbene, era stata scavata per una profondità di un plettro, mentre la sua larghezza era in ogni punto di uno stadio, [118d] e poiché era stata scavata tutto intorno alla pianura, ne risultava una lunghezza di diecimila stadi. Riceveva i corsi d'acqua che discendevano dai monti e girava intorno alla pianura, arrivando da entrambi i lati fino alla città, da lì poi andava a gettarsi nel mare. Dalla parte superiore di questo fossato canali rettilinei, larghi circa cento piedi, tagliati attraverso la pianura, tornavano a gettarsi nel fossato presso il mare, a una distanza l'uno dall'altro di cento stadi. Ed era per questa via dunque [118e] che facevano scendere fino alla città il legname dalle montagne e su imbarcazioni trasportavano verso la costa altri prodotti di stagione, scavando, a partire da questi canali passaggi navigabili e tagliandoli trasversalmente l'uno con l'altro e rispetto alla città. Due volte l'anno raccoglievano i prodotti della terra, in inverno utilizzando le piogge, in estate irrigando tutto ciò che offre la terra con l'acqua attinta dai canali. Quanto al numero degli uomini abitanti la pianura che fossero utili per la guerra, era stato stabilito [119a] che ogni lotto fornisse un capo: la grandezza di un lotto era di dieci stadi per dieci e in tutto i lotti erano sessantamila; per quel che concerne invece il numero degli uomini che venivano dalle montagne e dal resto del paese, si diceva che fosse infinito e tutti, secondo le località e i villaggi, venivano poi ripartiti in questi distretti, sotto il comando dei loro capi. Era dunque stabilito che il comandante fornisse per la guerra la sesta parte di un carro da combattimento fino a raggiungere il numero di diecimila carri, due cavalli e i relativi cavalieri, [119b] inoltre un carro a due cavalli senza sedile, che avesse un soldato capace all'occasione di combattere a piedi, munito di un piccolo scudo, e assieme al combattente un auriga per entrambi i cavalli; due opliti, due arcieri e due frombolieri, tre

soldati armati alla leggera che lanciano pietre e tre lanciatori di giavellotto, quattro marinai per completare l'equipaggio di milleduecento navi. Questa era dunque l'organizzazione militare della città regia; diversa invece quella in ognuna delle altre nove province, che tuttavia sarebbe troppo lungo spiegare.

[119c] Quanto alle magistrature e alle cariche pubbliche, furono così ordinate fin da principio. Ciascuno dei dieci re esercitava il comando nella propria parte e nella sua città sugli uomini e sulla maggior parte delle leggi, punendo e mettendo a morte chiunque volesse; ma il potere che avevano l'uno sull'altro e i rapporti reciproci erano regolati dalle prescrizioni di Poseidone, così come li avevano tramandati la tradizione e le lettere incise dai primi re su una stele [119d] di oricalco, che era posta nel centro dell'isola, nel santuario di Poseidone, dove ogni cinque anni e talvolta, alternando, ogni sei si riunivano, assegnando uguale importanza all'anno pari e all'anno dispari. In tali adunanze deliberavano degli affari comuni, esaminavano se qualcuno avesse trasgredito qualche legge e formulavano il giudizio. Quando dovevano giudicare, prima si scambiavano tra loro assicurazioni secondo il seguente rituale. Alcuni tori[50] venivano lasciati liberi nel santuario di Poseidone, e i dieci re, rimasti soli, dopo aver rivolto al dio la preghiera [119e] di scegliere la vittima che gli fosse gradita, davano inizio alla caccia, armati non di armi di ferro, ma solo di bastoni e di lacci; il toro che riuscivano a catturare, lo conducevano davanti alla colonna e lì, sulla cima di questa, lo sgozzavano proprio sopra l'iscrizione. Sulla stele, oltre alle leggi, v'era inciso un giuramento che lanciava terribili anatemi contro i trasgressori. Così, compiuti i sacrifici [120a] conformemente alle loro leggi, quando passavano a consacrare tutte le parti del toro, mescolavano in un cratere il sangue e ne versavano un grumo per ciascuno, mentre il resto, purificata la stele, lo

ponevano accanto al fuoco; dopodiché, attingendo con coppe d'oro dal cratere e offrendo libagioni sul fuoco, giuravano di giudicare conformemente alle leggi scritte sulla stele, di punire chi in precedenza tali leggi avesse trasgredito e, d'altra parte, di non trasgredire per precisa volontà in avvenire nessuna delle norme dell'iscrizione, che non avrebbero governato né obbedito [120b] a chi governasse se non esercitava il suo comando secondo le leggi del padre. Ciascuno di loro, dopo aver innalzato queste preghiere, per sé e per la propria discendenza, beveva e consacrava la coppa nel santuario del dio, poi attendeva al pranzo e alle occupazioni necessarie, e quando scendevano le tenebre e il fuoco dei sacrifici si era consumato, indossavano tutti una veste azzurra, bella quant'altre mai, sedendo in terra, accanto alle ceneri dei sacrifici per il giuramento. Di notte, [120c] quando ormai il fuoco intorno al tempio era completamente spento, venivano giudicati e giudicavano se uno di loro avesse accusato un altro di violare qualche legge; dopo aver formulato il giudizio, all'apparire del giorno, incidevano la sentenza su una tavola d'oro che dedicavano in ricordo insieme alle vesti. Vi erano altre leggi, numerose e particolari, che concernevano i privilegi di ciascun re, tra le quali le più importanti: che non avrebbero mai impugnato le armi l'uno contro l'altro e che si sarebbero aiutati vicendevolmente, e se uno di loro in qualche città tentava di cacciare la stirpe regia, avrebbero deliberato in comune, [120a] come i loro antenati, le decisioni che giudicassero opportuno prendere riguardo alla guerra e alle altre faccende, affidando il comando supremo alla stirpe di Atlante. Un re non era padrone di condannare a morte nessuno dei consanguinei senza il consenso di più della metà dei dieci.

Tanta e tale potenza, viva allora in quei luoghi, il dio raccolse e diresse poi contro queste nostre regioni, dietro siffatto pretesto, come vuole la tradizione. [l20e] Per molte

generazioni, finché fu abbastanza forte in loro la natura divina, erano obbedienti alle leggi e bendisposti nell'animo verso la divinità che aveva con loro comunanza di stirpe: avevano infatti pensieri veri e grandi in tutto, usando mitezza mista a saggezza negli eventi che di volta in volta si presentavano e nei rapporti reciproci. Di conseguenza, avendo tutto a disdegno fuorché la virtù, stimavano poca cosa [121a] i beni che avevano a disposizione, sopportavano con serenità, quasi fosse un peso, la massa di oro e delle altre ricchezze, e non vacillavano, ebbri per effetto del lusso e senza più padronanza di sé per via della ricchezza; al contrario, rimanendo vigili, vedevano con acutezza che tutti questi beni si accrescono con l'affetto reciproco unito alla virtù, mentre si logorano per eccessivo zelo e stima e con loro perisce anche la virtù.

Ebbene, come risultato di un tale ragionamento e finché persisteva in loro la natura divina, tutti i beni che abbiamo precedentemente enumerato si accrebbero. Quando però la parte di divino venne estinguendosi in loro, mescolata più volte [12lb] con un forte elemento di mortalità e il carattere umano ebbe il sopravvento, allora, ormai incapaci di sostenere adeguatamente il carico del benessere di cui disponevano, si diedero a comportamenti sconvenienti, e a chi era capace di vedere apparivano laidi, perché avevano perduto i più belli tra i beni più preziosi, mentre agli occhi di coloro che non avevano la capacità di discernere la vera vita che porta alla felicità allora soprattutto apparivano bellissimi e beati, pieni di ingiusta bramosia e di potenza. Tuttavia il dio degli dèi, Zeus, che governa secondo le leggi, poiché poteva vedere simili cose, avendo compreso che questa stirpe giusta stava degenerando verso uno stato miserevole, volendo punirli, [121c] affinché, ricondotti alla ragione, divenissero più moderati, convocò tutti gli dèi nella loro più augusta dimora, la quale, al centro dell'intero universo, vede tutte le

cose che partecipano del divenire, e dopo averli convocati disse.

1. Il riferimento è alla conclusione del *Timeo* (92c), alla quale il presente dialogo direttamente si ricollega.

2. È il «dio sensibile» del *Timeo* (27c e 92c).

3. Cfr. la *Premessa* al *Timeo.*

4. La teoria qui esposta sulla natura imitativa dell'arte compare nel libro X della *Repubblica* e nel *Sofista.*

5. Si tratta probabilmente del generale siracusano ammirato da Tucidide (IV 58; VI 32; 72; 76; VII 73). Figura centrale nel congresso dei Sicelioti a Gela nel 424 a.C., Ermocrate difese la sua città dagli attacchi ateniesi nel 415-413. Dopo un periodo di esilio, successivo alla battaglia di Cizico, rientrò in Sicilia nel 408.Trovò la morte nel tentativo di conquistare Siracusa.

6. Peone ('Soccorritore') è epiteto di Apollo. Sull'invocazione ad Apollo e alle Muse cfr. Platone, *Respublica* 427b.

7. Crizia riprende la metafora militare che Ermocrate ha appena adottato. Secondo la maggior parte dei commentatori qui si alluderebbe a un terzo dialogo intitolato ad Ermocrate.

8. Dea della memoria, figlia di Urano e della Terra: Crizia la invoca per ricordare i racconti riportati da Solone su Atlantide.

9. La famiglia di Crizia vantava una discendenza dal γένος di Solone.

10. Cfr. Platone, *Timaeus* 23e.

11. Cfr. Platone, *Timaeus* 24e.

12. Cfr. Platone, *Timaeus* 24e-25d.

13. Cfr. Platone, *Timaeus* 25c-d.

14. Nell'*Eutifrone* (5 sgg.) e nella *Repubblica* (II 378a-c) Platone formula un giudizio negativo sulle contese tra gli dèi per il possesso di un territorio. Tuttavia nel *Menesseno* (237b-238a) Platone accetta il mito secondo cui Poseidone ed Atena si erano contesi l'Attica, con conseguente sconfitta del primo.

15. Cfr. Platone, *Politicus* 267e-272b.

16. In 112b Platone menziona un tempio ad Atene dedicato ad entrambe le divinità.

17. Sulla autoctonia degli Ateniesi cfr. Platone, *Menexenus* 237b; *Respublica* III 415d-e; *Sophista* 247c; *Politicus* 269b, 271a-c.

18. Cfr. Platone, *Timaeus* 22d-23d.

19. Mitici eroi dell'Attica. Probabilmente la loro menzione da parte di Platone tra

gli eroi della storia mitica dell'Attica si spiega col fatto che essi nelle loro gesta ebbero in qualche modo a che fare con Poseidone, il fondatore di Atlantide.

20. Eroe civilizzatore dell'Attica, *pendant* ionico del dorico Eracle. Fonti principali sulle sue gesta sono la *Vita di Teseo* di Plutarco e le notizie conservate in Apollodoro e Diodoro Siculo. A Teseo la tradizione attribuisce il sinecismo di Atene, l'istituzione delle Panatenee, la conquista di Megara.

21. Cfr. Platone, *Respublica* 451a-457e.

22. Cfr. Platone, *Respublica* 369e-374e; 375a-376e; 415a-417b.

23. L'istmo di Corinto.

24. Monte al confine tra l'Attica e la Beozia.

25. Monte al confine tra l'Attica e la Beozia.

26. Oropo, della quale è qui citato il territorio, è una città dell'Attica.

27. Fiume che nasce dal monte Citerone e sfocia nel golfo euboico. Platone fornisce qui coordinate geografiche che assegnano all'Attica un'estensione maggiore di quella che la regione aveva ai suoi tempi.

28. Il termine allude alla natura porosa del terreno (φελλός in greco indica il 'sughero'), simile a una lava (cfr. Aristofane, *Acharnenses* 273).

29. Il diluvio di Deucalione fu dunque il quarto. Nel *Timeo* (23b) si dice genericamente che «prima ve ne furono molti».

30. Fiumi dell'Attica.

31. Collina situata nell'area occidentale di Atene, luogo abituale di raduno dell'assemblea.

32. Monte a nord-est di Atene.

33. Cfr. Platone, *Respublica* 461d-417a; 419a-424c; *Leges* 679b-d; 742; 780c; 842b.

34. Si veda Platone, *Leges* 737de, dove il numero dei cittadini dello stato ideale viene fissato a 5040. Vedi anche *Respublica* 460a.

35. L'espressione ricorda il celebre κοινὰ τὰ τῶν φίλων di ambito pitagorico. Cfr. Platone, *Respublica* 423e-424a; *Leges* 739c-d.

36. Cfr. Platone, *Timaeus* 26d-e, dove tuttavia non si fa allusione agli scritti. Il nonno di Crizia, qui menzionato, era Crizia il Vecchio.

37. Cfr. 109b.

38. Lo stadio attico misurava m. 177,60.

39. Atlante ed Eumelo, Amfere ed Euemone, Mnesea e Autoctono, Elasippo e Mestore, Azae e Diaprepe. I nomi che Platone adotta sono noti dai poemi omerici, ma nulla hanno in comune con i personaggi dell'epos.

40. Questo personaggio non va confuso con il mitico Atlante, condannato a reggere il peso del mondo per aver preso parte alla guerra dei Titani contro Zeus.

41. La prima menzione di questo metallo compare nello *Scudo* pseudoesiodeo (v. 122); cfr. anche Erodoto, VI 74; Aristotele, *Respublica Atheniensium* 7, 92b; Pseudo-Aristotele, *Mirabilia* 58, 834b). Filopono, nel suo commento agli *Analitici* aristotelici, sembra identificare l'oricalco con l'ottone. Questa identificazione

tuttavia non convince e l'oricalco platonico conserva il suo alone di mistero.

42. Probabilmente si tratta dell'uva e del grano.

43. Difficile identificare questo frutto. Potrebbe trattarsi della mela (sulla base di Platone, *Leges* 819b-c).

44. Secondo alcuni sono le olive o forse i limoni.

45. Il plettro, equivalente a cento piedi, misura m. 29,60.

46. Il piede attico equivale a m. 0,296.

47. È una probabile allusione alle tecniche di decorazione dei templi cretesi. Una allusione alla abilità tecnica dei Cretesi nel canalizzare le acque compare inoltre in 117b.

48. Figlie di Nereo, divinità del mare, sono normalmente indicate in numero di cinquanta (cfr. Pindaro, *Isthmia* VI 8).

49. I 'portatori di lancia'. Lo stato di Atlante si basa su una struttura militare, con un potere politico fortemente accentrato (cfr. Platone, *Respublica* 567d; 575b sull'impiego di guardie del corpo in regimi tirannici).

50. Il sacrificio del toro in onore di Poseidone è noto da Omero *(Ilias* XX 403) e dallo Pseudo-Esiodo *(Scutum* 104).

Μίνως / Minosse

Il Minosse, *dialogo databile all'incirca verso il 350 a.C., ha per oggetto la definizione di legge. Come* nell'Ipparco *vi sono solo due interlocutori: Socrate e l'"amico". Quest'ultimo, incalzato dalla dialettica socratica, definisce la legge dapprima come ciò che è legalmente stabilito, poi come decreto dello Stato. Socrate rivela i limiti di queste asserzioni e mette in luce la vera essenza della legge, che è scoperta del vero. All'obiezione dell'amico secondo cui, se la legge è scoperta di ciò che è, non si spiega allora l'esistenza di leggi contraddittorie, Socrate risponde che la legge è tale solo se è opera di un buon legislatore che non commette errori nella ricerca del vero. Il modello è Minosse, re di Creta, che ha reso prospero il suo regno grazie alle leggi scaturite, come dicono i poeti, dalla sua intimità con Zeus. L'esistenza di una tradizione che dipinge in maniera negativa il sovrano è dovuta ai tragici ateniesi che vollero vendicarsi del crudele tributo che Atene dovette pagare per il Minotauro. La fine del dialogo sembra essere all'insegna della consapevolezza socratica del "sapere di non sapere": è umiliante rendersi conto di conoscere ciò che fa bene al corpo e di ignorare ciò che è utile all'anima per migliorarla.*

Si è molto discusso sull'autenticità del Minosse*, che presenta elementi tali da far dubitare della sua attribuzione a Platone. Alcuni, in virtù delle indubbie similarità con* l'Ipparco*, assegnano entrambe le opere ad uno stesso autore. Altri ritengono si tratti di un dialogo platonico non riuscito e non più revisionato dal filosofo che l'avrebbe lasciato incompleto. Vi è stato poi chi ha messo il* Minosse *in relazione con il pensiero*

stoico e partendo dall'asserto socratico secondo cui la legge deve essere opera di un uomo saggio, ha ricollegato la figura del buon re e legislatore a quella del sapiente, che per gli stoici rappresentava il sovrano ideale. Qualora si consideri però il resto della produzione platonica, ci si renderà conto che il re cretese incarna piuttosto il re filosofo auspicato da Platone nella Re pubblica *e nel libro III delle* Leggi *(690b). La tradizione antica sembra invece non nutrire dubbi circa la matrice platonica del* Minosse, *come pare dimostrato da Diogene Laerzio, III 61-62, il quale testimonia che Aristofane di Bisanzio poneva il dialogo all'interno della terza trilogia tra le* Leggi *e* l'Epinomide. *Nonostante sia difficile pronunciarsi in maniera definitiva sull'attribuzione del dialogo, rimane comunque certo che il suo autore si è ispirato all'opera platonica, dal momento che in esso compaiono espressioni che rievocano il* Convito, *il* Politico *e le* Leggi.

Stefania Rubatto

SOCRATE [313a] Che cos'è per noi la legge?

AMICO Ma quale legge è oggetto della tua ricerca?

SOCRATE Ma come? E possibile che una legge differisca da un'altra, se considerata sotto l'unico aspetto di essere legge? Esamina bene dunque ciò che io mi trovo a domandarti. Saremmo infatti nella stessa situazione qualora io ti chiedessi che cos'è l'oro: se tu, così come ora, mi domandassi di quale oro mai io parli, credo che tu non porresti un giusto quesito, dal momento che l'oro non si differenzia assolutamente in nulla [313b] dall'oro, né una pietra da un'altra, se naturalmente si considerino l'oro in sé e la pietra in sé; e così nemmeno una legge differisce da un'altra, ma tutte sono la medesima realtà. Ogni legge infatti è legge allo stesso modo delle altre, non l'una di più, l'altra di meno; dunque io ti chiedo proprio questo: che cos'è la legge in genere? Se quindi hai pronta la risposta, esponila.

AMICO Che cos'altro mai potrebbe essere una legge, Socrate, se non ciò che è stato stabilito?

SOCRATE Ma come, per te il parlare coincide con le cose dette, o la vista con ciò che si vede, o l'udito con quello che si sente? Oppure, una cosa è il parlare e un'altra [313c] ciò che si dice; un conto la vista, un altro ciò che si vede; un conto l'udito, un altro ciò che si ode, e quindi una cosa è la legge, un'altra le regole stabilite? E così o come sembra a te?

AMICO Ora queste due realtà mi appaiono distinte.

SOCRATE Dunque la legge non si identifica con le norme stabilite.

AMICO Non mi pare.

SOCRATE Allora che cosa mai può essere la legge?

Esamineremo la questione in questo modo. se qualcuno ci domandasse relativamente a ciò che si è detto proprio ora: «Poiché dite che ciò che si vede [314a] è percepito dalla vista, qual è la natura di quest'ultima?». Risponderemmo a costui che essa è quella percezione che attraverso gli occhi rende manifesta la realtà; e se di nuovo ci domandasse: «Allora, se con l'udito si sente ciò che si sente, che cos'è l'udito?». Gli risponderemmo che è quella facoltà che attraverso le orecchie ci rende percepibili i suoni. Allo stesso modo dunque, anche se ci venisse chiesto: «se le norme stabilite sono fissate dalla legge, qual è l'essenza della legge? [314b] E una percezione oppure un atto dimostrativo, come nel caso della scienza che dimostra ciò che insegna; o ancora è una scoperta con cui si trova ciò che si trova, simile alla medicina che scopre ciò che è salutare e ciò che provoca malattia, o simile alla mantica che scopre, secondo quanto dicono gli indovini, ciò che gli dèi hanno in animo? infatti, come credo, l'arte è per noi scoperta della realtà; o no?»

AMICO Certamente.

SOCRATE Dunque con quale di queste realtà in particolare noi potremmo far coincidere la legge?

AMICO A me sembra che la legge possa essere identificata con i decreti e le deliberazioni. Del resto, chi potrebbe definirla in altro modo? Cosicché, in definitiva, sembra, [314c] per quanto tu mi domandi, che la legge sia un atto deliberativo dello Stato.

SOCRATE A quanto pare affermi che la legge è dimensione politica.

AMICO Sì, certo.

SOCRATE E forse dici bene; ma probabilmente in quest'altro modo noi esamineremo meglio il problema. Pensi che alcuni uomini siano sapienti?

AMICO Sì, certamente.

SOCRATE Dunque i sapienti sono sapienti in virtù della sapienza?

AMICO Sì.

SOCRATE E allora i giusti sono giusti per la giustizia?

AMICO Assolutamente.

SOCRATE Dunque anche coloro che agiscono in conformità alle leggi, lo fanno grazie alla legge?

AMICO Sì.

SOCRATE Mentre coloro che violano le leggi [314d] agiscono così a causa dell'illegalità?

AMICO Sì.

SOCRATE E coloro che rispettano le leggi sono giusti?

AMICO Sì.

SOCRATE Invece coloro che le infrangono sono ingiusti?

AMICO Sì, sono ingiusti.

SOCRATE Dunque la giustizia è ciò che di più bello vi possa essere e così pure la legge?

AMICO E così.

SOCRATE Al contrario l'ingiustizia e l'illegalità sono la cosa più vergognosa?

AMICO Sì.

SOCRATE E le une salvaguardano le città e tutto il resto, mentre le altre causano distruzioni e rivolgimenti?

AMICO Sì.

SOCRATE Così, come bisogna concepire la legge in qualità di bene, allo stesso modo la si deve ricercare come tale.

AMICO Come no?

SOCRATE Non è forse vero che noi diciamo che la legge è un atto deliberativo dello Stato?

AMICO [314e] Noi affermiamo proprio questo.

SOCRATE E dunque? Non vi sono atti deliberativi buoni e

cattivi?

AMICO Sì che ce ne sono!

SOCRATE Ma assolutamente la legge non può essere cattiva.

AMICO No, infatti.

SOCRATE Quindi, non è giusto rispondere semplicemente che la legge è un atto deliberativo dello Stato.

AMICO Mi sembra di no.

SOCRATE L'affermazione che la legge è una cattiva deliberazione mal si accorderebbe con quanto detto prima.

AMICO Sì, certo.

SOCRATE Ma anche a me sembra che la legge sia un'opinione; e poiché non è quella cattiva, non è a questo punto evidente che è quella buona, se veramente è un'opinione?

AMICO Sì.

SOCRATE Ma quale opinione è buona se non quella vera?

AMICO [315a] Appunto!

SOCRATE E l'opinione vera non è forse la scoperta di ciò che è?

AMICO È così infatti.

SOCRATE La legge allora vuole essere scoperta di ciò che è.

AMICO E coma mai, Socrate, se la legge è scoperta di ciò che è, non ci serviamo sempre delle medesime leggi in riferimento ai medesimi casi, se con queste noi scopriamo la natura delle cose?

SOCRATE Nondimeno, la legge aspira ad essere scoperta della realtà; dunque gli uomini che non si servono sempre delle medesime leggi [315b] non possono trovare sempre, almeno per quanto ci sembra, ciò che vuole la legge, la realtà. su allora, da qui in poi chiariamo se ci serviamo sempre delle

stesse leggi o talvolta di alcune, talvolta di altre, e se tutti utilizzano le medesime leggi o certi alcune, certi altre.

AMICO Ma, Socrate, non è certo difficile sapere che gli uomini non utilizzano sempre le stesse leggi, ma alcuni ne impiegano alcune, altri altre. Poiché per esempio, mentre per noi non è lecito sacrificare uomini, anzi è considerato empietà, i cartaginesi invece compiono sacrifici umani in quanto per loro è un atto conforme alle leggi umane [315c] e divine e in virtù di questo alcuni di loro sacrificano a Crono addirittura i propri figli, come forse anche tu hai sentito dire. E non sono solo i barbari ad usare leggi diverse dalle nostre, ma anche gli abitanti della Licea[1] e i discendenti di Atamante,[2] quali sacrifici compiono, pur essendo Greci! Come del resto sappiamo e forse anche tu hai sentito dire di quali leggi noi stessi ci servivamo in passato per i defunti, quando sacrificavamo vittime sacre prima del trasporto funebre e mandavamo a chiamare le donne che raccoglievano in un'urna le ossa bruciate dei morti. E ancora [315d] prima addirittura si seppellivano i morti in casa; noi invece non facciamo nulla di tutto questo. Si potrebbero raccontare altri mille casi analoghi: questo infatti è un importante campo di dimostrazione del fatto che né tra noi, né tra gli altri uomini sussistono sempre i medesimi usi.

SOCRATE Non c'è da meravigliarsi, carissimo, se tu parli con cognizione, di cose a me ignote. Finché però tu esponi a modo tuo con lunghi discorsi ciò che a te sembra giusto, e io a mia volta faccio lo stesso, temo che [315e] non troveremo mai un punto d'incontro; se invece la ricerca fosse posta in comune, ci sarebbe qualche possibilità di trovarsi d'accordo. Dunque se vuoi, procedi insieme a me nella ricerca ponendomi domande, o se preferisci dandomi risposte.

AMICO Preferisco, Socrate, rispondere alle tue domande.

SOCRATE Ebbene, tu ritieni ciò che è giusto ingiusto e ciò che è ingiusto giusto, oppure pensi che quello che è giusto, è

giusto e quello che è ingiusto, è ingiusto?

AMICO Io ritengo giusto ciò che è giusto e ingiusto [316a] ciò che è ingiusto.

SOCRATE E tutti quanti la pensano a questo modo?

AMICO Sì.

SOCRATE Anche i Persiani?

AMICO Sì, anche loro.

SOCRATE Ma è così sempre?

AMICO Sempre.

SOCRATE E non è forse vero che qui le cose che hanno più peso sono ritenute più pesanti e quelle che ne hanno meno più leggere? o è vero il contrario?

AMICO No, ma quelle che hanno più peso sono considerate più pesanti e quelle che ne hanno meno più leggere.

SOCRATE E questo è valido anche a Cartagine e a Licea?[3]

AMICO Sì.

SOCRATE E ciò che è bello, a quanto pare, è ritenuto bello [316b] dovunque, mentre ciò che è brutto, lo è in ogni luogo, ma è impensabile che il bello sia brutto e il brutto bello?

AMICO È così.

SOCRATE Dunque, per dirla in generale, da noi e presso tutti gli altri popoli si ritiene che le cose che sono, sono e quelle che non sono, non sono?

AMICO A me sembra di sì.

SOCRATE Allora, chi si sbaglia riguardo a ciò che è, si sbaglia riguardo a ciò che è conforme alla legge.

AMICO Così, Socrate, secondo quanto tu dici, ciò che per noi è conforme alla legge appare tale anche agli altri popoli; ma se mi metto a pensare [316c] a come noi non cessiamo mai di stravolgere da capo a fondo le leggi, non posso esserne

persuaso.

SOCRATE Forse perché non riesci a capire che, nonostante i cambiamenti, le leggi rimangono di fatto sempre le stesse. Prova però a considerare insieme a me la questione in questo modo. Non ti sei mai imbattuto in uno scritto sulla cura dei malati?

AMICO Sì, certo.

SOCRATE Tu sai dunque di quale arte tratta questo scritto?

AMICO Sì, di medicina.

SOCRATE E tu chiami medici coloro che si intendono di quest'arte?

AMICO Sì, certo.

SOCRATE [316d] Dunque quanti possiedono tale scienza la pensano tutti allo stesso modo, o gli uni in un modo e gli altri in un altro?

AMICO A me pare che la pensino allo stesso modo.

SOCRATE E soltanto i Greci concordano fra di loro nel campo della conoscenza, o anche i barbari si trovano d'accordo fra di loro e con i Greci?

AMICO è senz'altro inevitabile che coloro che possiedono una stessa conoscenza concordino fra di loro, sia Greci che barbari.

SOCRATE Giusta risposta, ma è sempre vero?

AMICO Sì, sempre.

SOCRATE E non è forse vero che i medici scrivono sulla salute ciò che [316e] ritengono essere vero?

AMICO Sì.

SOCRATE Quindi questi scritti dei medici relativi alla medicina sono le leggi della medicina.

AMICO Sì, quelli che si attengono a questa scienza.

SOCRATE Allora anche gli scritti che riguardano l'agricoltura sono leggi relative a quest'arte?

AMICO Sì.

SOCRATE Di chi sono propri allora gli scritti e le leggi sulla lavorazione dei giardini?

AMICO Dei giardinieri.

SOCRATE E queste valgono per noi come leggi del giardinaggio?

AMICO Sì.

SOCRATE E sono valide per coloro che sanno curare giardini?

AMICO Come no?

SOCRATE E sono i giardinieri che lo sanno fare.

AMICO Sì.

SOCRATE Di chi sono propri gli scritti e le leggi sulla preparazione delle pietanze?

AMICO Dei cuochi.

SOCRATE Dunque queste sono le leggi proprie dell'arte culinaria?

AMICO Senza dubbio.

SOCRATE E sono proprie di coloro che sono in grado, a quanto pare, di occuparsi della preparazione dei cibi?

AMICO Sì.

SOCRATE E coloro che lo sanno fare non sono forse, come si dice, [317a] i cuochi?

AMICO Infatti sono loro che se ne intendono.

SOCRATE Bene; di chi sono propri allora gli scritti e le leggi sul governo dello Stato? Non sono forse di coloro che sanno governare gli Stati?

AMICO A me sembra di sì.

SOCRATE E lo sanno fare altri, oltre ai politici e ai

sovrani?

AMICO No, solo questi.

SOCRATE Dunque, questi scritti politici che gli uomini chiamano leggi, sono scritti di re [317b] e uomini buoni.

AMICO Tu dici il vero.

SOCRATE E quelli che possiedono scienza, potranno mai scrivere talvolta una cosa, talvolta un'altra sugli stessi argomenti?

AMICO No.

SOCRATE E potranno mai cambiare continuamente leggi in relazione agli stessi oggetti?

AMICO No, certo.

SOCRATE Se quindi noi vediamo da qualche parte alcuni fare questo, diremo che costoro possiedono scienza o piuttosto che sono incompetenti, dal momento che agiscono così?

AMICO Senza dubbio incompetenti.

SOCRATE E non diremo forse che ciò che è giusto ha in ogni modo valore di legge, sia che riguardi la medicina, la cucina o il giardinaggio?

AMICO [317c] Sì.

SOCRATE E diremo forse che ciò che non è giusto è conforme a legge?

AMICO Assolutamente no.

SOCRATE Quindi è opposto alla legge.

AMICO Inevitabilmente.

SOCRATE Dunque anche fra gli scritti sul giusto e l'ingiusto e in genere sull'ordinamento di uno Stato e su come bisogna governare uno Stato, il giusto è legge sovrana, l'ingiusto no, ma ha valore di legge solo per gli incompetenti, in quanto contrario alla legge.

AMICO Sì.

SOCRATE [317d] Allora ci troveremo giustamente d'accordo nel definire la legge scoperta di ciò che è.

AMICO Così pare.

SOCRATE Dilunghiamoci ancora su questo punto. Chi con perizia sparge sulla terra i semi?

AMICO Il contadino.

SOCRATE E costui sparge su ogni terra i semi adatti?

AMICO Sì.

SOCRATE Il contadino allora è un buon dispensatore di semi, e le sue norme e regole riguardo a questo, sono giuste?

AMICO Sì.

SOCRATE E chi è un buon dispensatore di note nelle melodie e chi sa distribuirle nel modo più adatto? Insomma: chi possiede leggi giuste a questo riguardo?

AMICO Il flautista [317e] e il citarista.

SOCRATE Quindi il miglior legislatore in questo campo è colui che sa suonare meglio il flauto.

AMICO Sì.

SOCRATE E chi è quello più in grado a stabilire il regime alimentare per il corpo degli uomini? Non è forse colui che prescrive quello più adatto?

AMICO Sì.

SOCRATE Dunque le prescrizioni e le leggi di costui sono le migliori e colui che è il legislatore più capace in questo campo è anche il più abile a stabilire diete.

AMICO Certamente.

SOCRATE Chi è costui?

AMICO [318a] Il maestro di ginnastica.

SOCRATE Ed egli è il più capace a prendersi cura del corpo dell'umano gregge?

AMICO Sì.

SOCRATE Ma chi è il più abile a pascolare il gregge di pecore? Qual è il suo nome?

AMICO È il pastore.

SOCRATE Quindi le leggi del pastore sono le migliori per le pecore.

AMICO Sì.

SOCRATE E quelle del mandriano per i buoi.

AMICO Sì.

SOCRATE Ma da chi provengono le leggi migliori per l'anima degli uomini? Non derivano forse dal re? Rispondi.

AMICO Dico di sì.

SOCRATE [318b] Certamente dici bene. Sapresti forse dirmi chi tra gli antichi è stato un buon legislatore per quanto concerne il suonare il flauto? Forse non ti viene in mente, ma permetti che io te lo ricordi?

AMICO Sì certo.

SOCRATE Non si dice forse che sia stato Marsia[4] e il suo amato Olimpio di Frigia?[5]

AMICO È vero.

SOCRATE Certo le loro arie per flauto sono in tutto divine ed esse sole commuovono e rivelano chi ha rapporti con gli dèi; [318c] esse sole poi sopravvivono ancora adesso, proprio in virtù del loro carattere divino.

AMICO È proprio così.

SOCRATE E chi si dice sia stato tra gli antichi re un buon legislatore a tal punto che le sue leggi sono in vigore ancora adesso, quasi fossero divine?

AMICO Non mi viene in mente.

SOCRATE Non conosci chi tra i Greci si serve delle leggi più antiche?

AMICO Forse tu alludi agli Spartani e al loro legislatore Licurgo?

SOCRATE No, queste leggi probabilmente non hanno ancora trecento anni o forse li superano di poco. Ma tu sai da dove provengono le leggi migliori [318d] tra queste?

AMICO Dicono da Creta.

SOCRATE E non sono forse questi tra i Greci ad utilizzare le leggi più antiche?

AMICO Sì.

SOCRATE TU sai dunque quali tra questi furono buoni sovrani: Minosse[6] e Radamante,[7] i figli di Europa e Zeus da cui hanno avuto origine tali leggi.

AMICO Veramente, Socrate, dicono che Radamante fosse un giusto, ma raccontano che Minosse fosse un selvaggio, di pessimo carattere e ingiusto.[8]

SOCRATE Carissimo, tu parli di un mito attico oggetto di una tragedia.

AMICO [318e] Ma come? Non si tramandano queste notizie su Minosse?

SOCRATE Non certo ad opera di Omero e di Esiodo; e sicuramente essi sono più attendibili di tutti i tragediografi prestando fede ai quali tu dici queste cose.

AMICO Ma che cosa dicono questi due riguardo a Minosse?

SOCRATE Te lo dirò, affinché anche tu come i più non dica qualcosa di sacrilego. Infatti non c'è nulla di più empio e nulla da cui bisogna guardarsi di più, del peccare di fronte agli dèi con le parole e con i fatti, e in secondo luogo davanti a uomini divini. Di certo bisogna sempre riflettere molto qualora si voglia [319a] biasimare o lodare un uomo, per non parlare ingiustamente. Anche per questo si deve imparare a distinguere gli uomini buoni da quelli cattivi, poiché il dio si

sdegna qualora si biasimi chi è simile a lui o si lodi colui che è esattamente l'opposto: L'uomo simile alla divinità è l'uomo buono. Non conferire poi carattere sacro alle pietre, al legno, agli uccelli, ai serpenti piuttosto che all'uomo; al contrario, ritieni l'uomo buono il più sacro di tutti e il malvagio il più empio.

Per questo motivo ti parlerò anche di Minosse, del modo in cui lo lodano Omero ed Esiodo, [319b] per impedire che tu da uomo, figlio di uomo, usi parole sbagliate nei confronti di un eroe figlio di Zeus. Omero infatti quando dice di Creta che in essa abitavano molti uomini e che aveva novanta città, a queste ne aggiunge un'altra: «La grande città di Cnosso, dove Minosse amico intimo del grande Zeus regnò nove anni».[9] [319c] È dunque questa la lode di Omero a Minosse fatta di poche parole, ma mai indirizzata a nessun altro dei suoi eroi. In più punti della sua opera come qui risulta chiaro che per Omero Zeus è un dio sapiente e che la sapienza è un'arte bellissima. Il poeta dice inoltre che Minosse ogni nove anni conversava con Zeus e lo frequentava per essere educato, in quanto Zeus è il vero sapiente.[10] Che dunque Omero non attribuisca a nessuno degli eroi, se non a Minosse, il privilegio di essere educato da Zeus [319d] costituisce già di per sé una lode meravigliosa. Inoltre *nell'Odissea,* nel passo della discesa agli Inferi, Omero ha rappresentato nelle vesti di giudice con lo scettro d'oro Minosse e non Radamante;[11] in alcun modo Radamante riveste qui la funzione di giudice o di intimo di Zeus. Per questi motivi io affermo che tra tutti Omero ha lodato in particolare Minosse. Non esiste infatti lode più grande dell'essere detto il solo figlio di Zeus ad essere stato educato da Zeus e il verso: «Regnò nove anni in stretto rapporto col grande Zeus» [319e] significa proprio che Minosse era intimo di Zeus. Gli *oaroi* sono infatti i discorsi e *oaristes* è colui che è ammesso nell'intimità del discorso. Omero diceva dunque che Minosse si recava ogni

nove anni nell'antro di Zeus, in parte per imparare, in parte per mostrare coi fatti ciò che aveva appreso da Zeus nei nove anni precedenti. Vi sono tuttavia alcuni che ritengono l'*oaristes* compagno di bevute e divertimenti di Zeus. Ci si potrebbe però servire di questa argomentazione per dimostrare che coloro che [320a] la pensano in quel modo non dicono nulla di ragionevole: infatti non c'è nessun uomo, greco o barbaro, che si tenga lontano dai banchetti o da questo tipo di passatempo, di cui fa parte il vino, se non i Cretesi e in secondo luogo gli Spartani che l'hanno imparato dai Cretesi. Addirittura a Creta, oltre alle altre leggi stabilite da Minosse c'è quella di non bere fino all'ubriachezza quando si sta con gli altri. È certo chiaro che Minosse stabilì come leggi valide anche per i suoi concittadini quelle che riteneva giuste. [320b] Minosse infatti non pensava in un modo e poi agiva in contrasto con le sue convinzioni, come un uomo qualunque: è proprio questa l'intimità di cui parlavo, fatta di discorsi volti ad educare alla virtù. Su tale base dunque Minosse pose le leggi per i suoi concittadini, attraverso le quali Creta prosperò felicemente e per tutto il tempo, e così Sparta almeno da quando iniziò a servirsene come se fossero state divine.

Anche Radamante era un uomo buono, infatti era stato educato [320c] da Minosse. Egli però non era stato istruito relativamente a tutta l'arte del regnare, ma solo per essere al servizio del regno, per quanto riguarda il presiedere i tribunali: proprio in seguito a ciò ebbe fama di essere un buon giudice. Minosse infatti si avvaleva di quel custode di leggi per la cittadella, mentre per il resto di Creta ricorreva a Talo.[12] Quest'ultimo girava tre volte l'anno di villaggio in villaggio per salvaguardare le leggi che teneva scritte su tavolette di bronzo: per questo fu soprannominato «bronzeo». Esiodo raccontò cose simili [320d] sul conto di Minosse, infatti dopo averne citato il nome dice: «Egli tra i re

mortali fu il più regale e regnò su gran parte dei popoli confinanti, con lo scettro di Zeus; regnò sulle città grazie ad esso».[13] Lo scettro di Zeus non allude a nient'altro che all'educazione impartita dal dio in virtù della quale governava Creta.

AMICO Allora, perché mai, Socrate, si era divulgata su Minosse codesta fama di uomo incolto e intrattabile?

SOCRATE Per lo stesso errore da cui anche tu, carissimo, se sei saggio e tutti gli altri uomini che vogliano essere tenuti in pregio da qualcuno, devono stare in guardia: non inimicarsi mai nessun poeta. i poeti infatti hanno grande influenza sulla fama delle persone a seconda che nei loro poemi ne parlino male o bene. Proprio in questo Minosse sbagliò, poiché combatté contro questa città in cui vi sono ogni forma di sapienza e vari poeti di ogni genere letterario, [321a] compreso quello tragico. A ben vedere, inoltre, la tragedia esiste da noi sin dall'antichità e non inizia, come generalmente si crede, con Tespi o Frinico,[14] ma se si vuole condurre una ricerca si troverà senz'altro che è un'antica scoperta di questa città. Inoltre la tragedia è il genere letterario più popolare ed avvincente e noi inserendo in essa Minosse ci vendicammo di quei tributi che ci costrinse a pagare. Dunque fu questo l'errore di Minosse, l'essersi reso odioso ai nostri occhi, ed è a partire da tale fatto che ottenne [321b] fama più ignobile, quella che è oggetto della tua domanda. Evidentissima prova che fosse invece buono e rispettoso delle leggi, come appunto dicevamo prima, e buon legislatore, consiste nel fatto che le sue leggi sono rimaste immutate, in quanto proprie di chi ha veramente colto la verità relativamente al governo dello Stato.

AMICO Mi sembra, Socrate, che il tuo discorso abbia offerto spiegazioni plausibili.

SOCRATE Dunque, se dico il vero, non ti pare che i Cretesi concittadini di Minosse e Radamante si servano delle leggi

più antiche?

AMICO Mi sembra proprio di sì.

SOCRATE Questi allora fra gli antichi sono stati i migliori legislatori, pastori [321c] e guide degli uomini, come anche Omero disse a riguardo del buon stratega che è pastore di moltitudini.[15]

AMICO Sì certo.

SOCRATE Su allora, per Zeus propizio, se qualcuno ci chiedesse quali cose il buon legislatore e pastore del corpo stabilisce per il corpo al fine di renderlo migliore, noi diremmo bene e risponderemmo in breve, il cibo e le fatiche, l'uno per accrescerlo, le altre per esercitarlo e renderlo sodo.

AMICO Giusto.

SOCRATE [321d] E se poi oltre a questo ci chiedessero: «Quali cose il buon legislatore e pastore stabilisce per l'anima, per renderla migliore?». che cosa mai dovremmo rispondere per non vergognarci di noi stessi e della nostra età?

AMICO Non so cosa dire.

SOCRATE Ma è proprio vergognoso per le anime di entrambi mostrare di non avere conoscenze in quello che per loro costituisce il bene e il male, e d'altra parte scoprire di possedere queste stesse conoscenze relativamente al corpo e alle altre realtà.

1. Località dell'Arcadia: cfr. Pausania, VIII 38.

2. Re di Orcomeno in Beozia, rischiò di essere giustiziato come vittima espiatoria al posto dei due figli Frisso ed Elle portati in salvo dall'ariete dal vello d'oro; fu salvato dal nipote Citisoro (cfr. Erodoto, VII 197).

3. Cfr. la nota 1.

4. Celebre flautista, protagonista di narrazioni mitiche; secondo la leggenda osò

gareggiare con Apollo e una volta vinto fu scorticato dal dio e appeso ad un albero: cfr. Platone, *Respublica* III 399e; *Leges* III 677d; Diodoro Siculo, III 58-59; Apollodoro, I 4, 2; Igino, *Fabulae* 165.

5. Auleta di origine frigia ricordato dalle fonti come grande innovatore ([Plutarco], *De musica* 11), visse presumibilmente tra l'XI e l'VIII secolo a.C.

6. Re di Creta, figlio di Zeus e di Europa: cfr. Omero, *Odyssea* IV 564; Diodoro Siculo, IV 60; 77, 2 e 13, 4; V 79.

7. Re di Creta, fratello di Minosse, acquisì fama di giudice equanime: cfr. Platone, *Leges* I 624a-b.

8. Si tratta della tradizione iniziata dai tragici che legavano la figura di Minosse alla vicenda del Minotauro.

9. Omero, *Odyssea* XIX 178-79.

10. Cfr. Diodoro Siculo, IV 60; Apollodoro, III1, 2; Strabone, X 4, 8.

11. Omero, *Odyssea* XI 568-71.

12. Le fonti lo indicano come il mitico servo di bronzo dalla testa di toro donato da Zeus a Minosse come custode di Creta: cfr. Apollonio Rodio, 1639 sgg.; Apollodoro, 19, 26.

13. Esiodo, fr. 103 Merkelbach-West.

14. Tespi, poeta e attore greco, nacque verso il 580 a.C. in un demo dell'Attica; secondo la tradizione fu uno degli iniziatori del genere tragico. Di Frinico, anch'egli poeta tragico del VI secolo a.C., si conoscono i titoli di nove tragedie.

15. Omero, *Ilias* I 623.

Νόμοι / Leggi

Le Leggi *furono scritte alcuni anni prima che la morte cogliesse il grande filosofo ateniese e costituiscono la fase finale della sua lunga riflessione politica sullo stato. È impossibile riassumere il dibattito che la critica, sin dall'antichità, ha sviluppato intorno al problema della cronologia e dell'autenticità dell'opera, sicché in questa sede ci limiteremo ad alcune considerazioni di carattere generale. Innanzitutto la data del 353 a.C., anno in cui avvenne verosimilmente la vittoria dei Siracusani sui Locresi ricordata nel libro I (638b), appare come il termine di riferimento cronologico più sicuro per datare la composizione del dialogo. In secondo luogo, un'attenta analisi dell'opera ha messo in luce alcune imperfezioni contenutistiche e stilistiche (frequenti ripetizioni e omissioni, ad esempio) che hanno fatto pensare ad un'opera non pienamente compiuta, ma forse ancora in fase di elaborazione e in attesa di revisione. Si può allora concludere che dopo la morte del filosofo, avvenuta presumibilmente nel 348 a.C. – e quindi qualche anno dopo la composizione delle* Leggi –, *spettò al segretario del maestro, Filippo di Opunte, provvedere ad una sistemazione, peraltro sommaria, dell'opera, nonché all'attuale divisione in dodici libri.*

Le Leggi *dunque, come si è appena detto, rappresentano la fase finale del pensiero politico di Platone; ma è stato anche osservato che, prima ancora che indagine filosofica pura, possono essere quasi considerate come una specie di trattato storico sulla legislazione ateniese, spartana, e cretese del tempo. Ed è forse proprio in questa storicità delle Leggi che si scorge un*

elemento di rottura rispetto ai dialoghi precedenti che avevano affrontato il problema dello stato e delle costituzioni: nella Repubblica, *ad esempio, si dovevano creare le fondamenta di uno stato che sarebbe peraltro esistito soltanto su di un piano ideale, razionale (dove la ricerca della Giustizia e le speculazioni sul Sommo Bene coincidevano con le fondamenta dello stato ideale), mentre l'intento delle* Leggi *è quello di tradurre nella realtà storica, mediante l'attività del legislatore e il suo sforzo normativo, lo stato ideale delineato in precedenza. Si spiegano così l'analisi e la critica nei confronti delle legislazioni e delle costituzioni spartane e cretesi, le riflessioni storico-politiche sui fallimenti dell'impero persiano (determinato da un eccesso di dispotismo) e su quelli dello stato ateniese (determinati da un eccesso di libertà), il confronto, rigoroso e serrato, con il diritto positivo dell'epoca. Platone dichiara apertamente l'intento "pratico" del dialogo al termine del libro III, ricorrendo ad un semplice espediente: Clinia, uno dei personaggi del dialogo, è stato incaricato dalla città di Cnosso di emanare quelle leggi che ritiene migliori per una colonia che i Cretesi hanno intenzione di fondare, ragion per cui rivolge un appello ai suoi due interlocutori, ovvero quello di fondare "con la parola", il nuovo stato. In altri termini, la riflessione puramente teorica sulle leggi dovrà ogni volta adattarsi alle esigenze pratiche della nuova colonia cretese.*

I primi tre libri costituiscono dunque una lunga introduzione al vero e proprio trattato sulle leggi: il libro I si apre con la splendida descrizione della campagna cretese nelle prime ore del mattino di una calda giornata estiva. Tre vecchi prendono parte al dialogo: l'Ateniese, identificato sin dall'antichità con Platone stesso, il cretese Clinia e lo spartano Megillo. L'Ateniese propone ai suoi compagni di discutere di costituzioni e di leggi lungo la strada che da Cnosso conduce all'antro di Zeus: essi incontreranno molti ed alti alberi che con la loro frescura permetteranno loro di sfuggire alla canicola estiva. La

discussione entra subito nel vivo: il cretese Clinia, dopo aver constatato che a Creta le consuetudini (l'uso dei pasti in comune, ad esempio) e la legislazione si ispirano alla guerra, a causa della conformazione geografica del luogo che è aspra ed accidentata, sostiene che il legislatore dovrebbe legiferare soltanto in vista della guerra, dal momento che la condizione umana si trova in uno stato di guerra permanente. Ma l'Ateniese non è d'accordo con le posizioni del cretese: la guerra rappresenta senz'altro un evento necessario nel complesso delle relazioni umane, ma non costituisce certamente la norma, e dunque il legislatore non deve legiferare solo in vista della guerra, ma anche in vista della pace, realizzando le virtù della giustizia, della saggezza, e dell'intelligenza. Di qui sorge la critica verso l'eccessiva severità delle legislazioni spartane e cretesi: esse non sono solo carenti perché legiferano unicamente in vista del coraggio che si manifesta in guerra, ma si caratterizzano anche per la loro eccessiva severità di costumi. L'Ateniese dimostra ad esempio che il divieto di bere vino imposto dalla legislazione spartana non ha un fondamento logico: se la consuetudine del bere vino viene regolata all'interno dei simposi, così come accade ad Atene, essa non è affatto da respingere, ma, anzi, si rivela utile ai fini dell'educazione, in quanto, rendendo temporaneamente impudenti, contribuisce in seguito a contrastare l'impudenza stessa e ad acquistare di conseguenza la virtù del pudore.

Il libro II affronta il tema dell'educazione che verrà ripreso nel VII. L'educazione si raggiunge attraverso i cori, le danze, e la musica che ad essi è connessa. A questo proposito l'Ateniese avverte che le belle danze, i bei cori, e l'arte in genere non possono essere sottoposti al giudizio dei poeti perché fondano la loro arte sulla mimesi, e quindi il loro giudizio non sarebbe attendibile: l'arte infatti non dev'essere giudicata soltanto in base al piacere che essa procura, ma anche in base ai fini educativi che è in grado di realizzare. Tenendo conto di questi

principi, il legislatore ordinerà tre tipi di cori, ovvero quello dei fanciulli, quello dei giovani sino ai trent'anni, ed infine quello degli uomini fra i trenta e i sessantanni. Il terzo coro è quello dei cantori che cantano in onore di Dioniso: seguono così alcune pagine in cui Platone si abbandona ad una appassionata difesa del dionisismo, affermando che i cori di Dioniso, se sono guidati da persone sobrie, si rivelano vantaggiosi per l'educazione e per lo stato in generale.

Nel libro III si affronta la questione riguardante l'origine dello stato in una chiave che potremo definire storica: Platone ripercorre la storia del genere umano tornando ai suoi albori, quando un diluvio universale ciclicamente annientava uomini e cose. Ogni volta si salvavano soltanto quegli uomini che abitavano i luoghi più alti, i quali però, come in una sorta di età dell'oro, non avevano bisogno né di leggi né di legislatori, perché vivevano nella concordia reciproca. In un secondo momento le famiglie scesero nelle pianure e presero a radunarsi: si innalzarono mura di siepi per delimitare e separare una proprietà dall'altra e vennero fondati i primi organismi politici. Seguì la fase delle costituzioni delle città che coincise con la fondazione e la distruzione di Troia. Dopo di che si apre una prima parentesi sull'analisi dei fallimenti delle esperienze politiche di Argo e di Micene: l'ignoranza degli affari umani e l'assenza di un potere moderato hanno causato la rovina di quegli stati. Nel corso della seconda digressione storica si prendono invece in esame i mali della costituzione persiana e di quella ateniese: quando i Persiani raggiunsero, sotto Ciro, il giusto mezzo fra servitù e libertà, lo stato prosperava e dominava sugli altri popoli, ma in seguito una malvagia educazione, unita all'accentuato dispotismo di sovrani come Cambise, segnò il definitivo declino della potenza persiana; quanto alla costituzione ateniese, i poeti ingenerarono con le loro opere una temeraria trasgressione nel campo artistico che ben presto si estese ad ogni altro aspetto dello stato

determinando la nascita dell'illegalità e della licenza.

Conclusa dunque la lunga introduzione delle Leggi, *si gettano le basi della costituzione del nuovo stato che verrà discussa dal libro IV all'VIII. Il libro iv si apre con l'elenco dei requisiti che la geografia del nuovo stato deve possedere: oltre alla capitale situata nell'interno, esso deve avere abbondanza di porti, benché convenga in ogni caso limitare il più possibile i rapporti commerciali con gli altri stati, dato che il commercio rende infidi i cittadini e la gran quantità d'oro e d'argento corrompe i loro animi. Per quanto riguarda la scelta della costituzione, le varie forme di costituzioni storicamente esistenti (democrazia, oligarchia, aristocrazia, monarchia) presentano aspetti positivi e negativi che difficilmente si combinano in una costituzione ideale. Ci si deve dunque appellare alla divinità che indicherà i criteri di giustizia che si devono seguire nella realizzazione dello stato e delle leggi. Le ultime pagine del libro IV sono infine dedicate all'esposizione del metodo con cui verranno redatte le leggi: in primo luogo esse non devono apparire soltanto minacciose, ma anche persuasive, e in secondo luogo occorre fornire ogni legge di un proemio che introduce alla legge vera e propria.*

All'inizio del libro V troviamo ancora un proemio dal carattere squisitamente etico: dopo gli dèi si deve onorare l'anima, e dopo l'anima il corpo. L'uomo virtuoso deve conformarsi alla temperanza, all'intelligenza, e al coraggio, e deve combattere contro gli egoismi e gli eccessi delle gioie e dei dolori. Si entra quindi nel vivo della costituzione del nuovo stato: si fissano le norme relative alla distribuzione delle terre e il numero dei 5.040 cittadini che parteciperanno di diritto a questa distribuzione. I cittadini vengono divisi in quattro classi censuarie e tutta la popolazione dello stato viene ripartita in dodici tribù.

La materia trattata nel libro VI è meramente tecnica e riguarda la nomina e l'istituzione dei magistrati. Innanzitutto

vengono istituiti i custodi delle leggi che rivestono un'importanza fondamentale all'interno del nuovo stato. Quindi si procede all'elezione degli strateghi, dei tassiarchi, dei filarchi, e dei pritani. Seguono le magistrature degli astinomi (per gli affari interni alla città), degli agoranomi (per quel che accade sull'agorà), dei sacerdoti, ed infine degli agronomi (per la custodia e la sorveglianza delle campagne). Assai importanti sono i due ministri dell'educazione, uno per la musica ed un altro per la ginnastica.

Ed è proprio il libro VII che riprende e sviluppa il tema dell'educazione di cui s'era fatto un rapido cenno nel libro II: si affrontano i problemi relativi alla prima infanzia, e quindi quelli dei bambini dai tre ai sei anni. Dodici donne, una per tribù, si occuperanno dell'educazione. Ma l'educazione si ottiene anche grazie alla ginnastica per il corpo e alla musica per l'anima. La questione si sposta quindi sul problema dell'istruzione e della scuola: essa dev'essere obbligatoria tanto per le donne quanto per gli uomini, e a scuola si devono studiare le lettere e i componimenti dei poeti. Fra le altre discipline che si devono apprendere vi sono la matematica, la geometria, e l'astronomia.

Con il libro VIII ci avviamo ormai verso la parte finale delle Leggi. *Gettate le fondamenta del nuovo stato bisogna ora dotarlo di un vero e proprio codice di leggi che siano in grado di rispondere alle esigenze più diverse che sorgono in uno stato. Si stabiliscono innanzitutto le festività del nuovo stato, e le varie esercitazioni che si devono compiere in tempo di pace e di guerra. vi sono poi alcune pagine interessanti sulle norme che regolano i costumi sessuali dei cittadini in cui Platone condanna esplicitamente l'omosessualità, pratica assai diffusa nel suo tempo, e fissa una legge che regola i rapporti eterosessuali e l'astinenza. L'ultima parte del libro VIII passa in rassegna i problemi legati all'agricoltura e alle attività degli artigiani.*

Nel libro IX, dopo l'esame dei casi di spoliazione dei beni, si apre un'interessante digressione sull'origine del male che si genera all'interno di una società umana: viene ribadito in questo caso il vecchio principio socratico secondo il quale nessuno compie il male volontariamente, ma per ignoranza del bene. Ed è proprio l'ignoranza del bene, insieme all'ira ed al piacere, che determina i crimini peggiori in uno stato. Si passano allora in rassegna le varie specie di omicidi – essi possono essere commessi volontariamente ed involontariamente, e i moventi possono essere l'ira, o la passione, o ancora la legittima difesa –, e analogamente i casi di ferimenti e di violenze.

Il libro X è una lunga riflessione filosofica sull'ateismo che interrompe la dettagliata esposizione del codice di leggi: Platone condanna fermamente l'ateismo e confuta le tesi di chi sostiene che gli dèi non esistono, o esistono ma non si prendono cura degli affari umani, o, ancora, crede che essi si possano corrompere con doni votivi. A questo proposito non soltanto si può adeguatamente dimostrare l'esistenza degli dèi attraverso l'esistenza dell'anima, ma si può anche affermare l'esistenza della provvidenza divina. Seguono le pene relative ai reati commessi per empietà e per ateismo.

Nel libro XI riprende l'esposizione delle leggi, in gran parte dedicata alle norme relative ai contratti che i cittadini stipulano fra loro. La materia è assai vasta e complessa e spazia dalla normativa riguardante gli schiavi e i liberti a quella che regola il commercio degli artigiani, dalla spinosa questione dei testamenti al divorzio dei coniugi, per citare soltanto i casi più significativi.

L'esposizione del codice delle leggi prosegue ancora in tutta la prima parte del libro XII, e fra queste leggi possiamo ricordare, a titolo di esempio, la diserzione dei soldati, l'istituzione dei magistrati inquisitori, le leggi sul giuramento, le normative sulle mallevadorie. Il dialogo giunge così alle sue

battute finali. Nelle ultime pagine Platone, per bocca dell'Ateniese, avverte l'esigenza di ribadire il fine cui mira tutto il corpo delle leggi oggetto della lunga esposizione, vale a dire quello di realizzare il complesso delle virtù nello stato. Un'intelligenza superiore a tutte le altre istituzioni dello stato dovrà quindi essere in grado di cogliere la ragion d'essere di ogni legge, e come la testa è a capo del corpo, così un consiglio notturno, supremo organo politico composto dai dieci più anziani custodi delle leggi – custodi-filosofi, dunque, che hanno appreso l'arte della politica attraverso la dialettica – dovrà sorvegliare e presiedere le leggi e la costituzione del nuovo stato.

Enrico Pegone

Libro I

ATENIESE [624a] Un dio o un uomo presso di voi, stranieri, ha fama di essere l'autore delle istituzioni delle leggi?

CLINIA Un dio, straniero, un dio, se vogliamo esprimerci nel modo più giusto: presso di noi Zeus, presso gli Spartani, donde questi è venuto, penso che dicano che sia stato Apollo. O no?

MEGILLO Sì.

ATENIESE Forse tu affermi, come Omero, che Minosse[1] ogni nove anni [624b] si recava dal padre per incontrarlo e che, secondo gli oracoli di quello, stabiliva le leggi per le vostre città?

CLINIA Così si dice presso di noi: e si dice anche che suo fratello Radamante – avete già sentito questo nome – sia stato [625a] uomo di grande giustizia. E noi cretesi potremmo dire che costui si è giustamente meritato questo elogio per il modo con cui allora ha amministrato la giustizia.

ATENIESE E bella è questa fama, e ben si addice al figlio di Zeus. E poiché tu e lui siete stati allevati nelle consuetudini di tali leggi, penso che non vi dispiacerà se ora faremo una conversazione sulla costituzione dello stato e sulle leggi, parlando ed insieme ascoltando [625b] lungo il cammino. in ogni caso la strada che da cnosso porta all'antro di Zeus e al suo tempio ci sarà sufficiente, come sappiamo, e lungo la strada, mi pare, vi sono luoghi ombreggiati per riposarsi, situati in mezzo ad alti alberi, dato che a quest'ora il caldo è

torrido, e alla nostra età sarà conveniente fermarci di frequente in quei luoghi, e confortandoci l'un l'altro con i discorsi, compiere facilmente tutto il cammino.

CLINIA Proseguendo nel cammino, straniero, si trovano, nei boschi sacri, [625c] splendide piante di cipresso per la loro altezza e bellezza, e prati in cui potremo riposare e conversare.

ATENIESE Dici bene.

CLINIA Certamente. E quando li vedremo lo diremo ancora più volentieri. Ma andiamo, e la sorte ci sia benevola.

ATENIESE Sia così. Dimmi: perché la legge ha stabilito da voi i pasti in comune, i ginnasi, e quel modo che avete di portare le armi?

CLINIA Credo, straniero, che a chiunque sia facile comprendere le nostre usanze. come vedete, la natura di tutta la regione di creta [625d] non è pianeggiante come quella dei Tessali,[2] ed è per questo motivo che quelli si servono per lo più di cavalli, mentre noi corriamo a piedi: il nostro territorio infatti è irregolare, ed è più adatto alla pratica della corsa. in questa regione è necessario possedere armi leggere e correre senza portare con sé cose pesanti: la leggerezza degli archi e delle frecce sembra dunque essere adatta. Tutte queste cose ci preparano ad affrontare la guerra, e, mi sembra, [625e] tutto è stato ordinato dal legislatore in vista di questo obbiettivo: perché anche per i pasti in comune, forse li ha introdotti, vedendo che tutti, quando fanno una guerra, sono costretti dalla situazione stessa a mangiare insieme durante questo tempo per motivi di sicurezza. Del resto mi sembra che abbia voluto condannare la stoltezza della maggior parte di coloro i quali non capiscono che ogni stato si trova sempre in una guerra incessante contro un altro stato finché vive. Se allora in tempo di guerra bisogna mangiare insieme per ragioni di sicurezza, e comandanti e [626a] soldati devono essere addestrati per la guardia, questo dev'essere fatto anche in

tempo di pace. Infatti, quella che la maggior parte degli uomini chiama pace, è soltanto un nome, perché di fatto ogni stato è per natura sempre in guerra, anche se non dichiarata, contro un altro stato. Considerando la cosa da questo punto di vista, scoprirai che il legislatore di Creta stabilì tutte le nostre consuetudini pubbliche e private in vista della guerra, e che per questa ragione [626b] ci comandò di osservarle, poiché pensava che nessun'altra ricchezza o possesso fosse utile, se non si vincesse in guerra, dato che tutti i beni dei vinti finiscono nelle mani dei vincitori.

ATENIESE Bene, straniero, mi sembra che ti sia esercitato a comprendere la legislazione di Creta. Ma spiegami questo punto con maggior chiarezza: mi pare che in base al criterio da te stabilito per giudicare uno stato ben governato, [626c] affermi che tale stato deve essere organizzato e guidato in modo tale da poter vincere in guerra le altre città. O no?

CLINIA Certo. E penso che anche costui sia d'accordo con me.

MEGILLO In quale altro modo potrebbe rispondere, divino, uno spartano qualsiasi?

ATENIESE Forse questo sistema vale per i rapporti fra stato e stato, ed è diverso per i rapporti fra villaggio e villaggio?

CLINIA Nient'affatto.

ATENIESE Allora vale lo stesso sistema?

CLINIA Sì.

ATENIESE E così tra una famiglia ed un'altra di un villaggio, e addirittura tra un uomo e un altro, è valido lo stesso sistema?

CLINIA Lo stesso sistema.

ATENIESE [626d] E così, di fronte a se stessi, bisogna considerarsi come nemico di fronte a nemico? O come dobbiamo dire?

CLINIA Straniero Ateniese – infatti non vorrei chiamarti Attico, poiché mi sembri più degno di un nome vicino a quello della dea – riportando giustamente il discorso al suo principio, lo hai reso più chiaro, sicché scoprirai più facilmente che quello che abbiamo detto adesso era giusto, e cioè che in pubblico tutti sono nemici di tutti, e in privato ciascuno lo è di se stesso.

ATENIESE [626e] Che cosa hai detto, o uomo meraviglioso?

CLINIA Anche in quell'occasione il vincere se stessi è la principale e la più nobile vittoria, mentre l'essere vinto da se stessi è la peggiore e più turpe sconfitta. Questo è dunque un segno che ciascuno di noi è in guerra con se stesso.

ATENIESE Torniamo allora indietro nel ragionamento. Poiché ciascuno di noi può vincere o [627a] esser vinto da se stesso, diciamo che la stessa cosa vale per la famiglia, il villaggio, e lo stato?

CLINIA Stai dicendo che uno vince se stesso e l'altro è vinto?

ATENIESE Sì.

CLINIA Giusta anche questa domanda: questo accade senza dubbio, soprattutto negli stati. infatti, quando in uno stato i migliori vincono la massa e i peggiori, giustamente si può dire che quello stato domina se stesso, e ancor più giustamente lo si loderà per tale vittoria: tutto il contrario, naturalmente, nel caso opposto.

ATENIESE [627b] Lasciamo stare la questione se ciò che è peggiore può mai dominare ciò che è migliore – infatti sarebbe un discorso troppo lungo –, ma ora capisco quel che hai detto, e cioè che talvolta cittadini affini e originari dello stesso stato, malvagi e riuniti molti insieme, tentano con la violenza di rendere schiavi una minoranza di cittadini giusti, e se riescono a dominare, si può dire giustamente che quello

stato è inferiore e nel contempo malvagio, mentre se sono dominati, quello è più forte e migliore.

CLINIA [627c] E assai strano, o straniero, quel che ora si è detto, tuttavia dobbiamo convenire che è così.

ATENIESE Stai attento. Facciamo ancora attenzione a questo. Molti fratelli possono nascere da un solo uomo e da una sola donna, e non vi è nulla di incredibile se fra di loro i più sono ingiusti, mentre vi è una minoranza di giusti.

CLINIA No, certo.

ATENIESE E non sarebbe conveniente né a me né a voi cercare di sapere questo, e cioè che se dominano i malvagi bisogna dire che la famiglia o tutta la stessa parentela è inferiore a se stessa, mentre è superiore [627d] se sono dominati: infatti ora non dobbiamo valutare l'eleganza o meno dei termini, in relazione alla parlata della maggior parte di persone, ma ciò che per natura è giusto o sbagliato in relazione alle leggi.

CLINIA Quello che dici è verissimo, straniero.

MEGILLO Bene, anche a me sembra così per ora.

ATENIESE Vediamo anche questo: vi può essere un giudice per quei fratelli di cui abbiamo appena parlato?

CLINIA Certamente.

ATENIESE E quale giudice sarebbe migliore? Quello che farebbe morire quanti di essi [627e] sono malvagi, e comandasse ai migliori di governarsi da soli, o quello che facesse governare i buoni, e lasciasse in vita i peggiori obbligandoli a sottomettersi volontariamente al potere? oppure, in relazione alla virtù, diciamo che vi è un terzo giudice che, adottando una famiglia discorde, non uccide [628a] nessuno, ma riappacificando i componenti per il tempo futuro e stabilendo per loro delle leggi, è in grado di garantire che essi siano l'un l'altro amici.

CLINIA Di gran lunga migliore sarebbe un giudice e un

legislatore di questo genere.

ATENIESE Ed egli darebbe loro delle leggi non in vista della guerra, ma del suo contrario.

CLINIA Questo è vero.

ATENIESE E che dire di chi mette ordine in uno stato? Dovrà ordinare la vita di questo stato in vista di una guerra esterna [628b] piuttosto che a quella guerra che ogni volta nasce al suo interno e che si chiama sedizione? E a proposito di questa guerra, nessuno mai vorrebbe che nascesse nel proprio stato, e, una volta sorta, vorrebbe che terminasse il più presto possibile.

CLINIA In vista di questa guerra interna, è chiaro.

ATENIESE E sarebbe preferibile che la pace nascesse dalla sedizione, dopo che una parte fosse stata annientata e un'altra avesse avuto la meglio, oppure che l'amicizia e la pace nascessero dalla riconciliazione, in modo tale da prestare necessariamente attenzione [628c] verso i nemici esterni?

CLINIA Ognuno preferirebbe per il proprio stato questa soluzione piuttosto che l'altra.

ATENIESE E anche un simile legislatore?

CLINIA Certamente.

ATENIESE Non è forse in vista dell'ottimo bene che ogni legislatore stabilisce tutto il complesso delle leggi?

CLINIA E come no?

ATENIESE E l'ottimo bene non è la guerra e neppure la sedizione – anzi è abominevole avere bisogno di esse –, ma è la pace reciproca e la benevolenza. Inoltre, vincere se stesso [628d] per uno stato non è, pare, il bene più grande, ma una necessità. Come se, ad esempio, si ritenesse che un corpo malato sottoposto a cure mediche è in ottima salute, e non si prestasse attenzione a quel corpo che non ha bisogno di

nessuna cura, allo stesso modo, quando si rifletta in questi termini sulla felicità della città o del singolo cittadino, non si è mai un vero politico, se si guarda solo e principalmente alle guerre esterne, e neppure si è diligenti legislatori, se non si stabiliscono in vista della pace le leggi sulla guerra [628e] piuttosto che in vista della guerra le leggi sulla pace.

CLINIA Mi pare che questo discorso, straniero, sia giusto, anzi, mi meraviglio che la nostra legislazione e anche quella spartana non abbia indirizzato ogni sforzo in vista di queste cose.

ATENIESE [629a] Può darsi: ma ora non dobbiamo polemizzare aspramente con loro, ma interrogarli serenamente, poiché tanto noi quanto loro ci occupiamo col massimo impegno delle stesse cose. seguitemi nel ragionamento: invochiamo Tirteo,[3] ateniese di nascita e, in seguito, cittadino di Sparta, poiché fra tutti gli uomini di più si è occupato di queste cose, e ha detto: «Non potrei ricordare né tener conto di un uomo»,[4] [629b] neppure se fosse il più ricco degli uomini, continua, né se possedesse molti beni, e li dice quasi tutti, se in guerra non fosse sempre il migliore. Anche tu avrai ascoltato questi versi: e Megillo, credo, ne sarà sazio.

MEGILLO Certamente.

CLINIA Anche da noi sono giunti, portati proprio da Sparta.

ATENIESE Avanti, interroghiamo insieme il poeta con queste parole: «O Tirteo, il più divino fra i poeti – infatti tu ci sembri [629c] saggio e buono perché hai lodato in modo eccellente coloro che in modo eccellente si distinsero in guerra –, io, Megillo, e clinia di cnosso che è qui siamo d'accordo con te, o almeno sembra: tuttavia vogliamo sapere con chiarezza se stiamo o no parlando delle stesse persone. Dicci dunque: ritieni anche tu che vi siano due specie di guerra, come noi sicuramente pensiamo, o che cosa pensi?».

Credo che ad una domanda come questa anche una persona meno importante [629d] di Tirteo direbbe il vero, e cioè che vi siano due generi di guerra: l'uno che chiamiamo tutti "sedizione", e che fra tutte le guerre è la più dura, come abbiamo appena detto; l'altro genere, invece – e credo che su questo punto siamo tutti d'accordo – riguarda quella guerra che ci impegna contro i nemici esterni e di altra stirpe, ed è molto più mite della prima.

CLINIA Come non potrebbe essere così?

ATENIESE «Coraggio, quali uomini hai elogiato, e per quale delle due guerre li hai elogiati, umiliando gli altri? Pare che tu abbia elogiato coloro che si trovano di fronte a nemici esterni: perché nelle tue poesie tu hai detto [629e] di non sopportare affatto quel genere di persone che non hanno il coraggio di guardare un'uccisione cruenta, "e non colpiscono un nemico incalzandolo da vicino".[5] Dunque, dopo queste parole, potremmo dire che il tuo elogio, Tirteo, si indirizza, a quanto pare, verso coloro che si sono segnalati nella guerra esterna contro lo straniero». Dirà che è così e sarà d'accordo?

CLINIA Certamente.

ATENIESE [630a] E noi, benché costoro siano uomini valorosi, diciamo che di gran lunga migliori e molto più valorosi sono coloro che si distinguono nella guerra più importante: e chiamiamo a testimone un poeta, Teognide,[6] cittadino di Megara in Sicilia, che dice: «L'uomo fedele è stimato alla pari dell'oro e dell'argento, o Cirna, nel terribile giorno della discordia».[7] Diciamo infatti che costui nella guerra più aspra è di gran lunga migliore di quell'altro, nella misura in cui giustizia, [630b] temperanza, e prudenza messe insieme al coraggio sono migliori del coraggio stesso preso da solo. Perché non è possibile mantenersi fedeli ed integri durante le sedizioni, se si è privi della virtù nel suo complesso: mentre nella guerra di cui parla Tirteo sono moltissimi i mercenari che resistendo e combattendo

desiderano la morte, e fra costoro la maggior parte diventano insolenti, ingiusti, violenti, e i più dissennati fra tutti, fatta eccezione per pochi. Come possiamo ora concludere questo discorso? E che cosa mai [630c] ha voluto dimostrare dicendo le cose che ha detto? Questo chiaramente, e cioè che ogni legislatore, anche di scarso valore, ma soprattutto questo di qui che è stato consigliato da Zeus, stabilirà sempre le leggi tenendo conto di nient'altro se non della virtù più importante: e questa virtù, come dice Teognide, consiste nel mantenersi fedeli nei momenti difficili, e si potrebbe definire come l'aspetto più completo della giustizia. Quanto alla virtù sommamente elogiata da Tirteo, essa è bella ed è stata adornata in modo conveniente dal poeta, ma è al quarto posto secondo il numero e il valore, [630d] se vogliamo parlare correttamente.

CLINIA Straniero, allora respingiamo il nostro legislatore considerandolo fra i più lontani dalla giustizia.

ATENIESE Ma no, carissimo amico, condanniamo noi stessi se pensiamo che tutto il complesso di leggi che sono a Sparta e in questo luogo sia stato stabilito da Licurgo[8] e da Minosse proprio in vista della guerra.

CLINIA Che cosa dovevamo dire allora?

ATENIESE Quello che è vero e giusto dire, come credo, [630e] quando si discorre di uno stato che ha fondamenta divine, e cioè che il dio stabilì le leggi badando non a una parte di virtù, e per giunta a quella di valore più scarso, ma a tutta la virtù nel suo complesso, e che cercò le leggi secondo ciascuno degli aspetti della virtù, e non secondo gli aspetti che si propongono gli attuali legislatori nelle loro ricerche. Oggi ciascuno ricerca e si propone di esaminare solo quegli aspetti della legge di cui ha bisogno – uno si interessa della legislazione riguardante l'eredità e gli eredi, un altro delle leggi concernenti gli oltraggi, altri ancora di innumerevoli altre cose –, mentre noi diciamo che chi vuole svolgere una

corretta ricerca [631a] intorno alle leggi deve muoversi come noi adesso abbiamo cominciato a fare. E mi rallegro moltissimo con te per l'interpretazione che hai cominciato a dare alle leggi: perché è corretto cominciare dalla virtù, dicendo che in vista di quella il legislatore ha stabilito le leggi, ma quando hai affermato che quello ha legiferato riferendo tutto il complesso di leggi a una parte di virtù, e per giunta a quella di più scarso valore, mi è parso che tu non parlassi più correttamente, e perciò ho fatto quest'ultimo discorso. Come dunque avrei voluto sentire che tu esponessi [631b] il tuo discorso? Vuoi che te lo dica?

CLINIA Certamente.

ATENIESE «Forestiero», bisognava dire, «le leggi dei Cretesi non sono invano stimate in maniera eccellente presso tutti i Greci: esse sono giuste perché rendono felici coloro che le applicano, poiché procurano tutti i beni. E i beni si dividono in due specie: quelli umani e quelli divini. Da quelli divini dipendono gli umani, e se uno stato possiede quei beni più grandi [631c] possiede di conseguenza anche i piccoli, in caso contrario è privo di entrambi. Fra i beni minori viene inclusa innanzitutto la salute, come secondo la bellezza, terzo la forza fisica nella corsa e in tutti gli altri movimenti del corpo, quarto la ricchezza che non è cieca ma è dotata di perspicacia e si accompagna alla prudenza. Fra i beni divini, invece, il primo bene è proprio la prudenza, il secondo, dopo l'intelletto, la saggia disposizione dell'anima, da questi beni mescolati al coraggio deriva il terzo, e cioè la giustizia, quarto [631d] il coraggio. Tutti questi beni sono per natura disposti prima di quegli altri, e il legislatore deve rispettare tale disposizione. Dopo di ciò deve avvertire i suoi concittadini che tutte le altre prescrizioni loro impartite sono pensate in vista di questi beni, così come i beni umani sono pensati in vista di quelli divini, e quelli divini in vista dell'intelletto che è la guida di tutti. Deve quindi occuparsi dei matrimoni

contratti, e, dopo di ciò, della nascita e dell'educazione dei figli, [631e] maschi e femmine – partendo dalla loro giovinezza per giungere attraverso la maturità fino alla vecchiaia – premiandoli o punendoli quando è opportuno. E sorvegliando e osservando in ogni altra loro relazione i dolori, i piaceri, i desideri, e la cura [632a] di tutte le passioni, deve correttamente criticarli ed elogiarli mediante le leggi stesse: e così nei momenti d'ira, e nelle paure, e nei casi in cui l'anima è sconvolta per la cattiva sorte o quando per una buona sorte trova scampo da quei patimenti, e in tutte le circostanze che accadono agli uomini nel corso di malattie, guerre, povertà, ma anche in eventi contrari a questi, in tutti questi casi, allora, egli deve insegnare [632b] e definire, in relazione alla disposizione d'animo di ciascuno, ciò che bene e ciò che non lo è. Dopo di che il legislatore deve controllare come avvengono gli acquisti e le spese dei cittadini, e come stabiliscono le relazioni fra loro e come le sciolgono, volontariamente o no, e osservare se in ciascuno di questi rapporti vi sia o no giustizia, e distribuire onori a chi ubbidisce alle leggi, e punizioni [632c] ben determinate a chi non ubbidisce, finché, giunto al termine di tutta la costituzione, veda anche per i morti quale dev'essere la sepoltura più adatta per ciascuno e quali onori gli si debbano assegnare. Considerato ciò, chi ha stabilito queste leggi dovrà porre dei custodi per tutte, e di questi custodi alcuni agiranno mediante la prudenza, altri mediante la vera opinione, in modo che l'intelletto, connettendo insieme tutte queste norme, dimostri che esse si accompagnano alla temperanza e alla giustizia, e non alla ricchezza e [632d] alla brama di onori». Così stranieri, avrei voluto, e ancora adesso lo desidero, che voi mi spiegaste come nelle leggi che si dice siano di Zeus e di Apollo Pizio,[9] e che Minosse e Licurgo hanno stabilito, vi siano tutte queste norme, e come nell'ordine che hanno assunto si mostrino in tutta la loro

evidenza a chi abbia fatto esperienza delle leggi mediante lo studio o una pratica abituale, mentre restano oscure a noi altri.

CLINIA Come, straniero, dobbiamo continuare dopo queste cose?

ATENIESE Mi sembra che si debba riprendere ad esaminare nuovamente dal principio [632e] così come avevamo cominciato: in primo luogo le pratiche del coraggio, e in seguito, se volete, le altre specie di virtù esaminandole una dopo l'altra. Non appena avremo terminato questa prima analisi, tenteremo, stabilendo questo modello e discutendo in questo modo delle altre cose, di alleviare la fatica del viaggio, e poi, dopo aver trattato di tutta quanta la virtù, mostreremo, se il dio lo vuole, che proprio in vista della virtù, è concepito tutto il complesso delle leggi.

MEGILLO [633a] Dici bene, e prova prima di tutto a giudicare costui che elogia Zeus ed è qui con noi.

ATENIESE Proverò, e anche tu con me, poiché la discussione è comune. Dite dunque: dobbiamo affermare che i pasti in comune e i ginnasi sono stati escogitati dal legislatore in vista della guerra?

MEGILLO Sì.

ATENIESE E come terza e quarta istituzione che cosa ha trovato? Bisognerà infatti usare tale enumerazione anche per le altre parti della virtù – parti o come si debbano chiamare purché si indichi chiaramente ciò di cui si parla –.

MEGILLO [633b] Come terza istituzione, direi io e allo stesso modo qualsiasi altro spartano, egli escogitò la caccia.

ATENIESE Cerchiamo di dire che cosa ha esogitato come quarta e come quinta istituzione, se siamo capaci.

MEGILLO Posso provare a dire che cosa escogitò come quarta. Si tratta di esercitazioni per sopportare le sofferenze che sono praticate presso di noi nelle lotte di pugilato e in

certi saccheggi che ogni volta si verificano con molte percosse. E vi è ancora quella che si chiama mirabilmente [633c] "la scorreria segreta", assai faticosa, ma che ci abitua a resistere al dolore e alla fatica, e d'inverno l'andare scalzi e il dormire sulla nuda terra, e il soccorrersi da soli senza l'aiuto di servi, vagando notte e giorno per tutta la regione. E ancora durante le ginnopedie vi sono presso di noi terribili esercitazioni per lottare contro la forza del caldo e molte altre ancora che quasi non si finirebbe più di esaminarle tutte.

ATENIESE Dici bene, straniero di Sparta. Ma via, come possiamo definire il coraggio? Forse diremo che è solo una semplice lotta contro le paure [633d] e i dolori, o anche contro i desideri, i piaceri, e contro quelle terribili lusinghe degli adulatori che rendono morbido come cera l'animo di chi pensa di essere venerabile?

MEGILLO Credo sia così: una lotta contro tutte queste passioni.

ATENIESE Se dunque ricordiamo i discorsi precedenti, costui diceva che uno stato o un individuo può cedere a se stesso. È così, straniero di Cnosso?

CLINIA Certamente.

ATENIESE [633e] E adesso chi diciamo che sia malvagio: chi cede ai dolori o ai piaceri?

CLINIA Chi, piuttosto, soccombe ai piaceri, mi pare: tutti infatti tendenzialmente diciamo che chi si lascia vincere dai piaceri cede a se stesso più vergognosamente di chi si lascia vincere dai dolori.

ATENIESE [634a] Ma allora il legislatore di Zeus e quello di Apollo non hanno forse stabilito per legge un coraggio zoppo, capace di resistere solo a sinistra, ma incapace, a destra, di resistere ad ingannevoli lusinghe. O forse resiste all'una e all'altra parte?

CLINIA Credo che resista ad ambedue le parti.

ATENIESE Diciamo di nuovo quali sono nei vostri due stati le consuetudini che, facendovi gustare i piaceri senza rifuggire da essi, come non facevano sfuggire ai dolori, ma vi conducevano in mezzo ad essi, vi costringono e vi persuadono con gli onori [634b] a dominarli? Dove viene previsto qualcosa del genere nelle vostre leggi riguardo ai piaceri? Ditemi cos'è mai che da voi rende gli stessi individui ugualmente coraggiosi di fronte alle sofferenze e ai piaceri, e vincitori di ciò che si deve vincere, e per nulla inferiori a nemici che sono loro così vicini e che sono i più terribili.

MEGILLO Così allora, straniero, come avevo la possibilità di citare molte leggi schierate contro il dolore, sarei in difficoltà [634c] a parlare delle leggi concernenti i piaceri, secondo grandi e ben distinti raggruppamenti: ma forse potrei farlo con piccoli dettagli.

CLINIA Neppure io, nelle leggi di Creta, potrei fare chiaramente qualcosa del genere.

ATENIESE Nulla di strano, carissimi stranieri. Ma se uno di noi volesse criticare le leggi di ciascuno dei nostri stati, con l'intenzione di mettere in evidenza l'elemento autentico e migliore, accettiamo sereni questa critica vicendevole, senza essere maldisposti.

CLINIA [634d] Quello che dici è giusto, straniero di Atene, e bisogna obbedirti.

ATENIESE Certo, Clinia, che a uomini della nostra età non sarebbe conveniente una polemica di quel genere.

CLINIA No, certamente.

ATENIESE Se sia giusto o no criticare la costituzione spartana e cretese, è un altro discorso: ma su ciò che comunemente si dice, sarei in grado di parlarne io più di voi due. Presso di voi infatti, quand'anche il complesso delle leggi sia stato perfettamente organizzato, una delle leggi più belle consiste nel non permettere ad alcun giovane di

ricercare in esse ciò che è buono [634e] e ciò che non lo è, ma ad una voce sola e da una sola bocca devono tutti asserire che tutte sono buone perché sono state poste dagli dèi, e se qualcuno dice in altro modo, non si tollera affatto che lo si ascolti. se poi qualcuno dei vecchi vuole fare delle considerazioni sulle vostre leggi, può fare questi discorsi dinanzi ai magistrati e a persone della sua età, ma nessun giovane dev'essere presente.

CLINIA Hai parlato nel modo più giusto, straniero, e come un indovino, [635a] così lontano dal pensiero di chi allora stabilì quelle leggi, ora mi sembra che hai avanzato delle perfette congetture e che dici l'assoluta verità.

ATENIESE E non è forse vero che in questo momento non vi è alcun giovane presente? E a noi, grazie alla nostra vecchiaia, non è forse concesso dal legislatore di discorrere tra noi soltanto proprio di questi argomenti, senza compiere alcun fallo?

CLINIA È proprio così, e allora non tralasciare neppure un particolare che si possa criticare nelle nostre leggi, dato che non è disonorevole riconoscere che vi è qualcosa di non bello, ma anzi avviene che di qui possa scaturire un rimedio per chi accoglie le critiche [635b] non con animo invidioso, ma con benevolenza.

ATENIESE Bene: non farò alcuna critica nei confronti delle vostre leggi se prima non le avrò attentamente esaminate. Piuttosto posso avanzare qualche perplessità. A voi soltanto, fra i Greci e fra i barbari di cui abbiamo notizie, il legislatore ha ordinato di astenervi dai più grandi piaceri e dai divertimenti e di non gioirne, e pensò, come abbiamo spiegato poco fa, che se qualcuno sin da giovane [635c] evita continuamente i dolori e le paure, quando per necessità viene a trovarsi di fronte a travagli, paure, e dolori, non potrà evitare coloro che in essi si sono esercitati e diventerà loro schiavo. A mio avviso il legislatore avrebbe dovuto fare la

stessa considerazione intorno ai piaceri, dicendo fra sé e sé che se qui da noi i nostri cittadini fin da giovani saranno inesperti dei più grandi piaceri, e non si esercitano a resistere loro, e non si fanno costringere a compiere qualcosa di turpe, [635d] essi subiranno, in virtù della dolce condiscendenza verso i piaceri, lo stesso destino di chi cede ai dolori: e in un modo diverso ma ancor più vergognoso saranno schiavi di chi è capace di resistere ai piaceri ed è in grado di possederli, individui talvolta assolutamente malvagi, ed avranno la loro anima da una parte schiava e dall'altra libera, e non saranno degni della pura e semplice definizione di uomini coraggiosi e liberi. Riflettete allora se almeno qualcosa delle parole che ho detto adesso vi sembra giusto.

CLINIA [635e] Ci sembra di sì, mentre tu parlavi: e tuttavia aderire subito e con estrema facilità intorno a questioni così importanti è proprio dei giovani e di persone poco assennate.

ATENIESE Ma se, o Clinia e straniero di Sparta, dopo di ciò trattassimo il secondo degli argomenti proposti – dopo il coraggio dobbiamo parlare della temperanza –, troveremo qualche differenza in queste costituzioni rispetto a quelle ordinate a caso, [636a] come ora si è notato per le costituzioni riguardanti la guerra?

MEGILLO Non è certo facile, ma mi pare che i pasti in comune, i ginnasi, siano stati ben escogitati in vista di entrambe le virtù.

ATENIESE Mi pare, stranieri, che sia difficile che le costituzioni funzionino incontestabilmente bene tanto sul piano pratico quanto su quello teorico. Si rischia infatti, come nei corpi, che non sia possibile prescrivere ad un solo corpo una sola dieta senza che questa stessa risulti dannosa da una parte [636b] e utile dall'altra ai nostri corpi. Perché anche questi ginnasi e i pasti in comune sono adesso per molte altre ragioni utili agli stati, ma sono dannosi nelle sedizioni – lo

dimostrano i figli dei Milesi, dei Beoti, e dei Turii –;[10] ed inoltre pare che questo costume abbia guastato un'antica legge naturale, vale a dire i piaceri dell'amore non solo degli uomini ma anche delle bestie. E di questi mali si potrebbero ritenere responsabili per primi i vostri stati e [636c] quanti fra gli altri si occupano soprattutto dei ginnasi: e sia che tali considerazioni si debbano fare per scherzo, sia sul serio, occorre riflettere che un simile piacere è stato concesso dalla natura al sesso femminile e a quello maschile perché si unissero insieme in vista della generazione, mentre l'unione dei maschi con i maschi e delle femmine con le femmine è contro natura ed è un'impresa temeraria compiuta da coloro che per primi erano mossi dall'intemperanza del piacere. Tutti accusiamo i Cretesi di aver inventato [636d] il mito di Ganimede:[11] poiché si credeva che le loro leggi provenissero da Zeus, essi attribuirono a Zeus questo mito, affinché, seguendo il dio, si potesse godere anche dei frutti di questo piacere. Ma adesso lasciamo la favola: quando gli uomini riflettono sulle leggi, quasi tutta la loro riflessione verte sui piaceri e sui dolori negli stati e nei costumi privati. Questi sono come due sorgenti che vengono lasciate liberamente scorrere dalla natura, e chi vi attinge – e dove, [636e] e quando, e come, non ha importanza – è felice, sia che si tratti dello stato, o di un privato cittadino, o di un qualsiasi essere vivente, mentre chi vi attinge senza criterio e nel momento meno opportuno vive in una condizione contraria.

MEGILLO Si dice questo, straniero, e va bene: ma ci sorprende come un'afasia intorno al modo in cui si deve rispondere a queste cose. A me in ogni caso sembra giusto che il legislatore a Sparta prescriva di fuggire i piaceri: quanto alle leggi di Cnosso costui, se vuole, le difenderà. Mi pare dunque che le leggi di Sparta [637a] in materia di piacere siano le più belle fra quelle poste dagli uomini: infatti la nostra legge bandisce dall'intera regione ciò che fa cadere

gli uomini nei più grandi piaceri, nell'insolenza, e in ogni genere di stoltezza, e non ti capiterà di vedere per i campi o nelle città che sono sotto la protezione degli Spartani né simposi né tutto ciò che si accompagna ad essi e mette in moto i piaceri più sfrenati. Inoltre non vi è nessuno che, incontrando un tale che cammina per la strada [637b] pieno di vino, non lo punisca immediatamente e con grande severità, e non lo lasci andare neppure se avesse il pretesto delle Dionisie,[12] come invece talvolta ho visto da voi la gente sui carri, e a Taranto, presso la nostra colonia, ho assistito come spettatore ad una città intera in condizione di ubriachezza: da noi una cosa simile non succederebbe.

ATENIESE Straniero di Sparta, tutte queste cose sono encomiabili se si ha la capacità di sopportarle, ma se tali capacità si allentano, [637c] allora si diventa indolenti: e se qualcuno volesse difendere le nostre usanze potrebbe immediatamente coglierti di sorpresa citando la licenza delle vostre donne. Ma per tutti i casi di questo genere, a Taranto come da noi o da voi, mi sembra che valga un'unica risposta per risolverli, la quale evidenzi che queste usanze non sono cattive, ma giuste. Perché chiunque risponde ad uno straniero che si meraviglia di vedere costumi per lui insoliti dirà: «Non meravigliarti, straniero: presso di noi vi è una simile legge, e forse presso di voi per le stesse cose ve n'è [637d] un'altra». E ora il nostro discorso, amici, non verte sugli altri uomini in generale, ma sui difetti e sui pregi dei legislatori stessi. Parliamo ancora un momento dell'ubriachezza in generale: non è consuetudine di poco conto, e il compito di prenderla in esame non può spettare a un legislatore di scarso valore. E non parlo del vino, se lo si possa bere o no, ma dell'ubriachezza stessa, e cioè se bisogna avere con essa lo stesso rapporto che hanno gli Sciti, e i Persiani, e ancora Cartaginesi, e Celti, e Iberi, e Traci,[13] che sono tutti popoli guerrieri, [637e] oppure se si debba fare

come fate voi: voi infatti, come dici tu stesso, non lo bevete affatto, mentre gli Sciti e i Traci lo bevono assolutamente puro, uomini e donne, e se lo versano anche sui vestiti, e ritengono di osservare una bella e fortunata usanza. I Persiani, poi, si abbandonano ad altri lussi che voi respingete, ma lo fanno con più moderazione di quei popoli.

MEGILLO [638a] Carissimo, noi tutti costoro li allontaniamo, quando prendiamo in mano le armi.

ATENIESE Non dire così, ottimo uomo: molte fughe e molti inseguimenti imprevisti ci sono stati e ci saranno; perciò quando citiamo la vittoria o la sconfitta in battaglia, non possiamo considerare questo come un chiaro criterio per valutare le usanze buone da quelle che non lo sono, ma del tutto discutibile. Perché gli stati più grandi [638b] vincono in battaglia quelli più piccoli e li rendono schiavi, come i Siracusani con i Locresi[14] – anche se questi sembrano avere le leggi migliori fra gli abitanti di quei luoghi –, e gli Ateniesi con gli abitanti di Ceo, e ancora molti altri casi che potremmo trovare. Ma proviamo a parlare di ciascuna usanza presa di per sé persuadendoci di essa, e lasciamo per ora fuori dal discorso le vittorie e le sconfitte, dicendo che questa cosa è buona e quella non lo è. Prima di tutto ascoltatemi su come in tali questioni si debba esaminare ciò che è utile e ciò che non lo è.

MEGILLO [638c] Come dici?

ATENIESE Non mi sembra affatto giusto l'atteggiamento di chi decide di parlare di un'usanza, e dopo averla esposta, subito la biasima o la elogia, soltanto a pronunciarne il nome: essi si comportano come quel tale che, sentendo elogiare il frumento come un buon alimento, immediatamente lo critica senza informarsi né delle sue proprietà, né dell'uso, né in che modo, né per mezzo di quali mezzi, né con chi, né in quali condizioni viene prodotto e si può utilizzare. Ora mi sembra [638d] che noi facciamo la stessa cosa nei nostri discorsi:

perché basta soltanto sentire la parola ubriachezza, che già alcuni di noi la criticano e altri la elogiano, ma sempre in modo inopportuno. Noi infatti, ciascuno dal suo punto di vista, tessiamo l'elogio sulla base di testimoni e sostenitori, e mentre alcuni di noi credono che abbia più validità la propria opinione per il fatto di procurarsi molti sostenitori, altri pensano la stessa cosa poiché vedono vincere in battaglia coloro che non bevono vino: ma questo fatto lo riteniamo discutibile. se procediamo [638e] così anche per ciascuno degli aspetti della restante legislazione, non procediamo secondo le mie intenzioni. in un altro modo, dunque, che mi sembra di dover esporre, voglio allora parlare di questa stessa questione, l'ubriachezza, cercando, se posso, di mostrarvi la via giusta che bisogna seguire nelle discussioni di questo genere, poiché moltissimi popoli, trovandosi in disaccordo con voi sulle vostre usanze, entrerebbero in contesa con i vostri due stati.

MEGILLO Se allora disponiamo di un corretto metodo di indagine su tali questioni, [639a] non dobbiamo esitare ad ascoltarti.

ATENIESE Esaminiamo la cosa in questo modo. Coraggio, se qualcuno elogiasse l'allevamento delle capre e la capra stessa come un buon possesso, ed un altro, avendo visto delle capre pascolare senza pastore su terreni coltivati recandovi dei danni, le biasimasse, e biasimasse così ogni animale senza una guida o accompagnato da una guida cattiva, dobbiamo ritenere che il biasimo di quel tale sia in ogni caso inattaccabile?

MEGILLO E come?

ATENIESE Un capitano di una nave è valente solo se [639b] conosce la scienza della navigazione, sia che soffra il mal di mare sia che non lo soffra, o come dobbiamo dire?

MEGILLO Non lo è affatto se alla scienza si aggiunge anche quel malessere di cui parli.

ATENIESE E un generale di soldati? Se è fornito della scienza della guerra, sarà in grado di comandare, anche se è vile dinanzi ai pericoli e se la paura lo fa stare male come se fosse ubriaco?

MEGILLO E come potrebbe?

ATENIESE E se non è fornito dell'arte ed è vile?

MEGILLO Parli di una persona totalmente priva di valore, che non potrebbe mai comandare degli uomini, ma qualche donnetta.

ATENIESE [639c] E che dire di quel tale che loda o critica una qualsiasi comunità – che per natura ha bisogno di una guida con il quale può recare vantaggio –, che forse non ha mai visto una comunità perfettamente associata sotto la guida di un capo, ma sempre senza guida oppure unita a guide malvagie? Crediamo che simili osservatori di comunità di questo genere forniscano una critica o una lode attendibili?

MEGILLO Come potrebbero, dal momento che non hanno mai visto e non hanno mai fatto parte [639d] di nessuna di quelle comunità perfettamente associate?

ATENIESE Attenzione! Fra le molte comunità potremmo considerare come una qualsiasi comunità quella dei convitati e i simposi?

MEGILLO Ma certamente.

ATENIESE E qualcuno ha mai assistito a un simposio ben ordinato? E a voi due è facile rispondere: «No, mai, assolutamente». Infatti presso di voi non vi sono queste usanze e non sono neppure consentite dalla legge. Per quanto mi riguarda, invece, ne ho frequentati molti e in molti luoghi, e per giunta tutti quanti, se così si può dire, li ho interrogati, e non mi è quasi mai capitato di vederne o sentirne [639e] nessuno che fosse perfettamente organizzato, se non in qualche minuscolo e trascurabile aspetto, mentre la maggior

parte di essi era per così dire viziata.

CLINIA Che cosa vuoi dire con queste parole, straniero? Parla in modo ancora più chiaro: noi infatti, come anche tu hai detto, siamo inesperti di tali riunioni, e neppure se le frequentassimo, [640a] saremmo forse subito in grado di riconoscere ciò che in esse è giusto da ciò che non lo è.

ATENIESE Quello che dici è vero: ma io ti rispiego la cosa e tu cerca di capire. Capisci che in ogni assemblea, in ogni associazione, quale che sia la sua attività, è giusto che vi sia sempre una guida?

CLINIA Come no?

ATENIESE E adesso dicevamo che chi è alla guida di uomini che combattono dev'essere valoroso.

CLINIA Come no?

ATENIESE E chi è valoroso viene turbato dalla paura meno dei vili.

CLINIA [640b] Anche questo è giusto.

ATENIESE E se con qualche espediente si riuscisse a porre a capo di un esercito una persona che non viene affatto sfiorata dalla paura e non è turbata da nulla, non faremmo questo in ogni modo?

CLINIA Certamente.

ATENIESE Ora però non parliamo del capo di un esercito che dovrà guidare gli scontri fra uomini nemici contro altri nemici durante la guerra, ma di chi dovrà presiedere, in tempo di pace, la benevola unione di amici con altri amici.

CLINIA Giusto.

ATENIESE [640c] Una riunione come questa, se si svolgesse fra l'ubriachezza, non potrebbe essere ordinata. O no?

CLINIA E come potrebbe? Anzi, sarebbe tutto l'opposto.

ATENIESE Dunque innanzitutto c'è bisogno di una guida

anche per questi?

CLINIA Certo, come in nessun altro caso.

ATENIESE Bisognerebbe allora procurare, se fosse possibile, una guida priva di turbamenti?

CLINIA Come no?

ATENIESE E bisognerebbe che fosse accorto nelle riunioni: infatti diventa il custode dell'amicizia [640d] che si stabilisce fra i partecipanti, ed inoltre si prende cura affinché, nel corso della riunione, questa si rafforzi sempre di più.

CLINIA Verissimo.

ATENIESE E quindi non bisognerà che una persona sobria e saggia sia messa a capo di persone ubriache, e non tutto l'opposto? infatti se la guida degli ubriachi fosse un ubriaco, e per giunta giovane privo di saggezza, sarebbe assai fortunato se non causasse una grave disgrazia.

CLINIA Molto fortunato davvero.

ATENIESE Se dunque uno critica le adunanze di tal genere, che nel modo più corretto si svolgono negli stati, biasimando la cosa in sé, può darsi che la sua critica sia giusta: ma se attacca a fondo [640e] un'usanza perché la vede del tutto errata, per prima cosa è chiaro che non riconosce l'anormalità di quel che accade, e in secondo luogo che ogni cosa appare in ogni modo malvagia, se avviene senza un padrone o una guida sobri. Non vedi che un nocchiere ubriaco, o una qualsiasi altra guida [641a] manda tutto in rovina, navi, carri, eserciti, e ogni altra cosa guidata da lui?

CLINIA Quello che hai detto è tutto vero, straniero. E dopo di ciò spiegaci questo: quale bene deriverebbe a noi se questa usanza dei simposii si svolgesse correttamente? Secondo l'esempio di cui ora parlavamo, se un esercito è guidato rettamente, i soldati che si attengono a tale guida vinceranno in guerra, e non è un bene di scarso valore, e [641b] così sarà in altri casi: ma un simposio guidato correttamente quali

vantaggi procurerà ai privati cittadini o allo stato?

ATENIESE E dunque? Se un solo fanciullo o anche un solo coro di fanciulli viene educato come si deve, quale vantaggio possiamo dire che derivi per lo stato? Se fossimo interrogati in questo modo, diremmo che dall'educazione di un solo fanciullo deriverebbe uno scarso vantaggio per lo stato, ma se si domanda in generale quale vantaggio deriva allo stato dall'educazione di tutti coloro che vengono educati, non è difficile rispondere che coloro che vengono educati rettamente diventeranno uomini valorosi, e diventando [64lc] tali agiranno bene in tutte le altre cose, e soprattutto avranno la meglio sui nemici in battaglia. L'educazione può dunque portare con sé anche la vittoria, mentre la vittoria talvolta rende privi dell'educazione: molti infatti diventarono insolenti per le vittorie riportate in guerra e per questa insolenza si riempirono di innumerevoli altri mali, e mentre l'educazione non è mai stata una vittoria di Cadmo, molte vittorie sono state e saranno tali per gli uomini.

CLINIA Ci sembra, amico, che tu parli di quelle conversazioni che si tengono [641d] fra bevitori, come di cosa che contribuisce in grande misura all'educazione, se si svolgono correttamente.

ATENIESE E allora?

CLINIA Sei in grado di dimostrare, dopo di ciò, che quello che hai detto ora è vero?

ATENIESE Sostenere con vigore che in realtà le cose stanno così, quando molti sono in disaccordo, è impresa degna di un dio: ma se devo dire come la penso, non vi è alcun problema, dal momento che oggi abbiamo cominciato a fare questi discorsi sulle leggi e sulla costituzione.

CLINIA È proprio questo che cerchiamo di sapere, e cioè il tuo parere su queste [641e] controversie che oggi ci impegnano.

ATENIESE Allora bisogna fare così, e pertanto voi dovete sforzarvi di apprendere, mentre io proverò a spiegarvi tale questione. Prima di tutto ascoltate quanto segue: tutti i Greci sono convinti che il nostro stato sia amante di molti e bei discorsi, e che Sparta e Creta siano l'una caratterizzata da brevi discorsi, e l'altra esercitata nella riflessione piuttosto che nell'abbondanza di discorsi. [642a] Ecco perché devo fare attenzione a non darvi l'impressione che io dica molte cose intorno ad un piccolo problema svolgendo intorno ad una questione di poca importanza come quella dell'ubriachezza, ad esempio, un discorso troppo lungo. Ma non è possibile fornire una spiegazione chiara e sufficiente del giusto valore dell'ebbrezza, conformandola in modo corretto alla sua natura, senza aver definito la natura della musica, e d'altra parte non si può parlare della musica senza trattare l'educazione nel suo complesso: e tutto ciò richiederebbe un enorme discorso. Vedete dunque che cosa possiamo fare, e cioè se dobbiamo lasciar perdere queste cose nella circostanza presente [642b] e passare ad un altro aspetto che riguardi le leggi.

MEGILLO Straniero di Atene, forse non sai che la mia famiglia è ospite[15] del vostro stato. Probabilmente dunque a tutti i ragazzi, non appena vengono a sapere di essere ospiti di uno stato, capita questo: fin da giovani si insinua immediatamente in ciascuno di noi ospiti una certa benevolenza verso lo stato ospitante, come se fosse la seconda patria dopo la propria. Ed è proprio lo stato d'animo che è sorto in me. Infatti ascoltando i fanciulli spartani [642c] che criticavano o elogiavano in qualcosa gli Ateniesi dicendo: «O Megillo, il vostro stato ci ha fatto quel bene o quel male», ascoltando questo, allora, e difendendovi sempre contro chi muoveva queste critiche al vostro stato, nutrivo un profondo sentimento di benevolenza, e anche adesso mi è assai cara la vostra voce, e quel detto comune che afferma che se gli

Ateniesi sono buoni lo sono in modo eccellente mi sembra assai rispondente alla verità: essi soli, infatti, sono buoni senza essere costretti da necessità alcuna, ma proprio in virtù della loro natura, per una sorte divina, [642d] e non lo sono in modo fittizio, ma veramente. Per quanto mi riguarda, allora, puoi dire tutto quello che vuoi.

CLINIA E anche da parte mia, straniero, ascolta e accogli un discorso, e in seguito di' pure quello che vuoi. Forse hai sentito che in questo paese nacque Epimenide,[16] uomo divino, nostro parente ancora, che venne da voi dieci anni prima delle guerre persiane, secondo l'oracolo del dio, e compì alcuni sacrifici [642e] che il dio gli aveva ordinato. E poiché gli Ateniesi temevano la spedizione persiana, disse che non sarebbero giunti prima di dieci anni, e quando fossero giunti, si sarebbero allontanati senza aver compiuto nulla di ciò che era nelle loro speranze, subendo invece molti più mali di quanto ne avrebbero compiuti. in quel tempo dunque i nostri antenati stabilirono con voi rapporti di ospitalità, e da allora io e [643a] i miei famigliari nutriamo un sentimento di benevolenza nei vostri confronti.

ATENIESE A quanto pare voi siete preparati ad ascoltare, mentre io vorrei esser pronto a parlare, e anche se non è facile, tuttavia ci proverò. Prima di tutto definiamo, in relazione a questo discorso, che cos'è l'educazione e qual è la sua validità. Per questa strada, diciamo, deve procedere il discorso che oggi abbiamo intrapreso, finché non giunga al cospetto del dio.

CLINIA Sì, facciamo pure così, se ti piace.

ATENIESE [643b] Quando dico che cosa mai si deve dire che sia l'educazione, verificate se la mia definizione vi piace.

CLINIA Parla pure.

ATENIESE E allora parlo, e dico che chi vuole diventare eccellente in qualsiasi cosa, fin da giovane deve esercitarsi in

essa, e sia quando gioca sia quando si applica deve cercare quei singoli aspetti che si riferiscono a quella cosa. Ad esempio, chi vuole diventare un bravo contadino o un bravo architetto, bisogna che giochi, uno a costruire quelle case [643c] che i fanciulli amano costruire, l'altro a coltivare la terra, e chi li educa dovrà procurare ad entrambi piccoli strumenti che imitano quelli veri. E ancora, è necessario che essi apprendano tutte le nozioni che bisogna apprendere da fanciulli, ad esempio, per l'architetto il misurare e l'usare il filo a piombo, per il militare il cavalcare giocando, o compiere qualche altro esercizio del genere, in modo da cercare di volgere, mediante il gioco, i piaceri e i desideri dei fanciulli verso il punto in cui un giorno dovranno giungere e realizzarsi. E noi diciamo che il punto essenziale dell'educazione [643d] consiste in un corretto allevamento che, tramite il gioco, diriga il più possibile l'anima del fanciullo ad amare quello che, divenuto uomo, dovrà renderlo perfetto nella virtù propria della sua professione. Vedete dunque se quello che ho detto fino ad ora vi piace.

CLINIA E come no?

ATENIESE Non lasciamo allora nel vago ciò che chiamiamo educazione. Ora infatti, criticando ed elogiando l'educazione di ciascuno, diciamo che quello, fra noi, è ben educato [643e] e quell'altro privo di educazione, e anche, talvolta, ci riferiamo a chi è ben addestrato nei commerci e nei traffici marittimi, e ad altri uomini assai esperti in altre attività. Ma il nostro ragionamento, a quanto pare, non è proprio di chi pensa che l'educazione consista in queste cose, ma di chi piuttosto crede che l'educazione formi sin da giovani alla virtù, suscitando l'amore e il desiderio di realizzarsi come cittadini, in modo da saper governare ed essere governati secondo giustizia. Dopo aver circoscritto [644a] questo tipo di educazione, questa sola il nostro discorso, per quel che mi sembra, intende definire con il

termine di educazione, mentre quella che tende alle ricchezze o alla forza o a qualche altra abilità che sia priva dell'intelletto e della giustizia, è volgare, servile, e non è affatto degna di essere chiamata educazione. Ma ora non discutiamo sul nome, e rimaniamo invece fedeli al termine sul quale poco fa ci siamo accordati, dicendo che coloro che sono stati rettamente educati sono buoni, e che non si deve affatto disprezzare [644b] l'educazione, poiché è il più importante fra gli splendidi beni che ricevono gli uomini migliori: e se talvolta ci allontaniamo dalla strada maestra, possiamo correggere il nostro cammino, e questa cosa chiunque deve fare nel corso della sua vita, nel limite delle sue possibilità.

CLINIA Giusto, siamo d'accordo con quello che dici.

ATENIESE E anche prima eravamo d'accordo che i buoni sono in grado di dominare se stessi, i cattivi no.

CLINIA Quello che dici è giustissimo.

ATENIESE Riprendiamo ancora più chiaramente proprio questo concetto [644c] che stiamo dicendo. E lasciate che vi mostri quello che dirò con un'immagine, se sono capace.

CLINIA Di' pure.

ATENIESE Stabiliamo allora che ciascuno di noi è uno?

CLINIA Sì.

ATENIESE E non è fornito di due consiglieri opposti e dissennati che chiamiamo piacere e dolore?

CLINIA È così.

ATENIESE E oltre a questi due vi sono le opinioni sul futuro, cui comunemente si dà il nome di "speranza", e in particolare si dice "timore" l'attesa [644d] del dolore, e "fiducia" l'attesa di ciò che è contrario: sopra tutti questi stati d'animo vi è come un calcolo che stabilisce qual è di essi il migliore e quale il peggiore, che diventando pubblico decreto per la città assume il nome di "legge".

CLINIA A stento ti seguo, ma dimmi pure il seguito del ragionamento come ti seguissi.

MEGILLO Anch'io provo la stessa sensazione.

ATENIESE Riflettiamo allora in questo modo su tali cose. Dobbiamo pensare che ciascuno di noi, esseri viventi, è come una macchina prodigiosa realizzata dagli dèi, vuoi per loro divertimento, vuoi per uno scopo serio; questo [644e] non lo sappiamo. Ciò che invece sappiamo è che queste passioni, che sono in noi come corde o funicelle, ci tirano, ed essendo opposte fra loro, ci tirano in senso contrario, trascinandoci verso azioni opposte, ed è così che si stabilisce la differenza fra la virtù e il vizio. La ragione ci consiglia di seguire sempre uno solo di questi stimoli, di non abbandonarlo affatto, e di resistere a tutti gli altri fili: questa [645a] è la regola d'oro della ragione, quella sacra condotta che viene chiamata la pubblica legge dello stato, e se le altre sono dure come fossero di ferro e assumono le forme più svariate, questa è duttile, perché è d'oro. Bisogna collaborare sempre con la splendida guida della legge: poiché la ragione è bella, mite, e priva di violenza, la sua guida ha bisogno di collaboratori affinché in noi la stirpe d'oro vinca sulle altre stirpi. [645b] E così il mito della virtù, secondo cui noi siamo come macchine prodigiose, verrà salvaguardato, e in un certo senso comprenderemo più chiaramente il senso dell'espressione: «essere superiori o inferiori a se stessi». E per quanto riguarda lo stato e il privato cittadino, bisogna che il privato cittadino accolga dentro di sé la vera ragion d'essere di questi stimoli e ad essa conformi la propria vita, mentre lo stato, ricevendo da un dio o da quel cittadino che abbia conosciuto tale ragione, deve stabilirla come legge sia nelle relazioni con se stesso, sia in quelle con gli altri stati. Così avremo distinto [645c] in maniera più chiara il vizio e la virtù: e chiariti questi concetti, anche l'educazione e tutte le altre usanze saranno forse più evidenti, e addirittura la questione

riguardante i simposi. A questo proposito si potrà pensare che intorno ad un argomento di scarsa importanza si è fatto un giro di parole troppo lungo e superfluo, ma forse non sembra affatto indegno di tante parole.

CLINIA Dici bene, ma adesso cerchiamo di trattare quei problemi che sono degni della nostra discussione di oggi.

ATENIESE [645d] Dimmi: se in questa macchina prodigiosa aggiungiamo del vino, in quale condizione mai la rendiamo?

CLINIA Che cosa vuoi indagare con questa domanda?

ATENIESE Nulla, ma voglio solo sapere questo in generale, e cioè cosa diventerà, se essa partecipa di quello stato. Cercherò di spiegare ancor più chiaramente ciò che voglio dire. Ecco la domanda: il bere vino rende più intensi i piaceri e i dolori, l'ira e l'amore?

CLINIA Certo!

ATENIESE [645e] E che dire delle sensazioni e della memoria, delle opinioni e dei pensieri? Saranno allo stesso modo più intensi? Oppure abbandonano del tutto chi è pieno di vino?

CLINIA Sì, lo abbandonano del tutto.

ATENIESE E la condizione della sua anima non diviene identica a quella di quand'era bambino?

CLINIA Certamente.

ATENIESE E non sarà affatto padrone di se stesso?

CLINIA [646a] Affatto.

ATENIESE E tale condizione, diremo, non è la peggiore?

CLINIA Non c'è dubbio.

ATENIESE Non solo il vecchio, a quanto pare, diviene bambino una seconda volta, ma anche l'ubriaco.

CLINIA Dici benissimo, straniero.

ATENIESE Vi può essere un argomento che cercherà di

convincerci che tale consuetudine dev'essere assaporata, senza evitarla, per quanto possibile, con ogni sforzo?

CLINIA Mi pare che ci sia: sei tu che lo hai detto, anzi un momento fa eri pronto ad esporlo.

ATENIESE [646b] Quello che ricordi è vero: anche adesso sono pronto, dato che avete detto di volermi ascoltare volentieri.

CLINIA Come infatti non ascoltarti? Ne vale la pena, se non altro perché ascolteremo qualche cosa di incredibile e assurdo, ovvero per quale ragione un uomo deve gettarsi volontariamente nella più totale miseria.

ATENIESE Parli dell'anima? O no?

CLINIA Sì.

ATENIESE E allora? Se un tale, amico, rendesse il suo corpo brutto, magro, deforme, e debilitato, ci stupiremmo se giungesse [646c] volontariamente in tale condizione?

CLINIA E come no?

ATENIESE E dunque? Pensiamo che chi si reca dal medico per prendere una medicina non sappia che subito dopo e per molti giorni il suo corpo sarà in condizioni tali che se per sempre dovesse essere così, non accetterebbe l'idea di vivere? E quanti si recano nei ginnasi a compiere esercizi fisici, non sappiamo che sul momento sono deboli?

CLINIA Sappiamo bene tutto questo.

ATENIESE E che si recano volentieri pensando al vantaggio che seguirà?

CLINIA [646d] Benissimo.

ATENIESE Dunque anche per le altre usanze non si deve pensarla allo stesso modo?

CLINIA Certamente.

ATENIESE Bisogna allora pensarla così anche riguardo ai passatempi del vino, se in essi si può correttamente pensare

qualcosa di utile.

CLINIA Come no?

ATENIESE Se dunque ci risultano avere un qualche vantaggio che non sia affatto inferiore a quello degli esercizi del corpo, sin dal principio essi saranno superiori all'esercizio fisico, perché quello si accompagna alla sofferenza, mentre essi ne sono esenti.

CLINIA [646e] Quello che dici è giusto, ma mi stupirei se fossimo in grado di osservare qualcosa di simile nel vino.

ATENIESE Ma proprio questo adesso, a quanto pare, dobbiamo ormai cercare di spiegare. E dimmi: non possiamo osservare due generi opposti di timori?

CLINIA Quali?

ATENIESE Questi qui: noi temiamo i mali, quando ci aspettiamo che accadano.

CLINIA Sì.

ATENIESE Spesso temiamo le opinioni, pensando di essere considerati malvagi se facciamo o diciamo qualcosa che non è bene: e questo genere [647a] di timore noi tutti lo chiamiamo, io credo, "pudore".

CLINIA E come no?

ATENIESE Questi sono i due generi di timori di cui parlavo: e di essi il secondo è opposto alle sofferenze fisiche e alle altre paure in genere, ed è opposto, inoltre, alla maggior parte dei piaceri e a quelli più intensi.

CLINIA Quello che dici è giustissimo.

ATENIESE Dunque non dovrebbe un legislatore, o chi abbia un benché piccolo valore, venerare con grandi onori questo genere di timore, e chiamandolo pudore, non dovrebbe invece definire con il nome di "impudenza" [647b] l'audacia che ad esso si oppone, e stimarla come il male più grave per tutti, in pubblico e in privato?

CLINIA Quello che dici è giusto.

ATENIESE E non è forse vero che questo timore ci mette in guardia da molti altri grandi mali? E che non vi è nulla in confronto che abbia una forza tale da poterci garantire in guerra vittoria e salvezza? Due infatti sono gli elementi che determinano la vittoria: il coraggio dinanzi ai nemici, e la paura della vergogna di fronte agli amici.

CLINIA E così.

ATENIESE Bisogna che ciascuno di noi da un lato non abbia timore e dall'altro [647c] sia timoroso: abbiamo già spiegato la ragione dell'uno e dell'altro atteggiamento.

CLINIA Senza dubbio.

ATENIESE Volendo liberare ciascuno da molti timori, lo rendiamo tale conducendolo, con l'aiuto della legge, dinanzi al timore.

CLINIA E chiaro.

ATENIESE E che facciamo quando intendiamo rendere un tale timoroso secondo giustizia? Non dobbiamo fare in modo che, imbattendosi nell'impudenza ed esercitandosi in essa, diventi capace di combattere e contrastare i suoi piaceri? O non deve forse combattere [647d] e vincere la viltà che è dentro di sé, diventando così perfetto per quanto riguarda il coraggio, dal momento che se non si fa esperienza e non ci si esercita in tali esercizi nessuno può diventare virtuoso, neppure la metà? E sarà forse perfettamente saggio chi non avrà contrastato e vinto quei numerosi piaceri e desideri che incitano all'impudenza e all'ingiustizia mediante la ragione, l'azione, e l'arte, tanto nel divertimento quanto nel serio impegno, ma al contrario non abbia mai fatto tali esperienze?

CLINIA Non sarebbe un discorso verosimile.

ATENIESE [647e] E allora? Vi è un dio che abbia dato agli uomini una pozione per suscitare timore, sicché quanto più uno desideri berne, tanto più ad ogni bevuta ritenga di

diventare sventurato, e abbia paura per tutto ciò che gli può e gli potrà [648a] accadere, e addirittura il più coraggioso degli uomini giunga a temere di tutto, finché, svegliatosi e liberatosi dagli effetti di quella bevanda, ritorni nuovamente a essere se stesso?

CLINIA E, straniero, quale bevanda simile possiamo dire che vi sia fra gli uomini?

ATENIESE Nessuna. Ma se da qualche luogo provenisse, non sarebbe utile al legislatore per il coraggio? A questo proposito potremo ad esempio rivolgerci a lui con queste parole: «Avanti, legislatore, tu che emani leggi per i cretesi e per altri popoli, non accetteresti come prima cosa [648b] di aver la possibilità di mettere alla prova il coraggio e la viltà dei tuoi cittadini?».

CLINIA Chiunque chiaramente direbbe di sì.

ATENIESE «E come? Con sicurezza e senza grandi rischi, oppure tutto il contrario?».

CLINIA Anche su questo punto ci si troverebbe tutti d'accordo: con sicurezza.

ATENIESE «Useresti questa pozione per condurre i cittadini dinanzi alle paure e criticarli quando vengono a trovarsi in quello stato d'animo, così da costringerli a diventare impavidi, [648c] esortando, ammonendo, e onorando da un lato, ma disonorando chi non ti obbedisca e si rifiuti di essere sotto ogni aspetto così come gli comandi di essere? E lascerai andare senza punirlo colui che si esercita bene e valorosamente, mentre punirai chi si comporta in modo malvagio? Oppure non te ne serviresti affatto, pur non dovendo criticare in alcun modo la bevanda?».

CLINIA E come non potrebbe servirsene, straniero?

ATENIESE Essa sarebbe, amico, in confronto agli esercizi attuali, un esercizio straordinariamente facile per una sola persona, per pochi, per quanti [648d] si voglia: e agirebbe

bene tanto chi da solo, in un luogo solitario, con il pretesto della vergogna, ritenendo di non dover essere visto prima di aver imparato a comportarsi rettamente, così si allenasse contro le paure, procurandosi la sola pozione in luogo di innumerevoli complicazioni; quanto chi, confidando in se stesso e ritenendo di essere ben preparato grazie alla sua natura e all'allenamento svolto, non si vergognasse affatto di esercitarsi fra molti convitati, dimostrando di superare e vincere l'inevitabile potere esercitato [648e] dalla bevanda, in modo da non vacillare rovinosamente sotto il peso dell'indecenza e così da non alterarsi, grazie alla sua virtù, e si allontanasse prima di giungere all'ultima bevuta, temendo di subire, come tutti gli altri uomini, la sconfitta da parte della bevanda.

CLINIA Sì, straniero, sarebbe saggio chi si comportasse in tal modo.

ATENIESE [649a] Rivolgiamo nuovamente al legislatore queste parole: «Ebbene, legislatore, nessun dio ha dato agli uomini una simile pozione per suscitare timore, e noi stessi da soli non ne abbiamo escogitato uno – naturalmente non tengo in conto i maghi –. Possiamo invece dire che esiste o no una pozione che liberi dalla paura e susciti un'audacia eccessiva e sconveniente?».

CLINIA Dirà che essa esiste, e spiegherà che si tratta del vino.

ATENIESE E questa bevanda non è all'opposto di tutto quello che abbiamo appena detto? Non rende subito, innanzitutto, ogni uomo più allegro [649b] di prima, e quanto più ne gusta tanto più si riempie di molte e belle speranze e si crede potente? E alla fine quel tale non è totalmente pieno della libertà di parlare, come fosse un saggio, e della libertà in genere, e non è del tutto privo del timore, sicché parla ed agisce in qualsiasi modo senza remora alcuna? chiunque, io credo, sarebbe d'accordo su questo punto.

CLINIA Certamente.

ATENIESE Ricordiamoci che abbiamo detto che nella nostra anima bisogna prendersi cura di due cose, e cioè [649c] di essere il più possibile coraggiosi da un lato, e, al contrario, di essere il più timorosi possibili.

CLINIA Cosa che dicevi far parte del pudore, crediamo.

ATENIESE Ricordate bene. E poiché bisogna esercitarsi nei timori per diventare coraggiosi e spavaldi, si deve considerare se bisogna coltivare queste opposte qualità con metodi opposti.

CLINIA Questo potrebbe essere vero.

ATENIESE Quando ci troviamo in una condizione naturale che ci rende particolarmente audaci e insolenti, bisognerebbe, a quanto pare, esercitarsi ad essere il meno carichi possibile di impudenza e [649d] di insolenza, e a divenire ogni volta timorosi, così da non avere il coraggio di dire, o di fare, o di subire qualcosa di turpe.

CLINIA Mi pare.

ATENIESE E dunque non sono proprio questi gli stati d'animo in cui ci veniamo a trovare, ovvero l'ira, l'amore, l'insolenza, l'ignoranza, l'amore per i guadagni, la viltà, e, ancora, la ricchezza, la bellezza, la forza, e tutto ciò che ubriacandoci di piacere, ci fa uscire di senno? Per fare innanzitutto una prova semplice e assai innocua di questi vizi, e per esercitarci in seguito contro di essi, quale [649e] piacere possiamo citare che sia più adatto di quella prova che per divertirci abbiamo effettuato con il vino, e che comunque avvenga con precauzione? Vediamo un po': è più pericoloso saggiare un tale dall'indole scorbutica e selvatica, capace di innumerevoli ingiustizie, entrando in certe relazioni d'affari che per lui sarebbero [650a] rischiose, oppure incontrare costui durante le feste di Dionisio? O ancora, per provare un tale che ha un carattere che cede ai piaceri sessuali,

esamineremo tale indole affidandogli figlie, figli, e mogli, mettendo così a rischio quel che abbiamo di più caro? E anche citando innumerevoli altri casi, non si sarebbe in grado di indicare quanto è differente l'osservazione che avviene per gioco la quale diversamente dalle altre non implica un prezzo troppo svantaggioso. Pertanto a questo riguardo [650b] crediamo che né i Cretesi, né nessun'altra persona la penserà diversamente su questo punto, sostenendo che questa prova che noi facciamo vicendevolmente non sia conveniente, e che rispetto alle altre prove non differisca per la sua semplicità, la sua sicurezza, e la sua rapidità.

CLINIA Questo è vero.

ATENIESE Questa è senz'altro la cosa più vantaggiosa, ovvero il conoscere le indoli e le disposizioni delle anime, per quell'arte che deve curarsi di queste cose. E questo diciamo, io credo, che sia proprio della politica. O no?

CLINIA Certamente.

1. Mitico re di Creta, figlio di Zeus ed Europa, e fratello del Radamanto menzionato nella battuta successiva. Secondo la tradizione, ogni nove anni si recava dal padre, sul monte Ida, per ricevere le leggi che avrebbe imposto ai sudditi Cretesi.

2. Abitanti della Tessaglia, regione della Grecia nordorientale, caratterizzata dalle sue ampie pianure.

3. Platone presta fede ad una tradizione, peraltro inattendibile, secondo la quale Tirteo fosse un maestro di scuola ateniese inviato a Sparta.

4. Tirteo, fr. 9, 1-10 Gentili-Prato.

5. Tirteo, *Fragm.* 9, 11-12 Gentili-Prato.

6. Teognide (prima metà del VI secolo a.C.), poeta elegiaco greco di Megara.

7. Teognide, I 77-8.

8. Leggendario legislatore spartano, che secondo la tradizione gettò le basi della costituzione spartana.

9. Divinità greca venerata a Delfi, sede del celeberrimo oracolo di Delfi a lui dedicato.

10. Per quanto riguarda i Milesi, essi erano gli abitanti di Mileto, città greca ionica, situata sulla costa dell'Asia minore; i Beoti abitavano invece la Beozia, regione della Grecia centrale; i Turii, infine, erano gli abitanti dell'omonima colonia greca situata nell'Italia meridionale presso Taranto.

11. Figlio di Troo, re di Troia, il mito greco racconta che fosse stato rapito dagli dèi o da Zeus stesso a causa della sua bellezza.

12. Feste in onore di Dionisio.

13. Dei popoli che Platone elenca, possiamo ricordare che gli Sciti abitavano la regione compresa tra i Carpazi e il Don; i Persiani vivevano nell'ampia regione geografica che si spingeva, a occidente, sino all'Indo, e a settentrione, sino alla Russia meridionale; i Cartaginesi erano gli abitanti della celebre città sulle coste tunisine dell'Africa settentrionale; i Celti abitavano una vasta zona a nord del Mediterraneo; gli Iberi vivevano nella regione che corrisponde all'odierna Georgia; i Traci infine occupavano la zona più settentrionale della Grecia.

14. Siracusa era allora una colonia fondata da Corinto, situata sulla costa sudorientale della Sicilia, Locri era invece una colonia dorica posta nell'estremità meridionale dell'odierna Calabria.

15. Secondo l'istituto della prossenia, che corrisponde all'odierno istituto del consolato.

16. Profeta cretese che venne ad Atene dieci anni prima dello scoppio delle guerre persiane (ma al di là della notizia che Platone qui ci riferisce, resta soprattutto un personaggio leggendario).

Libro II

ATENIESE [652a] Dopo di ciò, a quanto pare, bisogna esaminare, a questo riguardo, se i simposi hanno soltanto questo bene, e cioè quello di esaminare la disposizione della nostra indole, oppure se nell'uso corretto delle riunioni dove si beve vino vi sia qualche altro grande vantaggio degno di molta attenzione. Che cosa dunque diciamo? Che questo vantaggio esiste, come pare che il mio discorso voglia dimostrare: ma dove e come lo si ottenga, ascoltiamo e facciamo [652b] attenzione, per non rimanere noi stessi vittima del nostro stesso ragionamento.

CLINIA Parla dunque.

ATENIESE Desidero ricordare ancora una volta che cosa mai [653a] intendiamo per retta educazione. La sua salvezza consiste infatti, per quel che ora capisco, nello svolgimento corretto di questa pratica.

CLINIA Quello che dici è importante.

ATENIESE Dico dunque che le prime sensazioni infantili dei bambini sono piacere e dolore, ed è in quest'ambito di piacere e dolore che si insediano per la prima volta, nella loro anima, virtù e vizi, mentre per quanto riguarda la prudenza e le opinioni vere e stabili, può ritenersi fortunato colui che riesce a venirne in possesso quando giunge alla vecchiaia: perfetto è dunque quell'uomo che possiede questi beni e tutti [653b] quelli che vi sono inclusi. Denomino educazione quella virtù che per la prima volta si insedia nei fanciulli: e se il piacere e l'amore, e il dolore e l'odio nascono correttamente nelle loro anime, quando ancora non sono in

grado di coglierli con la ragione, e se, non appena potranno cogliere la ragione, si accordano ad essa, essendo stati abituati a farlo nei modi più convenienti, proprio quest'accordo rappresenterà la più completa virtù. Se allora individuiamo con il ragionamento quello che costituisce il corretto orientamento verso i piaceri e i dolori, sicché [653c] si odia quel che si deve odiare, subito, dall'inizio sino alla fine, e si ama quel che si deve amare, e chiamiamo questo complesso di cose educazione, a mio avviso gli assegneremo una denominazione corretta.

CLINIA E infatti, straniero, ci sembra che anche prima, così come in questo momento, tu abbia parlato in modo corretto dell'educazione.

ATENIESE Bene dunque. E poiché l'educazione, che consiste in quel corretto orientamento verso i piaceri e i dolori, si allenta e si corrompe in molte circostanze della vita, gli dèi, [653d] provando pietà per il genere umano che è destinato a vivere in mezzo ai travagli, stabilirono per gli uomini come delle pause fra questi travagli, che sono rappresentate dall'alternarsi delle feste in onore degli dèi, e diedero loro le Muse, e Apollo signore delle Muse, e Dionisio perché, celebrandole con loro, fossero resi migliori, e la loro educazione fosse seguita nelle feste dagli dèi stessi. Bisogna allora vedere se per noi è veritiero o no, e conforme alla sua natura, il discorso che oggi celebriamo. si dice che ogni giovane essere vivente, per così dire, non riesca mai a stare quieto con il corpo e con la voce, [653e] ma cerchi sempre di muoversi e di parlare forte, e alcuni saltano e balzano, come se danzassero con piacere e giocassero, altri emettono ogni sorta di suoni. E mentre gli altri esseri viventi non hanno percezione dell'ordine e del disordine che si verifica in questi movimenti e a cui diamo il nome di "ritmo" ed "armonia", a noi invece quegli dèi [654a] che, come abbiamo detto prima, ci furono dati quali compagni di danza, fecero anche dono

della percezione del ritmo e dell'armonia accompagnati al piacere, con cui ci muovono e guidano i nostri cori, legandoci gli uni agli altri con canti e danze, e li hanno chiamati "cori" per quel senso di gioia che in essi è connaturato. Accetteremo, innanzi tutto, questo discorso? Stabiliamo che la primitiva educazione fu opera delle Muse e di Apollo, o come diremo?

CLINIA Così va bene.

ATENIESE Dunque sarà secondo noi privo di educazione chi non conosce l'arte dei cori, e consideriamo invece educato [654b] chi ha di essi una buona conoscenza?

CLINIA Certamente.

ATENIESE I cori consistono nell'unione di danza e canto.

CLINIA Necessariamente.

ATENIESE Chi è educato bene sarà capace di cantare e danzare bene.

CLINIA Mi pare.

ATENIESE Vediamo che cosa significa quello che ora è stato detto.

CLINIA Che cosa?

ATENIESE «Canta bene», diciamo, «e danza bene». Ma aggiungiamo o no: [654c] «Se anche belli sono i canti e le danze»?

CLINIA Aggiungiamolo.

ATENIESE E che dire se uno ritiene bello ciò che è bello, e brutto ciò che è brutto, e in questo modo se ne serve? Per noi sarà meglio educata nella danza e nella musica una persona simile, o chi potendo ogni volta imitare adeguatamente con il corpo e con l'intonazione della voce ciò che viene concepito come bello, non gioisce del bello, né detesta ciò che bello non è? O chi non sia affatto in grado di esprimere con la voce e [654d] con il corpo ciò che pensa, e senta con il piacere e con

il dolore, rallegrandosi di ciò che è bello ed evitando infastidito ciò che invece non è bello?

CLINIA Grande è la differenza di educazione, straniero.

ATENIESE Se dunque noi tre siamo a conoscenza del bello nel canto e nella danza, non sappiamo anche individuare correttamente chi sia fornito di educazione e chi ne sia privo? Ma se non sappiamo ciò, non possiamo neppure sapere se vi sia e dove sia una salvaguardia [654e] dell'educazione. O non è così?

CLINIA È così.

ATENIESE Proprio questo noi dobbiamo investigare, come fossimo cagne sulle tracce della preda: la bellezza della movenza, della melodia, del canto e della danza. E se tutto ciò ci sfuggisse di mano e sparisse, sarebbe inutile tutto il nostro discorso successivo intorno alla retta educazione dei Greci e dei Barbari.

CLINIA Sì.

ATENIESE Ebbene: qual è mai la movenza o la melodia che dobbiamo dire bella? Avanti, movenze e gesti di un uomo dall'animo virile e di un altro [655a] dall'animo vile saranno somiglianti quando si vengano a trovare in mezzo ad identici ed uguali travagli?

CLINIA E come potrebbero, quando in comune non hanno neppure il colore del viso?

ATENIESE Bene, amico. Ma nella musica vi sono movenze e melodie, poiché la musica si fonda sul ritmo e sull'armonia, sicché è giusto dire che una musica è ben ritmata e ben armonizzata, mentre è improprio dire, mediante un'immagine, che una melodia o una movenza sono ben coloriti, come fanno i maestri dei cori: del resto esiste la movenza o la melodia dell'uomo vile e di quello valoroso, e [655b] si può giustamente definire bello quello degli uomini valorosi, e turpe quello dei vili. E per non fare un discorso

troppo lungo intorno a tutto ciò, si dica semplicemente che tutte le movenze e le melodie dell'anima o del corpo che esprimono direttamente la virtù o ne sono immagine sono belle, mentre quelle che esprimono il vizio sono tutto il contrario.

CLINIA È giusta la tua provocazione, e noi adesso rispondiamo che siamo d'accordo con te.

ATENIESE Voglio aggiungere ancora questo: proviamo tutti lo stesso godimento [655c] per ogni coro, o è ben lontano dall'essere così?

CLINIA è ben lontano dall'essere così.

ATENIESE Che cos'è allora che diciamo che ci induce in errore? Forse le stesse cose non sono belle per noi tutti, oppure lo sono, ma non sembrano tali? Infatti nessuno dirà che i cori che sono espressione del vizio sono più belli di quelli che sono espressione della virtù, e neppure che mentre trae godimento da malvagie movenze, gli altri godono di un'opposta Musa: eppure la maggioranza dice che la regolarità [655d] della musica consiste nella capacità di procurare diletto all'anima. Ma questo modo di esprimerci è del tutto intollerabile ed empio a dirsi, e questa è verosimilmente la causa del nostro errore.

CLINIA Quale?

ATENIESE Poiché le rappresentazioni corali sono imitazione di modi di vita che riguardano azioni e circostanze di ogni genere, e ciascuna avviene grazie alla pratica dell'imitazione, è inevitabile che coloro che trovano corrispondenti [655e] alla loro natura o alla loro sensibilità – o all'una e all'altra cosa insieme – ciò che viene detto o cantato, e in ogni caso rappresentato dai cori, ne traggano godimento, e lo esaltino con lodi, e lo definiscano bello, mentre coloro che lo trovano contrastante con la loro natura, con la loro sensibilità, e con i loro costumi di vita non

potranno trarne godimento e neppure elogiarlo, ma diranno che è brutto. Quelli poi che hanno una buona indole naturale, ma cattive abitudini di vita, oppure quelli che hanno corrette abitudini di vita, ma una cattiva indole naturale, [656a] rivolgono i loro elogi in modo opposto ai loro piaceri: perché affermano che ciascuna di queste danze è piacevole ma malvagia, e dinanzi ad altre persone che credono che siano sagge si vergognano di muoversi con il corpo secondo tali movenze, e si vergognano di cantare tali melodie, come se volessero dimostrare seriamente che sono belle, mentre dentro di sé ne traggono godimento.

CLINIA Quello che dici è giustissimo.

ATENIESE E godere delle movenze o delle melodie del male porta forse con sé qualche danno, mentre il ricevere piaceri da cose opposte reca qualche vantaggio?

CLINIA è verosimile.

ATENIESE [656b] È verosimile o anche necessario che accada la stessa cosa come se un tale, essendo in relazione con cattive abitudini di uomini malvagi, non le detesti, ma le accetti e ne tragga godimento, e le rimproveri solo per scherzo, vedendo in sogno la propria depravazione? Allora è inevitabile che chi gode divenga simile a queste cose di cui gode, benché si vergogni di lodarle: ebbene quale bene o quale male più grande di questi possiamo dire che necessariamente ci possono capitare?

CLINIA Nessuno, mi sembra.

ATENIESE [656c] Laddove siano stabilite buone leggi, o lo saranno per il tempo futuro, relative all'educazione delle Muse e al divertimento, pensiamo che sarà possibile ai poeti insegnare nei cori ai giovani e ai figli dei cittadini retti da ottime leggi ciò che nella poesia riscalda l'animo del poeta stesso per il ritmo, la melodia, e la parola, conducendoli al vizio o alla virtù così come capita?

CLINIA Questo discorso non ha senso: come infatti potrebbero?

ATENIESE [656d] Ora questo, per così dire, può essere compiuto in tutti gli stati, fatta eccezione per l'Egitto.

CLINIA E come dici che in Egitto le leggi amministrano una simile materia?

ATENIESE È incredibile anche solo a sentirne parlare. Perché anticamente, a quanto pare, fu riconosciuto da quelli quel criterio che noi ora affermiamo, e cioè che i giovani negli stati devono abituarsi ad avere a che fare con le belle movenze e i bei canti: stabilite quali e come dovevano essere, li misero in mostra nei templi, [656e] e oltre a questi non era permesso né ai pittori, né a tutti gli altri che riproducono figure e altre cose del genere, di trasformarle o di concepirne altre che non fossero quelle patrie, e neppure ora è lecito, né in questo ambito, né in tutto il campo della musica. E se vuoi indagare, troverai che in quel luogo sculture e pitture di diecimila anni fa – di diecimila anni fa veramente, e non così per dire –, non sono [657a] né più belle né più brutte di quelle realizzate adesso, perché sono realizzate con la stessa tecnica.

CLINIA Davvero incredibile quello che dici.

ATENIESE E questo discorso vale specialmente per ciò che concerne le leggi e la politica. Anche lì puoi trovare delle cose di scarso valore: ma per quel che riguarda la musica è vero e degno di considerazione il fatto che era possibile dettare con sicurezza leggi intorno a tali questioni, confidando in melodie che offrivano per loro natura rettitudine. E ciò sarebbe opera di un dio o di un uomo divino, così come lì si dice che le melodie che si sono conservate [657b] per un tempo così lungo sono opera di Iside.[1] Sicché, dicevo, se si potesse afferrare, in qualunque modo, il giusto valore di queste cose, bisognerebbe coraggiosamente fissarle nella legge e nell'ordinamento: in

tal modo la ricerca di piacere e di dolore che va sempre alla scoperta di nuove forme musicali da utilizzare non è così forte da poter annientare la danza consacrata rimproverandone l'antichità. In Egitto pare che non avesse affatto alcuna forza di annientarla, ma avvenne il contrario.

CLINIA [657c] Da ciò che ora hai detto risulta che questo sia così.

ATENIESE Possiamo tranquillamente affermare che l'uso della musica e del gioco insieme alla danza sia corretto solo se viene impiegato in tale modo? Non pensiamo forse di provare godimento quando ci troviamo in una felice circostanza, o di trovarci in una felice circostanza quando proviamo godimento? Non è così dunque?

CLINIA Sì, è così.

ATENIESE E quando in una simile circostanza proviamo godimento, non riusciamo a stare tranquilli.

CLINIA È così.

ATENIESE [657d] E quelli che fra noi sono giovani non sono sempre pronti a danzare? Ma quando invecchiamo, non riteniamo più conveniente essere spettatori dei giovani, rallegrandoci del loro gioco e della loro festa, dato che l'agilità ora ci abbandona? E rimpiangendo e congendandoci da quest'agilità, non proponiamo delle gare per chi sia in grado di ridestarci, almeno con la memoria, verso la giovinezza trascorsa?

CLINIA Verissimo.

ATENIESE Non dobbiamo forse ritenere senza dubbio vano il ragionamento [657e] che ora viene fatto intorno a chi partecipa alle feste, e cioè che si deve ritenere più sapiente e dev'essere giudicato vincitore colui che fa in modo di dilettarci e di procurarci il massimo godimento? Bisogna allora, se è vero che in tali occasioni ci siamo concessi di divertirci, che sia maggiormente onorato e, come ora dicevo,

riporti il premio della vittoria chi riesca a procurare il maggior godimento presso il numero più ampio possibile di persone. [658a] Non sarebbe giusto parlare e comportarci così, se avvenisse una situazione simile?

CLINIA Può darsi.

ATENIESE Ma, amico, non diamo un giudizio affrettato su una questione del genere. Dividiamola invece in parti ed esaminiamo così: se un tale bandisse una gara, così, semplicemente, senza specificare se si tratti di una gara ginnica, musicale, o ippica, ma, radunati tutti quanti i cittadini, proponesse dei premi per i vincitori e dicesse che chiunque può venire a gareggiare a condizione soltanto di procurare piacere, [658b] e se colui che riesce a divertire il maggior numero possibile di spettatori vincerà, senza che per lui vengano stabilite altre regole, ma solo in virtù del fatto che si rivela capace di divertire moltissimo, e sarà giudicato il più piacevole fra i concorrenti, che cosa pensiamo che accadrebbe in seguito a questo bando?

CLINIA Che cosa vuoi dire?

ATENIESE È verosimile che uno declamerebbe una rapsodia, come Omero, un altro eseguirebbe un motivo con la cetra, un altro ancora una tragedia, un altro infine una commedia, e non ci sarebbe da stupirsi [658c] se uno ritenesse di vincere proponendo uno spettacolo di marionette: e noi saremmo in grado di stabilire giustamente il vincitore, se si presentassero questi ed altri innumerevoli concorrenti?

CLINIA La tua domanda è assurda: chi potrebbe risponderti, come se si conoscessero prima di averli ascoltati e di aver assistito personalmente alle prove dei singoli concorrenti?

ATENIESE E allora? Volete che sia io a rispondervi a questa assurda domanda?

CLINIA E dunque?

ATENIESE Se a giudicare fossero i bambini più piccoli, darebbero la loro preferenza a chi propone uno spettacolo di marionette. O no?

CLINIA [658d] Come no?

ATENIESE Se fossero i ragazzi più grandi, la preferenza andrebbe a chi mette in scena la commedia, mentre darebbero la preferenza alla tragedia le donne colte, i giovani, e in genere la maggioranza delle altre persone.

CLINIA Probabilmente sì.

ATENIESE E se un rapsodo recitasse in modo perfetto *l'Iliade, l'Odissea,* o qualche passo di Esiodo,[2] forse noi vecchi, ascoltandolo piacevolmente, diremmo che costui vince senz'altro. Chi è dunque il vero vincitore? È questo che dobbiamo dire. O no?

CLINIA Sì.

ATENIESE [658e] È chiaro che per me e per voi è necessario affermare che i veri vincitori sono coloro che sono stati giudicati da persone della nostra età. Infatti il nostro modo di vivere sembra essere senz'altro migliore rispetto a quello di coloro che ora vivono in tutti gli stati e dovunque.

CLINIA Certamente.

ATENIESE Anch'io sono d'accordo con la maggioranza delle persone che la musica dev'essere giudicata in base al piacere, ma non del piacere di una persona a caso: la Musa più bella è quella che rallegra gli animi dei migliori e di coloro che hanno ricevuto un'adeguata educazione, ma soprattutto [659a] quella che rasserena quel solo che si distingue per virtù e formazione. Perciò diciamo che i giudici di queste prove hanno bisogno della virtù, perché debbono prendere parte della prudenza e del coraggio. Il vero giudice non deve imparare a giudicare a teatro, turbato dal chiasso della folla e dalla propria incompetenza, e neppure, per

debolezza o viltà, se è consapevole di ciò che giudica, deve proclamare a cuor leggero un verdetto, pronunciando il falso con quella stessa bocca con cui aveva invocato [659b] gli dèi prima di accingersi a giudicare: non come scolaro, ma piuttosto come maestro degli spettatori deve sedere il giudice, ed è giusto che sia così, e deve opporsi a quanti procurano agli spettatori un piacere sconveniente ed ingiusto. Anticamente anche l'antica legge dei Greci consentiva ciò che ora è permesso dalla legge in Sicilia e in Italia dove, affidandosi alla maggioranza degli spettatori che giudica il vincitore per alzata di mano, la legge ha rovinato i poeti stessi [659c] – essi compongono i loro versi per soddisfare il piacere di basso livello di questi giudici, sicché sono gli spettatori stessi che li educano –, e ha rovinato i piaceri del teatro stesso: se infatti gli spettatori, ascoltando vicende che propongono costumi di vita più nobili dei loro, dovrebbero trarre un più nobile piacere, ora avviene che per colpa loro facciano tutto l'opposto. Che cosa dunque vuole mettere in luce tutto ciò che ora è stato esposto? Vedete se è questo.

CLINIA Che cosa?

ATENIESE Mi sembra che per la terza o la quarta volta [659d] il nostro discorso, dopo averci girato intorno, giunga allo stesso punto, e cioè che l'educazione consiste nell'attrarre e nel guidare i fanciulli verso quel retto criterio stabilito dalla legge, e che è garantito come veramente tale da parte dei cittadini più virtuosi e da quelli piu anziani per la loro esperienza. Perché dunque l'anima del fanciullo non si abitui a godere o a soffrire di qualcosa che sia contrario alla legge e a coloro che ad essa obbediscono, ma le sue gioie e i suoi dolori seguano fedelmente le gioie e i dolori dei vecchi, [659e] per queste ragioni sono stati composti quelli che chiamiamo "canti", e che a tutti gli effetti ora sono per le anime parole che incantano, adattate diligentemente in modo

da realizzare quell'armonia di cui parliamo. E poiché le anime dei giovani non sono in grado di sopportare un serio impegno, si chiamano giochi e canti, e si praticano come tali, proprio come ai malati e a coloro che sono in condizioni fisiche precarie quelli che li hanno in cura cercano di somministrare il nutrimento conveniente sotto forma di cibi [660a] e di bevande piacevoli, mentre ciò che è dannoso sotto forma di alimenti sgradevoli, in modo che si abituino correttamente a desiderare i primi e ad evitare i secondi. Secondo questo stesso ragionamento, il retto legislatore convincerà, o addirittura costringerà se non si lascerà convincere, il poeta, quando compone, a comporre in modo conveniente – servendosi di un linguaggio nobile ed elogiativo – le movenze, nei ritmi delle danze, e le melodie, nelle armonie, che sono proprie di uomini saggi, valorosi, e buoni sotto ogni aspetto.

CLINIA [660b] Ora, per Zeus, straniero, ti sembra che negli altri stati si faccia così? Per quanto ne so io, tranne che da noi e presso gli Spartani, non so dove si facciano le cose di cui parli, mentre sono al corrente di certe cose sempre nuove che avvengono nell'ambito delle danze e in tutto il resto della musica, e questo continuo mutare non è determinato dalle leggi, ma da certi confusi desideri, che non solo sono assai lontani dall'essere identici e allo stesso modo, come [660c] invece tu asserisci che accada in Egitto, ma addirittura non sono mai i medesimi.

ATENIESE Benissimo, Clinia. Se ti è parso che parlassi delle cose di cui hai appena detto come di cose attuali, non mi stupirei di aver provocato, con le dovute conseguenze, il malinteso, proprio per non aver espresso chiaramente il mio pensiero: ma io dicevo semplicemente ciò che vorrei si realizzasse per quel che riguarda la musica, sicché probabilmente ti è sembrato che ti parlassi di queste cose come fossero reali. Biasimare mali incurabili e che si sono

spinti molto innanzi sulla via dell'errore non è affatto piacevole, [660d] eppure talvolta è necessario. Ma poiché la pensi come me, coraggio, dimmi: pensi che tali cose avvengano maggiormente da voi e presso quelli di qui che presso gli altri Greci?

CLINIA Certamente.

ATENIESE Ma se avvenisse così anche presso tutti gli altri, diremmo che tali cose sarebbero migliori di quanto lo sono nella condizione attuale?

CLINIA Vi sarebbe un'enorme differenza se le cose andassero così come vanno presso quelli di qui e da noi, ed inoltre come tu ora dici che dovrebbero andare.

ATENIESE Avanti, adesso mettiamoci d'accordo. Intorno al complesso dell'educazione e della musica non si dice da voi [660e] null'altro se non queste cose? in sostanza voi costringete i poeti a dire che l'uomo buono, che è prudente e giusto, è felice e beato, sia egli grande e forte, piccolo e debole, ricco o no; mentre se fosse anche più ricco di Cinira[3] e di Mida,[4] ma ingiusto, è un miserabile e vive la sua esistenza in mezzo ai travagli. «Non vorrei ricordare», dice il vostro poeta, se lo dice correttamente, «e neppure vorrei prendere in considerazione quell'uomo» che non compia e non acquisti secondo giustizia tutto ciò che si dice che sia bello compiere ed acquistare, ed essendo tale [661a] «incalzi un nemico e lo colpisca»; ma se è ingiusto non avrà il coraggio di «assistere alla cruenta uccisione» né in corsa supererà «il tracio vento Borea», e non possiederà mai nessuno di quelli che sono chiamati beni. Quelli che infatti la maggior parte delle persone chiama beni non è corretto chiamarli così. Si dice che il bene più importante sia la salute, come secondo la bellezza, terzo la ricchezza, e si chiamano beni innumerevoli altre cose: avere vista e udito acuti, e [661b] possedere ogni altra facoltà sensitiva ben sviluppata, ed inoltre far tutto ciò che si vuole come un tiranno, e, punto

di arrivo della più totale beatitudine, diventare il più rapidamente immortali grazie al fatto di possedere tutti questi beni. Ma voi ed io diciamo che tutti questi beni, che sono splendidi tesori per gli uomini giusti e pii, sono tutti quanti pessimi per gli ingiusti, a cominciare dalla salute: la vista, [661c] l'udito, il provare le sensazioni, e il vivere sono tutti gravissimi mali per colui che, pur essendo in ogni tempo immortale e possedendo tutti quelli che vengono chiamati beni, è privo di giustizia e di ogni virtù; allora il male minore sarebbe che costui vivesse nello spazio di tempo più breve possibile. Credo dunque che voi persuaderete e costringerete i poeti che sono presso di voi a dire le stesse cose che dico io adesso, ed inoltre ad educare i vostri figli conformando ritmi ed armonie a queste cose che ho detto. Non è così? Fate attenzione. Per quanto mi riguarda, [661d] dico chiaramente che quelli che sono chiamati mali sono beni per gli ingiusti, e sono mali per i giusti, e che quelli che sono chiamati beni sono effettivamente un bene per i buoni, e un male per i malvagi. Come vi ho domandato prima, siamo d'accordo, io e voi, o no?

CLINIA Per quel che riguarda alcune questioni mi sembra di sì, per quel che riguarda altre, nient'affatto.

ATENIESE Se dunque uno possiede salute, ricchezza, e potere incondizionato – e per farvi un piacere aggiungo una forza straordinaria, [661e] e il valore che si accompagna all'immortalità, e l'immunità da ogni altro cosidetto male –, e abbia in sé soltanto ingiustizia ed insolenza, non riuscirei a convincervi che chi vive in questo modo non è felice, ma è chiaramente miserabile?

CLINIA Quello che dici è verissimo.

ATENIESE Ebbene: che cosa vi devo dire dopo di ciò? Non vi sembra allora che un uomo valoroso, forte, bello, e ricco, e [662a] libero di fare tutto ciò che desidera per tutta la vita, se è ingiusto e insolente, conduca necessariamente una vita

turpe? O forse questo lo concederete, e cioè che vive vergognosamente?

CLINIA Certamente.

ATENIESE E dunque? Che conduce anche una vita malvagia?

CLINIA Non è la stessa cosa.

ATENIESE Allora che la sua vita è ripugnante e nociva a se stessa?

CLINIA E come potremmo essere d'accordo su questo punto?

ATENIESE [662b] Come? A quanto pare, amici, solo se un dio ci concedesse un accordo, dato che adesso siamo in disaccordo gli uni dagli altri. Le cose che ho detto mi sembrano necessarie come neanche può esserlo il fatto evidente che Creta sia un'isola, caro Clinia: e se fossi legislatore cercherei di costringere i poeti e tutti i cittadini ad esprimersi in questo modo, e poco ci manca che applicherei la pena capitale, se qualcuno andasse dicendo nella regione che vi sono sì [662c] uomini malvagi, ma che conducono una vita piacevole, o che una cosa è guadagnare e fare i propri interessi e un'altra essere giusti. E inoltre persuaderei i miei cittadini a parlare diversamente da come ora, a quanto sembra, parlano i Cretesi e gli Spartani e tutti gli altri uomini. Coraggio, per Zeus e per Apollo, o voi che siete i migliori fra gli uomini, se interrogassimo così tutti questi dèi che hanno stabilito le vostre leggi: [662d] «La vita più giusta è quella più dolce, oppure vi sono due generi di vita, una assai dolce e l'altra assai giusta?», e se ci rispondessero che vi sono due generi di vita, potremmo nuovamente interrogarli così, se è giusto fare questa domanda: «Dobbiamo dire che sono più felici coloro che trascorrono la vita soprattutto all'insegna della giustizia o all'insegna del piacere più intenso?». Se rispondessero che sono coloro che vivono all'insegna del

piacere più intenso, la loro risposta sarebbe senza dubbio assurda. Ma non voglio che si pensi che gli dèi si esprimano così: [662e] piuttosto potrebbero essere i nostri padri e legislatori a parlare in questo modo. E in base alle domande precedenti, si interroghi allora il padre o il legislatore, e si immagini che costui risponda che è assai beato chi conduce la vita all'insegna del massimo piacere. In seguito, dopo di ciò, gli direi: «Padre, non desideravi che io vivessi una vita felice al massimo grado? Ma non smettevi affatto di consigliarmi di vivere una vita che fosse la più giusta possibile». E così sarebbe evidente che sia il legislatore, sia il padre che abbiamo immaginato si troverebbe nell'assurda difficoltà, io penso, di essere coerente con se stesso. Se poi dichiarasse che la vita più giusta è quella più felice, chiunque lo udisse cercherebbe di sapere, credo, quale bene vi è in essa più potente [663a] del piacere, quale bellezza che viene elogiata dalla legge. Quale bene può mai esistere per un giusto che sia separato dal piacere? Coraggio! La gloria e la lode sono per gli uomini una cosa buona e bella, ma spiacevole, e il contrario il disonore? No certo, caro legislatore, diremo noi. E non commettere ingiustizie né subirle da alcuno, è spiacevole, anche se è buono e bello, mentre è piacevole il contrario, anche se è turpe e malvagio?

CLINIA E come potrebbe?

ATENIESE Dunque il ragionamento che non separa ciò che è piacevole da ciò che è giusto, [663b] buono, e bello persuade, se non altro, a voler vivere una vita pia e giusta, sicché per un legislatore non vi sarebbe peggiore ragionamento e così contrario alla sua opera di chi affermi che queste cose non stanno in questi termini: nessuno infatti vorrebbe volontariamente convincersi di fare ciò in cui non risulti più piacere che dolore. Se osserviamo un oggetto da lontano, tutti, e per così dire anche i bambini, lo vediamo con la vista annebbiata, a meno che il legislatore non ci conduca

dinanzi all'opinione contraria, dissipando [663c] la nebbia, e ci convinca in qualunque modo con abitudini, lodi, ragionamenti, che ciò che è giusto e ciò che è ingiusto sono come pitture in prospettiva, e che l'ingiusto, stando di fronte al giusto appare piacevole a chi lo guarda se è egli stesso ingiusto e cattivo, e il giusto assai spiacevole, ma a chi osserva dal punto di vista della giustizia appare tutto l'opposto, sia nell'uno che nell'altro caso.

CLINIA È chiaro.

ATENIESE Quale dei due giudizi diciamo che ha più possibilità di essere vero? Quello dell'anima peggiore o quello dell'anima migliore?

CLINIA [663d] Quello dell'anima migliore, naturalmente.

ATENIESE E naturalmente una vita ingiusta non solo è più turpe e miserabile, ma è anche, in verità, meno piacevole di una vita giusta e pia.

CLINIA Può essere così, secondo il ragionamento che ora abbiamo fatto, amici.

ATENIESE Un legislatore che abbia un minimo di capacità, quand'anche le cose non stessero così come il ragionamento di adesso le ha prospettate, se avesse il coraggio di mentire in qualche cosa per il bene dei giovani, pensi che possa mentire [663e] con una menzogna più utile di questa, la quale abbia una capacità tale da far compiere a tutti, non con la forza, ma volontariamente, ogni cosa giusta?

CLINIA Cosa bella e stabile è la verità, straniero: e non pare che sia facile l'azione della persuasione.

ATENIESE Ebbene: ma non è stato facile far credere il mito dell'uomo di Sidone,[5] che pure era così incredibile, e molti altri ancora?

CLINIA Quali?

ATENIESE Quello degli opliti nati dai denti seminati. Si tratta certamente di un grande esempio per un legislatore di

come si possa persuadere [664a] le anime dei giovani a credere in ciò di cui si vuole convincere, sicché nient'altro egli deve indagare se non di che cosa deve convincerlo perché realizzi per lo stato il bene più grande, e quindi, deve scoprire con ogni mezzo in che modo una simile comunità, come è appunto lo stato, sempre, su queste cose, per tutta la vita, esprima, per quanto è possibile, un'unica ed identica opinione, nei canti, nei miti, e nei discorsi. E se vi sembra che le cose stiano in modo diverso da così, non fatevi alcun problema ed avanzate le vostre perplessità.

CLINIA [664b] Ma mi sembra che nessuno di noi due possa avanzare delle obbiezioni intorno a queste cose.

ATENIESE Dopo di ciò, allora, dovrei essere io a parlare. E infatti dico che tutti e tre i cori devono acquietare con il canto le anime dei bambini, che sono ancora giovani e delicate, raccontando tutte le nobili cose che prima abbiamo passato in rassegna e che ancora esamineremo. E questo sia il punto essenziale di tali cose: dicendo che la medesima vita è ritenuta dagli dèi assai piacevole e ottima ad un tempo, [664c] diremo la più importante verità, e insieme persuaderemo chi dobbiamo persuadere di più che se ci esprimessimo in un qualsiasi altro modo.

CLINIA Si deve per forza essere d'accordo con quello che dici.

ATENIESE Innanzitutto sarà assai giusto che il coro delle Muse, composto di bambini, entri per primo in mezzo alla scena per cantare con grande impegno dinanzi alla città intera le cose di cui si è detto; e che per secondo entri il coro di coloro che giungono sino ai trent'anni, il quale invochi Peana come testimone della verità delle cose dette e lo preghi di essere propizio [664d] per quanto riguarda la persuasione dei giovani. Bisogna poi che canti anche un terzo coro composto di uomini di età compresa fra i trenta e i sessant'anni. I cittadini che superano i sessant'anni, invece,

poiché non sarebbero più in grado di cantare, siano lasciati liberi di raccontare miti intorno agli stessi costumi di vita, secondo l'ispirazione divina.

CLINIA Vuoi spiegarci, straniero, che cosa intendi per questa terza specie di cori? Infatti non comprendiamo chiaramente la spiegazione che tu fornisci di essi.

ATENIESE Eppure sono proprio questi cori per i quali si è spesa la maggior parte delle parole che si sono dette prima.

CLINIA [664e] Non abbiamo ancora capito: cerca di essere più chiaro ancora.

ATENIESE Abbiamo detto, se lo ricordiamo, in principio di questa discussione, che la natura di tutti i giovani, essendo come infuocata, non è in grado di stare in quiete, né con il corpo, né con la voce, ma urla e salta sempre in modo disordinato, e che nessuno degli altri esseri viventi possiede il senso dell'ordine di questi due generi di comportamento, se non la sola natura umana: e "ritmo" [665a] si chiama l'ordine del movimento, mentre quello della voce, quando il tono acuto si equilibra con il grave, si chiama "armonia", e, ancora, l'unione di questi due elementi si chiama "danza corale". Dicevamo anche che gli dèi, provando pietà per noi, ci diedero come compagni nelle danze e nei cori Apollo e le Muse, e, se ci ricordiamo, in terzo luogo, abbiamo detto anche Dionisio.

CLINIA Come non ricordarlo?

ATENIESE Del coro di Apollo e di quello delle Muse [665b] si è già parlato: ora è necessario parlare del terzo coro che ci è rimasto, ovvero quello di Dionisio.

CLINIA E come? Parla! Sarebbe assai assurdo, così, ad ascoltare tutt'a un tratto questa cosa, che vi sia un coro di vecchi consacrato a Dionisio, se è vero che per lui danzano in coro uomini che sono oltre i trenta e i cinquant'anni di età, fino ai sessanta.

ATENIESE Quello che dici è verissimo. Bisogna, io penso, fare un discorso a questo proposito, per spiegare qual è la ragione per cui vi sia un coro così composto.

CLINIA E dunque?

ATENIESE Siamo d'accordo su quello che è stato detto prima?

CLINIA [665c] Su che cosa?

ATENIESE Sul fatto che ognuno, uomo o fanciullo, libero o schiavo, maschio o femmina, e in sostanza l'intero stato deve incantare se stesso, tutto se stesso, incessantemente, con quelle cose che prima abbiamo esposto, mutandole in qualsiasi modo e variandole del tutto, sicché i cantori abbiano sempre un'insaziabile desiderio e un piacere per il canto.

CLINIA Come possiamo non consentire che si debba fare così?

ATENIESE [665d] E questa che a nostro avviso è la parte migliore dello stato, che è la più capace di persuadere i cittadini per età e per intelligenza, com'è che compirà i beni più grandi cantando le cose più belle? Oppure trascureremo in modo tanto sconsiderato questa parte che è decisiva per quanto riguarda i canti più belli e più utili?

CLINIA Ma è impossibile trascurarla, proprio per quel che è stato detto ora.

ATENIESE Quale sarà allora il comportamento più conveniente? Vedete un po' se è questo.

CLINIA Quale?

ATENIESE Chiunque invecchia esita ogni volta di più a cantare, [665e] e gode sempre meno nel farlo, e, colto dalla necessità, tanto più si vergognerà quanto più è vecchio e saggio. O non è così?

CLINIA Sì, è così.

ATENIESE E ancora di più si vergognerà se deve cantare a

teatro, stando dritto in piedi, dinanzi a persone di ogni genere: e ancora, se costoro fossero costretti a cantare estenuati per aver esercitato la voce, e a digiuno come i cori che gareggiano per la vittoria, non canterebbero senz'altro con un gran senso di fastidio, oltre che di vergogna, facendolo di mala voglia?

CLINIA [666a] Quello che dici è assolutamente inevitabile.

ATENIESE Come dunque potremo esortarli ad amare il canto? Stabiliremo innanzitutto una legge secondo la quale i giovani sino ai diciotto anni non debbano affatto gustare il vino, insegnando che non bisogna versare fuoco sul fuoco del loro corpo e della loro anima, prima che essi siano stati introdotti alle fatiche, in modo da tenere sotto controllo l'esuberante indole dei giovani: in seguito, sino ai trent'anni, [666b] potranno gustare il vino, ma con moderazione, perché un giovane deve stare alla larga dalle ubriacature e dal bere smodato. Giunti a quarant'anni, riuniti nei banchetti dei pasti in comune, potranno chiamare gli altri dèi ed invocare Dionisio perché sia presente ai festosi riti di iniziazione dei più anziani: e in questa festa egli donò agli uomini la medicina del vino come rimedio all'asprezza della vecchiaia, sicché ci faccia ringiovanire, e, dimenticando le afflizioni, l'anima, da dura [666c] che era diventi più morbida, come lo diventa il ferro quando lo si mette nel fuoco, e sia così più facile da plasmare. chiunque sia stato precedentemente preparato in questo modo non sarà più desideroso di cantare, provando minor vergogna, e, come prima spesso si è detto, di incantare non dico fra un pubblico numeroso, ma fra un numero conveniente di persone, che non siano estranee, ma familiari?

CLINIA Certamente.

ATENIESE Questo sistema non sarebbe affatto sconveniente per spingerli a partecipare [666d] al nostro canto.

CLINIA Nient'affatto.

ATENIESE Quale canto tali uomini canteranno? Non è forse chiaro che dovranno usare una musa che sia loro adatta?

CLINIA E come no?

ATENIESE Qual è allora la musa che conviene a uomini divini? Forse quella dei cori?

CLINIA Noi, straniero, e costoro, non saremmo in grado di cantare un altro canto che non sia quello che abbiamo appreso, per abitudine, nei cori.

ATENIESE Naturalmente, dato che non siete ancora realmente partecipi del canto più bello. [666e] Voi avete la costituzione di un accampamento di soldati, non quella di chi abita nelle città, e come se fossero molti puledri radunati insieme in un gregge, possedete e fate pascolare i vostri giovani: nessuno di voi prende il proprio, e lo strappa ancora selvaggio e recalcitrante ai suoi compagni di gregge, e gli impone in privato un allevatore, e lo educa strigliandolo e addomesticandolo, e gli assegna tutto ciò che conviene all'allevamento dei figli, in modo che non solo diventi un valoroso soldato, ma sia anche in grado di guidare uno stato o una città, e in principio abbiamo detto che si trattava di un soldato [667a] più valoroso di quelli descritti da Tirteo, dato che onorerà sempre e dovunque il coraggio come la quarta virtù, e non come il primo bene, per i singoli cittadini e per tutto lo stato.

CLINIA Straniero, non so perché disprezzi nuovamente i nostri legislatori.

ATENIESE No, carissimo, non lo faccio intenzionalmente, se anche lo faccio: ma se volete, andiamo dove ci conduce il discorso. E se possediamo una musa più bella di quella dei cori e [667b] di quella che si trova nei pubblici teatri, cerchiamo di trasmetterla a coloro che diciamo che si

vergognano di questa, e cercano di essere partecipi di quella, che è appunto la più bella.

CLINIA Senza dubbio.

ATENIESE Innanzitutto dunque, non bisogna forse che ciò cui si accompagna un certo godimento abbia questa caratteristica, e cioè che abbia soltanto questo godimento come elemento essenziale, o abbia anche un certo valore, o, infine, una qualche utilità? Ad esempio dico che mangiare, bere, e il nutrimento in generale, sono strettamente legati a quel godimento che chiamiamo piacere: e [667c] per quanto riguarda il loro valore o la loro utilità, ciò che ogni volta diciamo che è l'elemento salutare dei cibi costituisce appunto quel valore presente in essi.

CLINIA Senza dubbio.

ATENIESE E anche all'apprendimento si accompagna una certa gioia, e cioè il piacere, ma il suo valore, la sua utilità, e ciò che in esso è bello e buono, gli deriva compiutamente dalla verità.

CLINIA È così.

ATENIESE E che dire della realizzazione di cose simili, che fa parte delle arti figurative? [667d] Non si deve a buon diritto chiamare godimento, quando si verifica, ciò che esse producono e che è legato al piacere?

CLINIA Sì.

ATENIESE Ma sarà l'uguaglianza, sia quantitativa che qualitativa così per dire in generale, che determinerà il valore di tali opere, e non il piacere.

CLINIA Bene.

ATENIESE Dunque secondo il criterio del piacere potrà essere giudicato rettamente soltanto ciò che, nell'atto della sua realizzazione, non offre utilità, né verità o somiglianza, [667e] e neppure danno, ma che esiste soltanto in funzione del godimento che è legato ad altri fatti, e che si può

benissimo chiamare piacere, quando non si accompagni a nessuna di queste cose appena dette?

CLINIA Tu parli soltanto del piacere che non reca con sé danno.

ATENIESE Sì, e dico che questo piacere è divertimento, quando non reca con sé danno o vantaggio tali da meritare attenzione o discorso.

CLINIA Quello che dici è verissimo.

ATENIESE Non dovremmo allora dire, in base a quanto ora detto, che non conviene affatto giudicare ogni imitazione secondo il piacere e l'opinione non vera – [668a] e neppure ogni altra uguaglianza: infatti non è perché a uno sembri o a un altro piaccia che l'uguale è uguale e il proporzionato proporzionato, in genere – ma solo e soprattutto sulla base della verità e su nient'altro?

CLINIA Certamente.

ATENIESE Non diciamo dunque che tutta la musica è rappresentativa e mimetica?

CLINIA Ebbene?

ATENIESE Se uno sostenga che la musica si debba giudicare in base al criterio del piacere, non dobbiamo per nulla al mondo accettare questo discorso, e non è affatto da ricercare [668b] tale musica come se fosse frutto di impegno, se mai esista, ma dovremo invece ricercare quella che possiede la sua somiglianza in rapporto all'imitazione della bellezza.

CLINIA Verissimo.

ATENIESE Quelli che ricercano il canto più bello non devono, a quanto pare, ricercare la musa che offre piacere, ma quella autentica: infatti il valore dell'imitazione, come dicevamo, consiste nel realizzare l'oggetto imitato secondo la sua esatta quantità e qualità.

CLINIA Come no?

ATENIESE E a proposito della musica chiunque si troverà d'accordo nel sostenere che tutte le sue opere sono imitazione [668c] e rappresentazione. su questo punto non saranno tutti d'accordo, poeti, ascoltatori ed attori?

CLINIA Certamente.

ATENIESE A quanto pare bisogna conoscere, riguardo a ciascuna opera, ciò che costituisce la sua essenza, se non si vuole sbagliare: se infatti non si conosce l'essenza, che cosa mai essa vuole, ciò di cui essa è realmente immagine, difficilmente si potrà riconoscere se lo scopo che si era prefissato è stato correttamente raggiunto oppure non è stato colto.

CLINIA Difficilmente: e come no?

ATENIESE [668d] E se non si conosce l'effettivo valore, non è vero che non si potrà mai distinguere ciò che è buono da ciò che è cattivo? Ma non sto parlando in modo abbastanza chiaro: così forse mi esprimerò meglio.

CLINIA Come?

ATENIESE Vi sono innumerevoli rappresentazioni che possiamo cogliere con la vista.

CLINIA Sì.

ATENIESE Ebbene, se si ignora che cos'è ciascuno dei corpi imitati in tali rappresentazioni? si potrà mai riconoscere se la loro esecuzione è ben fatta? Voglio dire, ad esempio, se si potrà sapere se sono state mantenute le proporzioni numeriche del corpo e la disposizione [668e] delle singole parti, e se, stando alcune sue parti in relazione con le altre, hanno conservato i loro reciproci rapporti secondo l'ordine conveniente – e anche i colori e le forme –, oppure se tutto ciò è stato fatto in modo confuso: vi sembra forse che possa mai comprendere tutto questo un tale che ignora come sia fatto l'essere vivente, oggetto di imitazione?

CLINIA E come no?

ATENIESE Se invece sapessimo che ciò che è stato raffigurato o modellato è un uomo, e che tutte le sue parti gli sono state assegnate dall'arte, [669a] i colori come i contorni? Non è forse necessario che chi conosce queste cose è anche pronto a riconoscere se la composizione è bella oppure se essa manca di bellezza?

CLINIA Tutti, per così dire, straniero, in tale circostanza saremmo in grado di riconoscere la bellezza degli esseri viventi.

ATENIESE Quello che dici è giustissimo. E allora chi vorrà essere un saggio giudice di ogni rappresentazione imitativa – pittorica, musicale, o qualsiasi altra –, non deve forse avere questi tre requisiti: [669b] primo, conoscere l'oggetto in questione, quindi il suo valore in rapporto alla sua rappresentazione, e terzo, capire se una rappresentazione qualsiasi risulta ben realizzata con le parole, le melodie, e il ritmo?

CLINIA Pare così, dunque.

ATENIESE Ma non possiamo rinunciare ad affermare quanto sia difficile tale giudizio quando riguarda la musica: poiché essa viene celebrata in modo particolare rispetto alle altre rappresentazioni, essa necessita di più attenzione rispetto a tutte le rappresentazioni. chi infatti vi commette un errore può arrecare a se stesso un grandissimo danno [669c] abbracciando cattivi costumi, ed è difficilissimo che i poeti si rendano conto di questo, poiché sono assai inferiori rispetto alle stesse Muse. Mai le Muse sbaglierebbero in modo tale da comporre parole per gli uomini, assegnandovi colore e melodia che si adattano a donne, o così da comporre canto e movenze per uomini liberi armonizzandoli ai ritmi degli schiavi e di individui senza libertà, o, ancora, in modo da comporre ritmi e movenze da uomo libero assegnando loro canto o parole contrari a quei ritmi; ed inoltre mai

metterebbero insieme voci di animali, [669d] di uomini, di organi, e rumori di ogni genere, come se volessero imitare una sola cosa: i poeti umani, invece, intrecciando e mescolando insieme queste cose senza criterio, farebbero ridere quegli uomini che, come dice Orfeo,[6] ebbero in sorte la felice età del godimento. infatti essi vedono queste cose mescolate, ed inoltre i poeti separano ritmo e movenza dal canto, mettendo in versi le nude parole, e d'altro canto compongono [669e] melodia e ritmo senza parole, usando la nuda cetra e il flauto, e in questo caso è assai difficile riconoscere che cosa vogliono rappresentare ritmo e armonia senza parole, e a quale delle imitazioni degne di considerazione siano somiglianti. Ma è necessario rendersi conto che è assai grossolana tale propensione alla rapidità, e ad omettere le pause che conviene porre, e alle voci di animali, così da usare il flauto [670a] e la cetra, senza che vengano accompagnati dal coro o dal canto, e l'uso dell'uno e dell'altro strumento, senza accompagnamento, è d'altra parte un prodigio che non riguarda l'arte. Queste cose stanno allora in questi termini. D'altronde noi non stiamo indagando le ragioni per cui chi abbia già trent'anni o abbia superato la cinquantina non debba coltivare le Muse, ma i motivi per cui debba coltivarle. E in base alle cose dette mi sembra che il nostro discorso indichi ormai questa cosa, e cioè che coloro che hanno cinquantanni e ai quali convenga cantare [670b] debbano essere educati in modo migliore nell'arte del coro. È necessario che essi abbiano eccellente sensibilità e conoscano alla perfezione i ritmi e le armonie: o come potrebbero riconoscere l'autentico valore delle melodie, e a quale convenga il dorico e a quale non convenga, e se sia giusto o no il ritmo che il poeta vi ha adattato?

CLINIA In nessun modo, è chiaro.

ATENIESE Davvero ridicola è la gran folla che crede di riconoscere a sufficienza ciò che nel ritmo e nell'armonia è

regolare e ciò che non lo è, e si tratta di coloro che sono stati costretti a cantare accompagnati dallo strumento e a muoversi secondo il ritmo, [670c] ma non si accorgono che fanno queste cose senza conoscerne i singoli elementi. Ogni melodia è infatti corretta se possiede ciò che deve possedere, errata se possiede ciò che non è conveniente.

CLINIA Necessariamente.

ATENIESE E chi non conosce neppure gli elementi che compongono una melodia, potrà mai riconoscere, come dicevamo, il loro intrinseco valore?

CLINIA E in che modo?

ATENIESE Adesso mi pare che siamo giunti alla scoperta di questo fatto, e cioè che questi nostri cantori che ora invitiamo, e, in un certo senso, costringiamo a cantare con animo ben disposto [67od] devono essere stati educati fino al punto in cui ciascuno di essi sia in grado di seguire la cadenza dei ritmi e le note della musica, in modo che esaminando le armonie e i ritmi, sappiano scegliere quelli che sono convenienti e che devono essere eseguiti da persone della loro età e della loro condizione, e così cantino, e cantando provino immediatamente innocui piaceri, e divengano [670e] guida per i più giovani verso un giusto amore di onesti costumi. Raggiunto questo livello di educazione, avranno in mano un'educazione più accurata di quella che possiede la massa e di quella dei poeti stessi. Non vi è alcun bisogno che il poeta conosca quel terzo requisito, e cioè se una rappresentazione è bella oppure no, ma soltanto l'armonia e il ritmo: quanto agli altri, invece, essi devono conoscere tutti e tre i requisiti per scegliere l'opera più bella, preferendola a quella che per bellezza è seconda, perché [67la] altrimenti non potranno mai incantare i giovani come si deve, guidandoli lungo la via della virtù. E così abbiamo detto, nei limiti delle nostre possibilità, ciò che il discorso si proponeva all'inizio, e cioè dimostrare che valeva la pena

venire in soccorso al coro di Dionisio: verifichiamo se questo è avvenuto. capita che un'adunanza del genere, quanto più si procede nel bere, diventi di necessità sempre più turbolenta: e in principio abbiamo premesso che ciò fosse inevitabile riferendoci a quelle riunioni [67lb] di cui parliamo.

CLINIA Necessariamente.

ATENIESE Ed ognuno si sente più leggero, si esalta, è allegro, ha molta voglia di parlare e non vuole ascoltare i vicini, e crede di essere diventato capace di guidare se stesso e gli altri.

CLINIA Ebbene?

ATENIESE E non dicevamo che, quando si verificano fatti del genere, le anime dei bevitori, diventando incandescenti come ferro, si fanno più morbide e più tenere, sicché avviene [671c] che si concedano docili a chi possa e sappia educarle e plasmarle, proprio come quand'erano giovani? E questo scultore non è lo stesso di allora, il buon legislatore, che deve stabilire leggi in materia di simposi le quali siano capaci di far sì che colui che è pieno di buone speranze, e audace, e più sfrontato del necessario, e che non vuole sottostare all'ordine di fare silenzio, e di parlare, e di bere e di cantare quando è il suo turno, divenga desideroso di fare tutto il contrario? Leggi che, con l'ausilio della giustizia, oppongono a quell'audacia non bella che sempre si insinua [671d] la più bella paura, quel divino timore che chiamammo pudore e vergogna?

CLINIA È così.

ATENIESE Custodi di queste leggi e loro collaboratori saranno gli uomini che non si lasciano condizionare dai tumulti, e i sobri guideranno quelli che sobri non sono, senza i quali è più pericoloso combattere l'ubriachezza che i nemici, se non si hanno delle guide capaci di mantenere la calma. E chi non è in grado di voler obbedire a costoro e alle guide di Dionisio, [671e] che hanno oltre i sessant'anni di età, recherà

con sé uguale e maggior vergogna di chi non obbedisce alle guide di Ares.[7]

CLINIA Giusto.

ATENIESE Dunque se tale fosse l'ubriachezza, tale il divertimento, non trarrebbero vantaggio questi bevitori, e non si separerebbero gli uni dagli altri più amici di prima, e non [672a] come oggi, nemici, dopo che sono stati insieme per tutta la riunione secondo le leggi, seguendo i sobri quando guidavano coloro che non lo erano?

CLINIA Giusto, se fosse così come ora dici.

ATENIESE Non disprezziamo più allora con tanta semplicità il dono di Dionisio, come fosse malvagio e indegno di essere accolto in uno stato. Altre cose, infatti, si potrebbero passare in rassegna: ma si ha qualche esitazione a parlare alla massa del più grande bene di cui ci fa dono, per timore che sia male interpretato dagli uomini [672b] e non capiscano ciò che di esso viene detto.

CLINIA Che cosa vuoi dire?

ATENIESE Si tratta di una leggenda, e nel contempo di una voce che in qualche modo si è diffusa, secondo la quale egli fu privato del senno dalla matrigna Era, e che allora come vendetta suscita le orge e ogni folle danza: e che quindi, proprio per questo motivo, ci avrebbe donato il vino. Ma lascio che queste cose le dicano coloro che credono che si possa parlare con sicurezza degli dèi, mentre, per quanto mi riguarda, io so [672c] che ogni essere vivente, quando nasce, non è a quel livello di ragione che dovrebbe raggiungere quando giunge al compimento della sua maturità: e in quel tempo in cui non possiede ancora quell'intelligenza che è propria della sua natura, è completamente folle, e grida in modo scomposto, e se riesce a sollevarsi in piedi, salta in modo scoordinato. Ora ricordiamo che questi, come dicemmo, sono i principi della musica e della ginnastica.

CLiNiA Lo ricordiamo. E come no?

ATENIESE E non dicevamo che tali principi suscitavano [672d] in noi uomini la percezione del ritmo e dell'armonia, e che fra gli dèi furono causa Apollo, le Muse, e Dionisio?

CLiNiA Come no?

ATENIESE E il vino, a quanto pare, fu dato, secondo la comune credenza, agli uomini per vendetta, per farci impazzire. Noi ora invece diciamo che ci venne dato per una ragione opposta, perché l'anima acquistasse pudore, e il corpo la salute e la forza.

CLINIA Hai ricordato benissimo il discorso che abbiamo fatto.

ATENIESE [672e] E dunque abbiamo condotto a termine metà della trattazione riguardante la danza corale: per quanto riguarda l'altra metà possiamo trattarla o lasciarla perdere, a seconda di come voi volete fare.

CLINIA Che cosa vuoi dire, e come distingui le due parti?

ATENIESE II complesso della danza corale rappresentava per noi l'educazione nella sua interezza, di cui fanno parte, per quanto riguarda la voce, i ritmi e le armonie.

CLINIA Sì.

ATENIESE D'altro canto, ciò che si riferisce al movimento del corpo aveva in comune con il movimento della voce il ritmo, come elemento proprio la movenza. [673a] Il movimento della voce, invece, aveva come elemento caratteristico la melodia.

CLINIA Verissimo.

ATENIESE Alla voce che giunge sino all'anima educandola alla virtù, non so in che modo abbiamo dato il nome di musica.

CLINIA Giusto.

ATENIESE Per quanto riguarda quel movimento del corpo

che abbiamo definito danza di uomini che si divertono, se tale movimento si svolge con l'intento di educare il corpo alla virtù, possiamo chiamare ginnastica quell'arte di guidarlo verso tale meta.

CLINIA Giustissimo.

ATENIESE [673b] Per quanto riguarda la musica, si dica anche ora ciò che adesso dicevamo che è stato trattato e svolto come quasi metà della danza corale: quanto all'altra metà, dobbiamo dirla, o come dobbiamo comportarci?

CLINIA Carissimo, stai discorrendo con Cretesi e Spartani, e dunque, dopo aver trattato la musica, tralasciando la ginnastica, in quale modo pensi che potremo rispondere alla tua domanda?

ATENIESE Direi che hai già risposto con sufficiente chiarezza [673c] interrogandomi in questo modo, e capisco che questa domanda vale adesso come una risposta, anzi, un ordine, perché si esponga l'argomento relativo alla ginnastica.

CLINIA Hai capito benissimo. Allora fai così.

ATENIESE Bisogna dunque fare così: d'altra parte non è affatto difficile parlarvi di una questione che conoscete bene, dato che avete molta più esperienza di quest'arte che di quell'altra.

CLINIA È vero quello che dici.

ATENIESE Dunque il principio di questo divertimento si basa su quella naturale abitudine, [673d] propria di ogni essere vivente, di saltellare. E l'uomo, come dicemmo, dopo aver acquisito la percezione del ritmo, fece nascere e generò la danza, e poiché la melodia richiamava e risvegliava il ritmo, la combinazione reciproca di questi due elementi diede luogo alla danza corale e al divertimento.

CLINIA Verissimo.

ATENIESE E, diciamo, una parte di essa è già stata trattata,

quanto all'altra cercheremo di trattarla in seguito.

CLINIA Certamente.

ATENIESE Prima stabiliamo una conclusione [673e] sull'uso smodato del vino, se anche voi siete d'accordo.

CLINIA Cosa vuoi dire? E qual è questa conclusione di cui parli?

ATENIESE Se uno stato praticherà con serie intenzioni la consuetudine di cui si è appena parlato, secondo le leggi e l'ordine, come se praticasse un esercizio di temperanza, e non si asterrà dagli altri piaceri allo stesso modo e per la stessa ragione, e cioè per trovare un mezzo per dominarli, quella consuetudine, coltivata in questo modo, potrà risultare utile per tutti: ma se per divertimento sarà possibile bere vino a chiunque lo vuole, e quando lo vuole, e [674a] con chi vuole, accompagnandosi a qualsiasi altra consuetudine, non darei il mio consenso, e non riterrei che un cittadino o uno stato come questi debbano far uso del vino, e, andando oltre l'usanza di Creta e di Sparta, aderirei alla legge dei Cartaginesi, per cui nessuno in guerra deve assaggiare tale bevanda, ma durante tutto questo tempo bisogna bere acqua, e in città né serva né servo mai deve assaggiare vino, né i magistrati nel corso dell'anno [674b] in cui sono in carica, né i nocchieri, né i giudici nell'esercizio delle loro funzioni, né chiunque si reca ad un importante consiglio per prendere una decisione, e nessuno durante il giorno, se non per esercizio fisico o per malattia, e neppure di notte quando, uomo o donna, si ha intenzione di concepire dei figli. E si potrebbero citare molti altri casi in cui chi ha un po' di intelligenza e una legge giusta non deve bere [674c] vino: sicché, in base a questo ragionamento, uno stato non ha bisogno di molte viti, e si dovranno regolamentare anche tutte le altre colture nonché il tenore di vita dei cittadini, e la produzione di vino sarà quella che fra tutte subirà le limitazioni più considerevoli e sarà prodotta in minima quantità. Questa,

stranieri, se siete d'accordo, sia la conclusione del discorso sul vino che prima si è svolto.

CLINIA Bene, siamo d'accordo.

1. Dea egizia, sorella e moglie di Osiride e madre di Oro. Il culto di questa dea giunse in Grecia intorno al IV secolo a.C.

2. Esiodo, vissuto intorno al 700 a.C., ed autore della *Teogonia,* e delle *Opere e i giorni.*

3. Mitico re di Cipro, divenne proverbiale per la sua ricchezza e bellezza.

4. Mitico re della Frigia, cui è associata la celebre leggenda secondo la quale aveva espresso il desiderio che qualunque cosa toccasse si trasformasse in oro.

5. Per questo mito cfr. Apollonio Rodio, III 4; Euripide, *Phoenissae* 638 sgg.; Pausania, IX 5; Ovidio, *Metamorphoses* III1 sgg.

6. Mitico cantore greco.

7. Dio greco della guerra.

Libro III

ATENIESE [676a] Così stanno allora queste cose. E quale diciamo che sia stata l'origine delle costituzioni politiche? Non è forse da questa parte che la si potrebbe scorgere più facilmente e nel modo migliore?

CLINIA Da quale?

ATENIESE Da quella parte donde è possibile ogni volta osservare il progredire e il mutarsi degli stati verso la virtù o il vizio.

CLINIA Da quale parte intendi dire?

ATENIESE Credo che bisognerebbe porsi dalla parte della sconfinata lunghezza del tempo e [676b] dai mutamenti che in tale lasso di tempo avvennero.

CLINIA Che cosa vuoi dire?

ATENIESE Coraggio: da quando esistono gli stati e gli uomini che sono governati dalle costituzioni, credi di poter calcolare quanto tempo è trascorso?

CLINIA Non è affatto facile.

ATENIESE Sarà dunque immenso e incalcolabile?

CLINIA Questo senz'altro.

ATENIESE In tutto questo tempo non furono mille e più di mille gli stati che vennero alla luce, e in numero non inferiore, [676c] anzi, secondo la stessa proporzione, quelli che vennero distrutti? E non sono stati dovunque amministrati da ogni sorta di costituzione? E ora da piccoli sono diventati grandi, e da grandi sono diventati piccoli? E da migliori che erano sono diventati peggiori, e da peggiori

migliori?

CLINIA Necessario.

ATENIESE Cerchiamo di capire la causa di questi mutamenti, se possiamo: forse, infatti, essa potrebbe mostrarci la prima origine delle costituzioni e il loro cambiamento.

CLINIA Dici bene, e allora bisogna che ci disponiamo in modo che tu mostri ciò che pensi riguardo a quelle, e noi ti seguiamo.

ATENIESE [677a] Vi sembra dunque che le antiche leggende contengano una certa verità?

CLINIA Quali leggende?

ATENIESE Quelle riguardanti i frequenti stermini degli uomini dovuti ad inondazioni, a malattie, e a molti altri eventi ancora, nel corso dei quali una piccola parte del genere umano riuscì a scampare.

CLINIA Chiunque potrà prestare fede a queste credenze.

ATENIESE Coraggio, prendiamo in considerazione una delle molte distruzioni, quella ad esempio che un tempo avvenne a causa del diluvio.

CLINIA E quale considerazione dobbiamo fare riguardo ad essa?

ATENIESE [677b] Dobbiamo pensare che coloro che allora scamparono a quella distruzione dovevano essere pastori delle montagne, ultime e piccole scintille del genere umano che si sono salvati stando sui luoghi più alti.

CLINIA È chiaro.

ATENIESE È inevitabile che costoro non avessero esperienza di ogni altra arte, e di quei mezzi che nelle città gli uomini esogitano gli uni contro gli altri, e che sono volti al guadagno e all'ambizione, e di tutte quante le altre malvagità che essi intendono arrecarsi l'un l'altro.

CLINIA È vero.

ATENIESE [677c] Non dobbiamo supporre che le città edificate in pianura e presso il mare venissero in quel tempo rase al suolo?

CLINIA Dobbiamo supporlo.

ATENIESE Non diremo che in quell'occasione vennero distrutti tutti gli strumenti, e se qualcosa che riguardi l'arte o la politica o qualsiasi altra forma di sapienza, era stato diligentemente scoperto andò tutto quanto in rovina? come, carissimo, si sarebbe potuto scoprire qualcosa di nuovo, se tali cose fossero rimaste per tutto il tempo nella condizione in cui sono disposte ora?

CLINIA [677d] Questo significa che tali conoscenze rimasero celate agli uomini di allora innumerevoli volte e per migliaia di anni, e che sono mille o duemila anni che sono sorte, ed alcune si mostrarono a Dedalo,[1] altre ad Orfeo,[2] altre ancora a Palamede,[3] e quelle riguardanti la musica a Marsia[4] e ad Olimpo, quelle concernenti la lira ad Anfione,[5] e ad altri tutte le altre, le quali sono sorte, per così dire, ieri o l'altro ieri.

ATENIESE Benissimo, Clinia, dato che hai tralasciato il tuo amico che è senza dubbio nato ieri.

CLINIA Alludi forse ad Epimenide?

ATENIESE [677e] Sì, proprio a lui: secondo voi egli superò di gran lunga tutti gli altri per quello che inventò, amico, e ciò che Esiodo con la parola aveva anticamente predetto nei fatti quello lo realizzò, come voi dite.

CLINIA Sì, lo diciamo.

ATENIESE Possiamo di conseguenza dire che questa era la condizione umana allorché avvenne quella distruzione: un'immensa e paurosa solitudine, la maggior parte della terra abbandonata, scomparsi tutti gli altri animali, e sopravvissuti soltanto pochi armenti e qualche capra, e, in ogni caso, anche

questi troppo scarsi [678a] perché i pastori potessero vivere in quei tempi.

CLINIA Certamente.

ATENIESE Ma dello stato, della costituzione, della legislazione, di ciò che ci ha fornito l'occasione per il discorso attuale, riteniamo, per così dire, che sia rimasto almeno il ricordo?

CLINIA Nient'affatto.

ATENIESE Dunque da ciò che si trovava in tale condizione non deriva tutto quanto è in nostro possesso: stati, costituzioni, arti, leggi, molti vizi e molte virtù?

CLINIA Come dici?

ATENIESE [678b] Crediamo forse, carissimo, che gli uomini di allora, che non avevano esperienza dei molti beni che vi sono nella città e del loro contrario, avessero realizzato la virtù e il vizio?

CLINIA Dici bene, e capiamo quello che vuoi dire.

ATENIESE Dunque con il passare del tempo e con il moltiplicarsi della nostra stirpe, tutto è progredito sino a giungere così com'è ora?

CLINIA Giustissimo.

ATENIESE Non all'improvviso, a quanto pare, ma gradualmente, in un ampio lasso di tempo.

CLINIA [678c] Ed è assai conveniente che sia così.

ATENIESE In tutti, io credo, era ancora recente la paura che impediva di scendere dai luoghi alti al piano.

CLINIA E come no?

ATENIESE E non erano lieti di vedersi in quel tempo, per il fatto di essere un esiguo numero? E i mezzi di trasporto con cui allora per terra e per mare si recavano gli uni dagli altri non erano stati tutti pressoché distrutti, per così dire, insieme alle arti? Credo allora che non fosse possibile che essi si

mescolassero fra di loro: erano infatti scomparsi [678d] il ferro, il bronzo, e tutti i metalli mescolati insieme, sicché la difficoltà di estrarli e di purificarli era assoluta, e vi era scarsità di provviste di legno. E se sui monti era rimasto qualche strumento, consumandosi rapidamente era scomparso, e non era possibile realizzarne un altro, prima che giungesse nuovamente agli uomini l'arte dei metalli.

CLINIA E come no?

ATENIESE Dopo quante generazioni pensiamo che questo sia avvenuto?

CLINIA [678e] Dopo moltissime, è chiaro.

ATENIESE E dunque anche tutte quelle arti che avevano bisogno del ferro, del bronzo, e di tutti i metalli non scomparvero per lo stesso lasso di tempo, e anche più a lungo, in quel periodo?

CLINIA E allora?

ATENIESE E allora sedizioni e guerre in quel tempo erano scomparse.

CLINIA Come?

ATENIESE Prima di tutto quegli uomini si amavano e usavano benevolenza gli uni verso gli altri a causa della loro solitudine, in secondo luogo il nutrirsi non rappresentava per loro motivo di contesa. [679a] I pascoli non mancavano, se non in principio per alcuni, e soprattutto dei pascoli in quel tempo vivevano: non mancavano affatto né latte né carne, e inoltre andando a caccia si procuravano un non vile né scarso nutrimento. Ed erano forniti di vestiti, di coperte, di case, e di vasi da mettere sul fuoco e da usare in altro modo: le arti plastiche e tessili, infatti, non hanno affatto bisogno del ferro, e un dio le donò [679b] perché procurassero agli uomini tutto ciò che si è appena detto, e perché quando il genere umano venisse a trovarsi in simili difficoltà avesse come un germoglio per potersi sviluppare. Essi non erano del tutto

poveri, e la povertà non li costringeva ad essere ostili fra loro: ma non erano neppure ricchi, poiché non possedevano né oro né argento, e questa era in quel tempo la loro condizione. E quando in una comunità non convivono né ricchezza né povertà, nascono in essa i più nobili costumi: e non vi possono essere né [679c] violenza, né ingiustizia, né invidie, né gelosie. Per queste ragioni erano buoni e per quella che viene definita semplicità: se ascoltavano qualcosa di bello o di brutto, ritenenevano, nella loro semplicità, che ciò che era stato detto fosse verissimo e vi prestavano fede. Nessuno sapeva sospettare il falso abilmente come ora, ma tenendo per vero ciò che si raccontava degli dèi e degli uomini vivevano in questo modo: perciò erano tali quali noi ora li abbiamo descritti.

CLINIA [679d] Siamo d'accordo su queste cose, costui ed io.

ATENIESE Non dobbiamo allora dire che molte sono state le generazioni vissute in questo modo, ed erano meno progrediti di quelli che vissero prima del diluvio e di quelli che vivono adesso, e più ignoranti rispetto alle altre arti che sarebbero comparse, e alle arti della guerra, sia quelle che ora si praticano per terra e per mare, sia anche quelle che si esercitano solo nelle città e che prendono il nome di processi e sedizioni, dove si escogitano tutti gli espedienti, con le parole [679e] e con i fatti, per farsi vicendevolmente del male e per compiere ingiustizie? Non possiamo dire anche che quegli uomini di allora erano d'animo più semplice, e più valorosi, e più saggi, e sotto ogni aspetto più giusti? La ragione di queste cose l'abbiamo già detta.

CLINIA Dici bene.

ATENIESE Tutto questo sia da noi detto, e quanto seguirà ancora si dica per questa ragione, e cioè per capire [680a] quale bisogno delle leggi avevano quegli uomini di allora, e qual era il loro legislatore.

CLINIA Hai detto bene.

ATENIESE E dunque non è forse vero che quelli non avevano bisogno di legislatori, e nulla di simile è solito sorgere in quei tempi? coloro che vivono in questo periodo di tempo non possiedono la scrittura, ma vivono seguendo i costumi e le leggi che si dice che siano dei padri.

CLINIA È verosimile.

ATENIESE E questa è già una forma di costituzione politica.

CLINIA Quale?

ATENIESE [680b] Mi sembra che tutti chiamano signoria la costituzione politica di quel tempo e che ancora adesso viene attuata in molti luoghi, e presso i Greci e presso i barbari. Omero sostiene che essa si ritrova nel governo dei Ciclopi, quando afferma: «Essi non hanno assemblee che danno consiglio né leggi, ma vivono sulle cime di altissimi monti in profonde caverne, e ciascuno stabilisce leggi [680c] sui figli e sulle donne, e non si occupano l'uno dell'altro».[6]

CLINIA Mi pare che questo vostro poeta sia davvero elegante. E noi abbiamo letto altri suoi passi di grande acutezza, anche se non molti, per la verità: noi Cretesi, infatti, non coltiviamo molto la poesia straniera.

MEGILLO Noi invece la leggiamo, e ci sembra che Omero domini i poeti del suo genere, anche se ogni volta descrive la vita ionica [680d] più di quella della Laconia. Ora però mi pare che renda una valida testimonianza a sostegno del tuo discorso, avendo imputato, mediante il mito, alla feroce natura selvaggia i loro antichi modi di vita.

ATENIESE Sì. Rende questa testimonianza, ed anzi, possiamo ritenerlo come una fonte che ci indica che tali costituzioni sono in quel tempo esistite.

CLINIA Bene.

ATENIESE E queste costituzioni non nascono forse da

questi uomini dispersi in famiglie e stirpi da una terribile situazione causata dalle distruzioni, [680e] costituzioni in cui i più vecchi hanno il potere, il quale è loro derivato dal padre e dalla madre, e gli altri, seguendoli come fanno gli uccelli formano un solo gregge, e sono retti dalle leggi paterne e governati dal governo più giusto di tutti i governi?

CLINIA Certamente.

ATENIESE Dopo di che si riuniscono in comunità più numerose, formando organismi politici più grandi, e si rivolgono dapprima [681a] alla coltivazione dei campi che si trovano ai piedi del monte, e costruiscono intorno dei muri di cinta, come di siepe, per proteggersi dalle fiere, realizzando una sola grande dimora comune.

CLINIA È verosimile che le cose stiano in questi termini.

ATENIESE Ebbene? E questa cosa non è verosimile?

CLINIA Che cosa?

ATENIESE Che questi organismi familiari più grandi si svilupparono grazie a quei primi e più piccoli organismi, e ciascuno dei più piccoli era presente [681b] con la propria stirpe, avendo come sua guida il più anziano e portando con sé alcune proprie usanze, per il fatto di essere vissuti separati gli uni dagli altri; e avendo avuto antenati ed educatori diversi fra loro, diversi erano stati anche i rapporti che avevano instaurato con gli dèi e fra di loro, più disciplinati quelli di coloro che discendevano da antenati più disciplinati, più virili quello dei progenitori più virili. E in questo modo, ciascun organismo formò i figli e i figli dei figli secondo le proprie concezioni, e, come dicevamo, entrarono a far parte della comunità più grande con le proprie norme particolari.

CLINIA E come no?

ATENIESE [681c] Ed è inevitabile che a ciascuno sono più gradite le proprie norme e si preferiscono a quelle degli altri.

CLINIA È così.

ATENIESE A quanto pare senza accorgecene siamo giunti all'origine della legislazione.

CLINIA Certamente.

ATENIESE Dopo di che è allora necessario che tutti costoro che si sono riuniti in una comunità scelgano alcuni di loro, i quali, esaminate le norme di ciascun gruppo, mostrino con chiarezza ai capi e ai condottieri dei popoli come si farebbe [681d] coi re, quelle norme che secondo loro sono le più adatte, per quanto riguarda il comune interesse, e le affidino loro perché siano discusse. E quelli verranno chiamati legislatori, e stabiliranno dei magistrati, e dalle signorie formeranno l'aristocrazia o anche una monarchia, e governeranno nel corso di questo cambiamento della costituzione.

CLINIA Le cose non possono che succedersi in tale sequenza.

ATENIESE Diciamo che la terza forma di costituzione politica è quella in cui si incontrano ogni specie di costituzioni e di stati, e i loro peculiari comportamenti.

CLINIA Qual è questa forma?

ATENIESE [681e] Quella che segue la seconda, e che Omero ha contrassegnato, affermando che la terza era così. Ed egli disse: «Fondò Dardania, ché la sacra Ilio non ancora in pianura era stata edificata, città di uomini mortali, che ancora abitavano le falde dell'Ida dalle molte sorgenti».[7] [682a] In questi versi e in quelli riguardanti i Ciclopi egli parla esprimendosi come un dio, seguendo la natura delle cose. Divina è infatti la stirpe dei poeti, e cantando inni ispirati, ogni volta riesce a cogliere la verità di molti fatti con l'aiuto delle Grazie e delle Muse.

CLINIA Certamente.

ATENIESE Procediamo ancora innanzi in questo mito che ora si è presentato ai nostri occhi: forse potrebbe indicare

qualcosa che ha a che fare con il nostro intento. O non dobbiamo fare così?

CLINIA [682b] Senza dubbio.

ATENIESE Ilio fu fondata, dicevamo, quando gli abitanti scesero dai monti in una grande e bella pianura, su di un colle non troppo alto, e ricco di molti fiumi che sorgevano dalle sommità dell'Ida.

CLINIA Così dicono.

ATENIESE Non pensiamo che ciò sia avvenuto molto tempo dopo il diluvio?

CLINIA E come non potrebbe essere avvenuto molto tempo dopo?

ATENIESE A quanto pare si trovava allora presso di loro un terribile oblio della distruzione di cui ora stiamo parlando, [682c] quando in tal modo fondarono la città collocandola vicino a molti fiumi che scorrevano dalle alture, fidandosi di luoghi non eccessivamente alti.

CLINIA È chiaro che un periodo di tempo assai lungo doveva separarli da quel fatto.

ATENIESE E molti altri stati, io credo, venivano ormai fondati, moltiplicandosi la popolazione umana.

CLINIA E allora?

ATENIESE E questi stati ad un certo punto mossero guerra contro Ilio, e forse per mare, poiché tutti ormai solcavano il mare senza paura.

CLINIA [682d] Può essere.

ATENIESE E rimasti là dieci anni, gli Achei distrussero Troia.

CLINIA Certamente.

ATENIESE Dunque in questo periodo di tempo, che durò appunto dieci anni, in cui Ilio venne assediata, accaddero molte sventure all'interno di ciascuno degli stati assedianti

causate dalle rivolte dei giovani che non accolsero bene e neppure secondo giustizia i soldati che giungevano nei loro stati e nelle loro case, [682e] al punto che vi furono innumerevoli morti, uccisioni, e fughe: e i fuggitivi fecero ritorno cambiando nome, e si chiamarono Dori anziché Achei, poiché Doro raccolse quelli che allora erano fuggiti.[8] E tutti questi miti che voi, Spartani, raccontate ed esponete in modo completo, hanno origine da questo punto.

MEGILLO Ebbene?

ATENIESE Ora siamo nuovamente ritornati, come per un intervento divino, a quel punto da cui in principio ci eravamo discostati, quando, discorrendo sulle leggi, ci siamo imbattuti nella musica e nell'uso smodato del vino. Ed è proprio il discorso che ci offre l'occasione di tornare al punto di partenza: infatti esso è giunto alla fondazione [683a] dello stato spartano, che voi avete detto che si trattò di una giusta fondazione, e a Creta, le cui leggi sono come sorelle. Ora grazie a questo divagare del discorso abbiamo tratto un certo guadagno, poiché abbiamo passato in rassegna alcune costituzioni politiche e fondazioni di stati: abbiamo visto una prima forma di stato, una seconda, e una terza che, come crediamo, vennero fondate l'una dopo l'altra nel corso di sconfinati spazi di tempo. In questo momento si impone alla nostra attenzione un quarto stato, o se volete un popolo, che un tempo fu fondato e ancora adesso si regola su quei principi. [683b] Se dunque da tutte queste cose possiamo capire che cos'è che fu bene o male regolato, e quali leggi conservano ciò che viene conservato e quali invece distruggono ciò che viene distrutto, e quali cambiamenti potrebbero rendere felice uno stato, o Megillo e clinia, bisogna riprendere tutte queste cose dal principio, se non vi è nulla da obiettare nei discorsi che abbiamo fatto.

MEGILLO Se dunque, straniero, un dio ci promettesse che, [683c] ricominciando un'altra volta l'indagine sulla

legislazione, noi ascolteremmo discorsi non peggiori né meno estesi di quelli che abbiamo fatto ora, io vorrei percorrere un lungo cammino, e il giorno presente mi parrebbe breve. Eppure si è vicini a quel periodo in cui il dio volge la stagione estiva in quella invernale.

ATENIESE Dobbiamo compiere, a quanto pare, questa indagine.

MEGILLO Senza dubbio.

ATENIESE Andiamo con il pensiero a quel tempo in cui Sparta, Argo, e

Messene, e le loro terre [683d] erano passate nelle mani dei vostri antenati, Megillo: dopo questi fatti, parve loro opportuno, come dice il mito,[9] dividere l'esercito in tre parti, e fondare tre stati, Argo, Messene, e Sparta.

MEGILLO Certamente.

ATENIESE E Temeno diventò re di Argo,[10] di Messene[11] Cresfonte, di Sparta Procle ed Euristene.

MEGILLO Come no?

ATENIESE E tutti in quel tempo giurarono di soccorrersi, [683e] se qualcuno fosse venuto a distruggere il loro regno.

MEGILLO Ebbene?

ATENIESE Si dissolve un regno, per Zeus, o si è mai dissolto un governo, per causa di altri piuttosto che per causa degli stessi governanti che lo detengono? O non è vero che proprio ora, imbattendoci poco fa in questi discorsi, abbiamo stabilito queste cose di cui forse ora ci siamo dimenticati?

MEGILLO E come sarebbe?

ATENIESE Dunque ora rafforzeremo ancora di più questo punto: essendoci imbattuti in eventi che sono realmente avvenuti, a quanto pare, siamo ritornati allo stesso discorso, sicché non faremo una ricerca [684a] su di un argomento inesistente, ma su ciò che avvenne e che si fondò sulla verità.

Accaddero queste cose: le tre monarchie strinsero un giuramento con i tre stati loro sudditi, secondo le leggi comuni che essi avevano stabilito e che riguardavano il rapporto fra governanti e sudditi, gli uni impegnandosi a non rendere più violento il comando con il passare del tempo e delle generazioni, gli altri, sempre che i governanti mantenessero queste promesse, impegnandosi a non far cadere quel potere e a non permettere [684b] ad altri di farlo, e, inoltre, i re giurarono di venire in soccorso ai re e ai popoli vittime di soprusi, e i popoli a loro volta, di venire in aiuto ai re e ai popoli vittime di ingiustizie. O non è così?

MEGILLO Sì, è così.

ATENIESE Dunque questo non era forse l'elemento più importante nella formazione delle costituzioni politiche e nella legislazione di quei tre stati, sia che fossero i re a dare le leggi, sia che fossero altri ancora?

MEGILLO Quale elemento?

ATENIESE Il fatto che vi erano sempre due stati pronti ad accorrere in soccorso di quel terzo che disobbedisse alle leggi stabilite.

MEGILLO È chiaro.

ATENIESE [684c] E la maggioranza ordina ai legislatori di stabilire leggi tali che possano essere accolte di buon grado dai popoli e dalle masse, come se si ordinasse ai maestri di ginnastica o ai medici di curare e di guarire piacevolmente i corpi che sono oggetto di cure.

MEGILLO Senza dubbio.

ATENIESE Ma spesso ci si deve accontentare se i corpi possono riacquistare vigore e salute con un dolore non eccessivo.

MEGILLO Certo.

ATENIESE [684d] Anche questo non era un elemento di scarsa importanza per rendere più facile l'istituzione delle

leggi.

MEGILLO Quale?

ATENIESE Il fatto che quei legislatori non erano oggetto di feroci critiche, cercando di fondare una certa uguaglianza dei beni; e queste critiche prendono corpo in molti altri stati che sono regolati da una costituzione, quando qualcuno cerca di riformare il possesso della terra e di annullare i debiti, considerando che senza queste riforme non si potrebbe conseguire adeguatamente l'uguaglianza. Allora ognuno si oppone al legislatore che tenta di promuovere queste riforme, [684e] dicendo di non muovere ciò che non si può muovere, e maledice contro chi introduce nuove divisioni della terra e la rescissione dei debiti, in modo che ogni legislatore si trova in grande difficoltà. Ma per i Dori anche questo andò bene e non suscitò critiche, e infatti si divisero la terra senza entrare in controversie, e i debiti non erano enormi o d'antica data.

MEGILLO Vero.

ATENIESE Perché allora, carissimi, finirono così male la loro costituzione e il complesso delle loro leggi?

MEGILLO [685a] Che cos'è che rimproveri e in che modo?

ATENIESE Il fatto che, essendoci tre stati, due di essi distrussero rapidamente la loro costituzione e le leggi, e l'unico che rimase fu proprio il vostro stato.

MEGILLO Non è certo facile quello che domandi.

ATENIESE Ma bisogna che indagando ed esaminando tale questione in questo momento, giocando al gioco delle leggi, un saggio divertimento proprio dei vecchi, percorriamo la strada senza affaticarci, come abbiamo detto quando [685b] abbiamo intrapreso il cammino.

MEGILLO Ebbene? Bisogna fare come dici.

ATENIESE E quale più bella indagine potremmo fare intorno alle leggi di questa che si occupa di quelle leggi che regolarono questi stati? Di quali stati più illustri e anche più

grandi prenderemo in esame la fondazione?

MEGILLO Non è facile citarne altri che sostituiscano questi.

ATENIESE È chiaro che quegli uomini pensavano che una simile compagine di stati doveva garantire un'adeguata [685c] difesa non solo al Peloponneso ma anche a tutti i Greci, se qualche barbaro volesse recare offesa, così come allora quelli che abitavano ad ilio, fidando nella potenza assira che era sorta con Nino, divennero insolenti e suscitarono la guerra di Troia. Non era infatti di poca importanza quel che si era conservato della struttura di quella potenza: come ora temiamo il Gran Re, anche in quel tempo si temeva quella compatta alleanza. La grande accusa nei loro confronti consisteva [685d] nella seconda presa di Troia, quando essa faceva parte del loro impero. Contro tutte queste forze venne allestito un esercito solo, diviso allora in tre parti come i tre stati, e comandato dai tre re fratelli, figli di Eracle, che, a quanto sembra, era ben studiato e ordinato, superiore a quello che si era recato a Troia. Prima di tutto si riteneva di avere negli Eraclidi condottieri migliori dei Pelopidi,[12] in secondo luogo si pensava che quest'esercito superasse in virtù [685e] quello che si era recato a Troia: questi infatti erano vincitori, mentre quelli, gli Achei, erano stati vinti dai Dori. Non dobbiamo allora pensare che quelli si prepararono sulla base di una simile considerazione?

MEGILLO Certamente.

ATENIESE È dunque anche verosimile che essi ritenessero stabile [686a] questa loro potenza e capace di durare per molto tempo, poiché avevano condiviso insieme molte fatiche e pericoli, governati com'erano da re fratelli di una sola stirpe, ed inoltre poiché avevano consultato molti indovini, e fra gli altri, anche Apollo di Delfo?

MEGILLO Come non potrebbe essere verosimile?

ATENIESE E questa potenza considerata così grande cadde, a quanto pare, in quel tempo e assai velocemente, fatta eccezione, come dicevamo, per quella piccola [686b] parte del vostro paese, e che fino ad ora non ha mai smesso di combattere contro le altre due parti: perché se quella armonia di intenti che allora si era realizzata fosse rimasta unita, avrebbe formato in guerra una potenza irresistibile.

MEGILLO Come no?

ATENIESE Come e perché si dissolse? Non è degno di attenzione indagare quale sorte abbia annientato un apparato così antico e così importante?

MEGILLO Sarebbe inutile guardare altrove, volendo trascurare queste cose, per vedere se vi sono altre leggi [686c] o costituzioni che siano in grado di conservare belle e grandi istituzioni, o, al contrario, di mandarle del tutto in rovina.

ATENIESE A questo punto mi pare che ci siamo fortunatamente messi sulla strada di una indagine adeguata.

MEGILLO Certamente.

ATENIESE Dunque, carissimo, anche noi ora non ci siamo forse sbagliati, come tutti gli uomini, ritenendo che, ogni volta che vediamo una nobile istituzione, realizzata in modo splendido, questo sia dovuto al fatto che qualcuno [686d] sappia servirsene bene e in modo appropriato, e che quindi noi adesso proprio su di essa non abbiamo pensato correttamente, né secondo quella che è la sua natura, e così tutti non riflettono correttamente su tutte le altre cose quando riflettono in questo modo?

MEGILLO A che cosa alludi? E a proposito di che cosa dobbiamo dire che tu hai fatto questo discorso?

ATENIESE Amico mio, ora ho preso in giro me stesso. Avendo infatti rivolto la mia attenzione a quell'esercito di cui abbiamo parlato, mi parve che fosse assai bello e capace di

procurare splendide ricchezze ai Greci, se, come dicevo, qualcuno fosse stato allora [686e] capace di utilizzarlo bene.

MEGILLO Allora tu non hai parlato bene e in modo saggio di tutte queste cose e noi in modo non assennato ti abbiamo approvato?

ATENIESE Forse: e io rifletto sul fatto che chiunque, quando vede un qualcosa di grandioso e dotato di molta potenza e forza, prova immediatamente questa impressione, per cui se chi possiede questa cosa così importante sapesse servirsene, realizzerebbe molte imprese meravigliose e sarebbe felice.

MEGILLO [687a] E questo non è giusto? O come dici?

ATENIESE Considera qual è l'aspetto cui deve prestare attenzione chi elogia qualsiasi cosa, se vuole far questo in modo corretto: prima di tutto, riferendoci alla questione di cui stiamo adesso parlando, se quelli che allora ordinarono l'esercito avessero saputo disporlo in modo conveniente, avrebbero potuto in qualche modo sfruttare l'occasione? Non forse se lo avessero solidamente ordinato e lo avessero mantenuto tale per il tempo futuro, in modo da restare essi stessi liberi e di comandare tutte le altre genti che volessero, e di compiere, essi stessi e i loro discendenti, tutto ciò che volessero a tutti gli altri uomini, [687b] Greci e barbari che fossero? Non dovrebbero meritarsi lodi per questo?

MEGILLO Certamente.

ATENIESE E un tale che veda una grande ricchezza, e onori che rendono superiore una famiglia, e altre cose di questo genere, e dica le stesse parole di lode, non le dice pensando a questo, e cioè che con quei mezzi si potranno realizzare tutte le cose che si desiderano, e la maggior parte di esse e quelle più degne di considerazione?

MEGILLO Mi pare.

ATENIESE [687c] Coraggio, non vi è forse un desiderio

comune a tutti gli uomini che ora è stato messo in evidenza da queste parole, così come lo stesso discorso afferma?

MEGILLO E qual è?

ATENIESE Il desiderio che le cose avvengano secondo quanto è stato predisposto dalla nostra anima, tutte quante se possibile, o, altrimenti, almeno quelle umane.

MEGILLO Certamente.

ATENIESE Se tutti vogliamo sempre una cosa del genere, da quando siamo giovani fino a quando siamo vecchi, non sarà inevitabile che proprio questo sia incessantemente l'oggetto delle nostre preghiere?

MEGILLO Come no?

ATENIESE [687d] E pregheremo insieme ai nostri cari perché le loro preghiere vengano esaudite.

MEGILLO Certamente.

ATENIESE E il figlio è caro al padre, egli che è un bambino all'uomo adulto.

MEGILLO Come no?

ATENIESE E di quelle cose che il figlio si augura che si avverino, molte il padre scongiurerà gli dèi perché non avvengano affatto secondo le preghiere del figlio.

MEGILLO Parli di un figlio che è ancora privo della ragione e che prega ancora da bambino?

ATENIESE E quando il padre, essendo vecchio o anche troppo giovane, [687e] e non avendo cognizione del bene e del giusto, prega con grande fervore trovandosi in condizioni simili a quelle in cui si trovava Teseo nei confronti di Ippolito[13] che fece una misera fine, e il figlio invece abbia cognizione di queste cose, allora, tu credi, il figlio pregherà insieme al padre?

MEGILLO Capisco quello che stai dicendo. Mi sembra che tu voglia dire che non si deve pregare e desiderare che tutto

segua il nostro volere, ma piuttosto che sia il nostro volere a seguire l'intelligenza: lo stato ed ognuno di noi deve pregare e sforzarsi in ogni modo di possedere dunque la mente.

ATENIESE [688a] Sì, e mi viene in mente che l'uomo politico che è legislatore deve sempre tenere presente questo principio quando stabilisce gli ordinamenti delle leggi; e ora vi ricordo, se non abbiamo dimenticato quanto abbiamo detto all'inizio, che secondo il vostro precetto era necessario che il buon legislatore disponesse tutto il complesso delle leggi in funzione della guerra, mentre io sostenevo che tale precetto indirizzava le leggi verso una sola virtù – ed esse sono quattro –, [688b] mentre bisognava tenerle tutte presente, e soprattutto, e per prima, quella che è guida di tutta la virtù, e cioè la prudenza, e l'intelletto e l'opinione, insieme all'amore e al desiderio che ad essi si accompagnano. Il discorso è così giunto di nuovo allo stesso punto, ed io che parlo ora dico di nuovo ciò che dicevo allora, per scherzo, se volete, o seriamente, e cioè che è pericoloso far voti se si è privi dell'intelletto, e che avviene il contrario di quel che si vuole. [688c] E se volete assicurarvi che io parlo seriamente, assicuratevi pure: prevedo sicuramente che voi ora scoprirete, seguendo quel ragionamento che poco fa abbiamo esposto, che la causa della rovina di quei re e di tutto quello che loro concepirono non fu la viltà né il fatto che i capi e quanti dovevano obbedire non conoscevano a fondo le cose della guerra, ma quei regni andarono in rovina a causa di tutti i loro vizi, e soprattutto per l'enorme ignoranza intorno alle questioni umane. [688d] E che queste cose sono avvenute in questo modo allora e anche adesso, se avvengono, e non altrimenti avverranno nel tempo futuro, se volete, cercherò di scoprirlo, procedendo nel discorso, e di mostrarlo, per quanto mi è possibile, a voi che siete amici.

CLINIA Straniero, lodarti a parole è cosa troppo molesta, e dunque lo faremo con i fatti: seguiremo volentieri le tue

parole, ed è in questo caso che l'uomo libero manifesta assai bene ciò che approva e ciò che non approva.

MEGILLO [688e] Benissimo, Clinia, e facciamo come dici.

CLINIA Sarà così, se il dio lo vuole. Avanti, parla.

ATENIESE Diciamo dunque, procedendo lungo la strada che ancora ci resta da percorrere del nostro discorso, che la più grande ignoranza annientò allora quella potenza, e che ancora adesso determina questa stessa conseguenza, sicché il legislatore, se le cose stanno così, deve sforzarsi di ingenerare negli stati, secondo le sue possibilità, un'assennata prudenza, levando via, per quanto gli è possibile, la stoltezza.

CLINIA È chiaro.

ATENIESE [689a] Qual è quella che si deve giustamente definire la più grande ignoranza? Vedete se siete d'accordo anche voi con quello che dico: io propongo una definizione di questo genere.

CLINIA Quale?

ATENIESE Quella secondo cui un tale, ritenendo una cosa bella o buona, non la ama, ma la detesta, mentre predilige e brama ciò viene ritenuto malvagio ed ingiusto. Dunque io dico che questa dissonanza di piacere e dolore con l'opinione conforme alla ragione costituisce il caso più estremo di ignoranza, e il più grave, perché occupa la parte più ampia dell'anima: [689b] infatti il soffrire e il godere sono in essa come popolo e massa sono nello stato. E quando l'anima si oppone alla conoscenza, all'opinione, e alla ragione, che per natura sono preposte al comando, chiamo questo atteggiamento stoltezza, e la stessa cosa avviene in uno stato, quando la massa non obbedisce ai governanti e alle leggi, e, ancora, nel singolo individuo, quando i bei ragionamenti che si trovano nell'anima non fanno nulla di più che esserci, ma in realtà avviene tutto il contrario di quello che essi dicono: e tutte queste forme di ignoranza io le considero fra le più

sconvenienti [689c] per lo stato e per i singoli cittadini, e non certo quella degli artigiani, se capite, stranieri, quello che voglio dire.

CLINIA Capiamo, amico, e siamo d'accordo con quello che dici.

ATENIESE Pertanto si stabilisca questo, proprio come è stato fissato e definito, e cioè che ai cittadini che vivono in una simile ignoranza non conviene affidare alcun potere, ma si devono rimproverare per il fatto di essere ignoranti, anche se siano in grado di ragionare assai bene e siano esercitati in ogni sorta di sottigliezza e in tutto ciò che [689d] per natura favorisce l'agilità dell'anima, mentre quelli che sono il contrario di questi bisogna chiamarli sapienti, anche se, per così dire, non sanno scrivere né nuotare, e si deve affidare loro il potere come a persone assennate. come, amici, potrebbe esserci una forma anche minima di assennata prudenza senza l'armonia? Non è possibile, ma si può assai giustamente dire che la più bella e la più grande delle armonie sia la più grande sapienza, di cui è partecipe chi vive secondo ragione, mentre chi ne è privo distrugge la propria casa e non può affatto salvare lo stato, ma appare ogni volta tutto il contrario, [689e] essendo appunto ignorante. Tali cose siano dunque dette e stabilite così come si è detto un momento fa.

CLINIA Siastabilito così.

ATENIESE È necessario che negli stati vi siano governanti e governati.

CLINIA Certamente.

ATENIESE [690a] Ebbene: quali e quanti sono i principi del governare e dell'esser governati nei grandi stati come in quelli piccoli e nelle famiglie? Non è forse vero che uno di essi riguarda il padre e la madre? E non è ovunque un giusto principio che i genitori debbano esercitare il comando

assoluto sui figli?

CLINIA Senza dubbio.

ATENIESE A questo segue il principio per cui coloro che sono nobili per nascita comandano coloro che non sono nobili: e a questi due segue il terzo secondo cui i più vecchi devono comandare, e i più giovani devono essere comandati.

CLINIA Certamente.

ATENIESE [690b] Il quarto dice che gli schiavi devono esser comandati, e i padroni devono comandare.

CLINIA E come no?

ATENIESE Il quinto, io credo, che il più forte deve comandare, e il più debole deve essere comandato.

CLINIA È del tutto inevitabile questa forma di comando di cui tu parli.

ATENIESE Ed è quella che, per natura, si ritrova in più larga misura fra gli esseri viventi, come disse un giorno il tebano Pindaro.[14] Ma il più importante, a quanto pare, dei principi è il sesto, che prescrive all'ignorante di seguire, e al saggio di guidare [690c] e di comandare. E questo, o sapientissimo Pindaro, non potrei dire che si verifichi contro natura, ma secondo natura, perché il comando della legge vale per chi lo accetta volontariamente, e non è per natura violento.

CLINIA Quello che dici è giustissimo.

ATENIESE Citando ancora una forma di comando caro agli dèi e fortunato, ci avviciniamo alla sorte, e diciamo che è assai giusto che comandi chi è stato scelto da lei, mentre colui al quale essa si è opposta si ritiri e obbedisca.

CLINIA Quello che dici è verissimo.

ATENIESE [690d] «Vedi, legislatore», potremmo dire per scherzo ad uno di quelli che si accingono a stabilire le leggi con troppa faciloneria, «quanti sono i principi che

riguardano i governanti, e come per loro natura sono opposti fra di loro? Ora infatti noi abbiamo scoperto una fonte di sedizioni che tu devi curare. Per prima cosa considera con noi come e perché i re di Argo e di Messene, contravvenendo a questi principi, distrussero se stessi e insieme la potenza dei Greci, [690e] davvero mirabile in quel tempo. Non erano forse all'oscuro di quel giusto detto di Esiodo secondo il quale "la metà è più del tutto"?[15] Quando prendere il tutto è dannoso, e la metà, invece, è segno di moderazione, allora Esiodo ritenne che il moderato è meglio di ciò che è eccessivo, essendo migliore del secondo che appunto è peggiore.

CLINIA Giustissimo.

ATENIESE Dobbiamo forse pensare che una corruzione del genere coinvolga ogni volta i re prima dei popoli?

CLINIA [691a] Naturalmente questo è un male che colpisce soprattutto i re che vivono nell'arroganza e nello sfarzo.

ATENIESE Non è dunque chiaro che i re di allora patirono dapprima questo male, quello cioè di andare oltre le leggi stabilite e di non essere coerenti con se stessi, riguardo a ciò che con le parole e i giuramenti avevano approvato, e che la mancanza di armonia che, come diciamo, è la forma più grave di ignoranza, prendendo le sembianze della sapienza, mandava in rovina tutte quelle cose, a causa della discordanza e di un'amara mancanza di armonia?

CLINIA Così pare.

ATENIESE [691b] Bene. E quali misure doveva allora adottare il legislatore per guardarsi dal sorgere di questo male? Per gli dèi, non ci vuole ora una grande saggezza per riconoscere questa cosa, e non è difficile da dirsi: ma se in quel tempo fosse stato possibile prevederlo, chi lo avrebbe previsto non sarebbe stato più sapiente di noi?

MEGILLO Che cosa vuoi dire?

ATENIESE Considerando ciò che è avvenuto presso di voi, Megillo, oggi è facile sapere, e sapendolo, dire ciò che allora bisognava che avvenisse.

MEGILLO Parla più chiaramente.

ATENIESE In questo modo sarò forse chiarissimo.

MEGILLO Quale modo?

ATENIESE [691c] Se si dà di più a ciò che richiede di meno, andando oltre la misura, vele alle navi e nutrimento ai corpi e potere alle anime, tutto viene sconvolto, e per l'esuberanza i corpi vanno incontro alle malattie, e le anime all'ingiustizia che è figlia della tracotanza. Che cosa mai vogliamo dire? Forse questo, e cioè che non esiste, cari amici, natura d'anima mortale che possa mai reggere il supremo potere fra gli uomini, se essa è giovane ed irresponsabile, [691d] in modo che la sua mente non sia del tutto occupata dalla più grave malattia, la stoltezza, e non abbia l'odio degli amici più stretti, cosa che, quando avviene, distrugge la sua mente e annulla tutta la sua potenza? Guardarsi da questo male, conoscendo la giusta misura, è proprio dei grandi legislatori. E adesso non è difficile congetturare quanto avvenne allora: pare che le cose andarono così.

MEGILLO Come?

ATENIESE Vi era un dio che si preoccupava di voi, il quale prevedendo il futuro fece nascere per voi [691e] una doppia stirpe di re da una che era, riducendola di più a giusta misura. Dopo di che un uomo, la cui natura si era combinata con una certa potenza divina, vedendo che il vostro potere era piuttosto acceso, unì il moderato potere dei vecchi [692a] alla superba forza della nobiltà, e fece in modo che il potere dei ventotto vecchi avesse lo stesso diritto di suffragio, nelle questioni più importanti, di quello dei re.

Il vostro terzo salvatore,[16] vedendo che il potere ribolliva

ancora d'orgoglio ed era intemperante, come un freno vi introdusse il potere degli efori, accostandolo al potere della sorte: e per questa ragione il potere regio che è presso di voi, risultando composto di quegli elementi che dovevano comporlo e possedendo la giusta misura, dopo aver salvato se stesso, fu causa di salvezza [692b] per gli altri. Poiché per Temeno e Cresfonte e per i legislatori di allora – chiunque fossero quelli che stabilivano le leggi – nemmeno la parte di Aristodemo[17] si sarebbe mai salvata: perché non erano abbastanza esperti di legislazione. Non avrebbero mai pensato che una giovane anima si sarebbe potuta tenere a bada con giuramenti, quando essa avesse assunto un potere da cui era possibile che scaturisse la tirannide. E ora il dio ha indicato quale doveva e quale deve essere il governo più stabile. il fatto che [692c] noi conosciamo queste cose, come si è già detto prima, non è indice di sapienza, ora che esse sono avvenute – svolgere infatti delle considerazioni sull'esempio di ciò che è avvenuto non è per nulla difficile –, ma se in quel tempo vi fosse stato qualcuno in grado di prevedere queste cose e di contemperare insieme i tre poteri, facendone uno solo, allora avrebbe salvato tutto quello che di bello era stato pensato in quel tempo, e né l'esercito Persiano, né nessun altro esercito si sarebbe mosso alla volta della Grecia, disprezzandoci come persone degne di scarsa considerazione.

CLINIA Quello che dici è vero.

ATENIESE [692d] E si sono difesi in modo vergognoso, Clinia. E per vergognoso non intendo dire che quelli di allora non hanno vinto delle belle battaglie vincendo per terra e per mare. Ma è questo ciò che dico che allora fu vergognoso, e cioè che, innanzitutto, di quei tre stati uno solo difese la Grecia, mentre gli altri due erano così corrotti dalla malvagità che uno impedì anche a Sparta di prenderne le difese, facendole guerra con tutta la sua forza, l'altro, che al

tempo della suddivisione aveva primeggiato, [692e] lo stato di Argo, chiamato a respingere il barbaro, non ascoltò né portò soccorsi. E chi volesse ricordare i fatti che allora capitarono nel corso di quella guerra potrebbe rimproverare alla Grecia molte cose del tutto prive di dignità. E neppure direbbe bene colui che dicesse che la Grecia si difese: ma, se grazie al comune intento di Ateniesi e di Spartani [693a] non fosse stata respinta la schiavitù che incalzava, le stirpi dei Greci sarebbero ormai tutte mescolate fra loro, quelle dei barbari con i Greci e quelle dei Greci con i barbari, così come adesso quelle stirpi su cui i Persiani esercitano il loro dominio, disseminate e raccolte insieme, vivono sciaguratamente disperse. Queste cose, Clinia e Megillo, dobbiamo rimproverare ai cosidetti uomini politici e legislatori di un tempo, e anche a quelli attuali, perché, ricercando le cause di quegli eventi, [693b] scopriamo che cos'altro si doveva fare al posto di ciò che si è fatto: ad esempio, anche in questo momento abbiamo detto che non bisogna stabilire poteri troppo grandi, né che non siano contemperati da altri elementi, pensando che uno stato dev'essere libero e dotato di intelligenza e coerente con se stesso, e che chi stabilisce le leggi deve legiferare tenendo presente questi principi. Non meravigliamoci se proponendoci di frequente certi scopi, abbiamo detto che il legislatore deve legiferare in vista di quelli, [693c] e che poi gli scopi proposti non ci sembrano ogni volta gli stessi: ma bisogna calcolare che, quando diciamo che bisogna prestare attenzione alla temperanza, o all'intelligenza, o all'amicizia, questo fine non è diverso, ma è sempre lo stesso, e non preoccupiamoci se useremo molte altri termini come questi.

CLINIA Cercheremo di fare così, quando ritorneremo a questi discorsi: e ora parla dell'amicizia, dell'intelligenza e della libertà, e spiegaci a che cosa desideravi [693d] che il legislatore dovesse mirare, quando stavi per parlare.

ATENIESE Ora ascolta. Vi sono due forme di costituzione che sono come due madri, dalle quali non sarebbe sbagliato dire che sono nate tutte le altre: e una di queste si può giustamente chiamare monarchia, l'altra democrazia, e la prima ha il suo punto più alto nella stirpe dei Persiani, l'altra qui da noi. Le altre come dicevo, risultano dalla varia unione di queste due. Bisogna dunque, ed è anche necessario, che si prenda parte dell'una e dell'altra, se è vero che dovrà esserci libertà [693e] ed amicizia, accompagnata dall'intelligenza: e questo è ciò che il nostro discorso vuole prescrivere, dicendo che uno stato non potrà mai essere ben governato se non prende parte di costituzioni come queste.

CLINIA E come potrebbe infatti?

ATENIESE Poiché l'una ama unicamente e più di quanto deve la monarchia, e l'altra la libertà, nessuna delle due costituzioni possiede la giusta misura, ma le vostre, quella spartana e la cretese, la possiedono in misura maggiore: gli Ateniesi e i Persiani una volta di più, [694a] ora di meno. Proviamo ora a spiegare le ragioni di questi fatti, o no?

CLINIA Assolutamente sì, se vogliamo giungere allo scopo che ci siamo proposti.

ATENIESE Ascoltiamo. I Persiani, quando sotto Ciro[18] si erano avvicinati di più alla giusta misura di schiavitù e di libertà, prima di tutto diventarono liberi, e in seguito signori di molti altri popoli. Poiché i comandanti rendevano partecipi della libertà i loro sottoposti e li conducevano verso l'uguaglianza, i soldati erano legati ai comandanti da vincoli di amicizia più stretti, [694b] e si esponevano volentieri ai pericoli. E se qualcuno di essi era intelligente e capace di dare consigli, poiché il re non era invidioso, ma concedeva piena libertà di parola e onorava coloro che erano in grado di dare consigli, metteva in comune e a disposizione della comunità questa sua capacità di fornire intelligenti consigli, e ogni cosa allora progrediva presso di essi grazie alla libertà,

all'amicizia, e alla partecipazione comune dell'intelligenza.

CLINIA Pare che la situazione stesse proprio nei termini che tu hai illustrato.

ATENIESE [694c] Perché allora quell'impero andò in rovina sotto Cambise[19] per essere di nuovo quasi salvato sotto Dario?[20] Volete che cerchiamo di capirlo servendoci della divinazione?

CLINIA Questo porta la nostra indagine nella direzione in cui si è mossa.

ATENIESE Secondo quel che ora posso congetturare riguardo a Ciro, suppongo che egli, comandante valoroso e amante della patria fra le altre cose, non abbia affatto ricevuto una buona educazione, e non abbia mai prestato attenzione all'amministrazione della casa.

CLINIA Come possiamo dire una cosa del genere?

ATENIESE [694d] Pare che fin da giovane egli abbia condotto guerre, e per tutta la vita, affidando alle donne l'educazione dei figli. E queste li allevarono come se fin da bambini fossero già subito felici e beati, e come se non avessero alcun bisogno di queste cose: e quasi fossero già completamente felici, impedivano a chiunque di opporsi ad essi su qualsiasi cosa, e costringevano tutti ad approvare qualsiasi cosa quelli dicevano o facevano, e quindi li allevarono tali quali erano.

CLINIA È bella, a quanto pare, l'educazione di cui hai parlato.

ATENIESE [694e] Si trattava di un'educazione da donne; e di donne regali divenute ricche in tempi recenti, e che allevavano i figli senza la presenza di uomini, poiché costoro non avevano tempo libero a causa delle guerre e dei molti pericoli che dovevano affrontare.

CLINIA Questo ragionamento ha un senso.

ATENIESE Il padre conquistava per loro greggi di pecore,

e mandrie, e schiere di uomini, e molte altre cose, [695a] ma ignorava che quelli cui avrebbe consegnato queste cose non erano stati educati secondo l'arte dei padri, quella persiana – i Persiani infatti erano pastori e provenivano da una terra aspra –, che era un'educazione severa e capace di formare pastori molto forti, e tali da dormire sotto il cielo aperto e vegliare, e di far guerra se ce ne fosse stato bisogno: trascurò il fatto che i suoi figli venivano educati da donne e da eunuchi secondo l'educazione dei Medi[21] [695b] corrotta dalla cosidetta felicità, per cui essi diventarono tali quali era verosimile che diventassero, allevati com'erano in maniera permissiva. E quando alla morte di Ciro i figli[22] ricevettero il regno, pieni di lusso e di dissolutezza, per prima cosa uno uccise l'altro,[23] mal sopportando che gli fosse uguale, e dopo di che, impazzito lui stesso a causa dell'ubriachezza e per la mancanza di educazione perdette il potere per opera dei Medi, e di colui che allora veniva chiamato "l'eunuco",[24] che disprezzava la stoltezza di Cambise.

CLINIA [695c] Si dicono queste cose, e pare che le cose avvennero all'incirca in questo modo.

ATENIESE E si dice che il potere sia di nuovo tornato nelle mani dei Persiani per opera di Dario e dei Sette.

CLINIA Certamente.

ATENIESE Osserviamo questa cosa seguendo il discorso. Dario non era figlio di re e non fu allevato con un'educazione sfarzosa; ma, giunto al potere e impadronitosi come settimo, lo divise separandolo in sette parti, di cui anche adesso sono ancora rimaste piccole tracce come in sogno. E ritenne opportuno governare fissando delle leggi con cui introdusse [695d] una certa comune uguaglianza, e per legge stabilì il tributo che Ciro aveva promesso ai Persiani, procurando amicizia e alleanza a tutti i Persiani e cattivandosi il popolo dei Persiani con ricchezze ed onori: e dunque gli eserciti conquistarono con benevolenza per lui delle terre che non

avevano minore estensione di quelle lasciate da Ciro. Dopo Dario venne Serse,[25] che era stato nuovamente allevato secondo un'educazione regale e sfarzosa – «O Dario», si potrebbe forse dire con ragione, «che non hai capito l'errore di Ciro, [695e] hai allevato Serse negli stessi costumi in cui Ciro allevò Cambise!» – e questi dunque, poiché proveniva dalla medesima educazione, commise quasi tutti gli errori che aveva commesso Cambise: e press'a poco da quell'epoca non nacque più fra i Persiani alcun re davvero grande, se non per il nome. E la causa non è da imputarsi alla sorte, come sottolinea il mio discorso, ma alla vita malvagia che i figli di coloro [696a] che sono particolarmente ricchi e dei re generalmente conducono: non può infatti nascere da un'educazione come questa bambino, uomo, o vecchio che si distingua per virtù. Ed è proprio questo il punto, noi diciamo, che il legislatore deve prendere in esame, e anche noi nella circostanza presente. Ed è giusto, Spartani, assegnare questo riconoscimento al vostro stato, e cioè che non attribuite nessun onore o educazione particolare al povero e al ricco, al privato cittadino e al re, se non quelli che in principio il divino legislatore abbia determinato [696b] per voi ricevendoli da un qualche dio. infatti non bisogna che in uno stato siano attribuiti onori eccessivi ad un tale perché si distingue per ricchezza, o perché è agile, bello, forte, ma è privo della virtù, e di quella virtù che manchi di temperanza.

MEGILLO Che cosa vuoi dire con questo, straniero?

ATENIESE Il coraggio non è una parte della virtù?

MEGILLO E come no?

ATENIESE E giudica dunque, dopo aver ascoltato il discorso, se accetteresti di avere uno che viva con te o un vicino assai coraggioso, ma privo di temperanza e addirittura privo di qualsiasi freno.

MEGILLO [696c] Silenzio!

ATENIESE Ebbene? E un artigiano competente nel suo mestiere, ma ingiusto?

MEGILLO Nient'affatto.

ATENIESE Ma ciò che è giusto non nasce senza la temperanza.

MEGILLO Come potrebbe?

ATENIESE E neppure l'uomo saggio che ora noi abbiamo presentato, quello che possedeva piaceri e dolori in armonia con i giusti ragionamenti con cui si accompagnano.

MEGILLO No, infatti.

ATENIESE Esaminiamo ancora questa cosa a proposito degli onori che vengono assegnati [696d] negli stati, per vedere quali sono giusti e quali no, in ogni circostanza.

MEGILLO Che cosa?

ATENIESE Se la temperanza abitasse da sola in un'anima senza tutte le altre virtù, sarebbe giusto che fosse onorata o disonorata?

MEGILLO Non so come risponderti.

ATENIESE E hai detto come si doveva dire: se infatti tu avessi risposto in un modo o nell'altro alla domanda che ti ho fatto, mi sembra che avresti risposto in modo sbagliato.

MEGILLO Allora è andata bene così.

ATENIESE Bene. E ciò che costituisce un'appendice che riguarda onori e disonori [696e] non è degno di discorso, ma piuttosto di un silenzio privo di parole.

MEGILLO Mi sembra che tu parli della temperanza.

ATENIESE Sì. E ciò che fra le altre virtù ci è maggiormente utile insieme a questa aggiunta sarà assai giustamente degno di ricevere molti onori, mentre ciò che viene per secondo, per secondo viene onorato: e così secondo la logica successione, ciascun bene avrà successivamente gli onori che gli spettano, come è giusto.

MEGILLO [697a] È così.

ATENIESE E allora? E non diremo che spetta al legislatore distribuire anche queste cose?

MEGILLO Certamente.

ATENIESE Vuoi che gli si affidi il compito di distribuire tutti gli onori, in base ad ogni atto che abbiamo compiuto e fino a giungere a quelli più insignificanti, mentre noi, dal momento che siamo desiderosi di fissare le leggi, facciamo una triplice divisione, cercando di separare le cose più importanti da quelle di secondo e di terzo grado?

MEGILLO Certamente.

ATENIESE Diciamo allora che lo stato, a quanto pare, che vuole salvaguardare se stesso [697b] ed essere felice, per quanto è umanamente possibile, deve di necessarità distribuire in modo corretto onori e disonori. Ed è giusto stabilire i beni riguardanti l'anima, quando in essa vi sia la temperanza, come i più degni di onori, e per primi, per secondi la bellezza e i beni riguardanti il corpo, e terzi quelli riguardanti la sostanza e la ricchezza: chi si allontani da questa sequenza, legislatore o stato, elevando al rango di onori le ricchezze o collocando prima, fra gli onori, [697c] ciò che andava posto dopo, non compie un'opera né moralmente lecita né giusta dal punto di vista politico. Dobbiamo dire così o no?

MEGILLO Certo, dobbiamo chiaramente dire così.

ATENIESE E l'indagine intorno alla costituzione dei Persiani ha fatto sì che noi parlassimo più diffusamente di queste cose: e troviamo che essi si sono corrotti sempre di più, e diciamo che la ragione consiste nel fatto che tolsero in modo eccessivo la libertà al popolo, e condussero lo stato verso il dispotismo più di quanto era necessario, annientando la concordia [697d] e la comunità che si forma in seno allo stato. Annientate queste cose, il consiglio dei governanti non

decide più in vista dei governati e del popolo, ma in vista del proprio potere, e ogni volta che ritengono di poter possedere anche una piccola cosa in più, saccheggiano città, saccheggiano popoli amici distruggendoli con il fuoco, e in modo ostile e senza pietà odiano e sono odiati: e quando si trovano nella necessità che i popoli combattano per loro, non trovano in essi né un'alleanza, né una benevola disponibilità a voler esporsi ai pericoli [697e] e combattere, ma pur avendo incalcolabili migliaia di uomini, sono tutti inutilizzabili ai fini della guerra, e come se avessero bisogno di uomini, li pagano, ritenendo di essere messi in salvo da uomini mercenari e stranieri. Sono inoltre [698a] costretti ad agire da stupidi, dicendo in pratica che quelle cose che ogni volta sono dette onorevoli e belle nello stato sono una sciocchezza in confronto all'oro e all'argento.

MEGILLO Certamente.

ATENIESE Quanto agli affari Persiani, e al fatto che il loro attuale governo non si basa su giuste fondamenta a causa dell'eccessiva schiavitù e del dispotismo, il discorso abbia fine.

MEGILLO Senza dubbio.

ATENIESE Allo stesso modo ora noi dobbiamo passare in rassegna, dopo di ciò, la costituzione attica, evidenziando come la libertà assoluta e slegata [698b] da ogni potere è di gran lunga peggiore di un potere che è limitato da altri fattori: in quel tempo in cui i Persiani assaltarono i Greci, e probabilmente quasi tutti gli abitanti dell'Europa, noi avevamo un'antica costituzione e delle magistrature che provenivano da quattro classi basate sul censo, e come un padrone vi era dentro di noi un senso del pudore, per cui desideravamo vivere asserviti alle leggi di allora. A questo si aggiunga che la grandezza smisurata di quella spedizione che si muoveva per terra e per mare, incutendo un insostenibile timore, ci rese ancor più schiavi [698c] dei governanti e delle

leggi, e per tutte queste ragioni avvenne che fra noi vi fossero dei vincoli di amicizia molto stretti. infatti, circa dieci anni prima della battaglia navale di Salamina,[26] giunse Dati alla guida di una spedizione persiana, inviato espressamente da Dario contro gli Ateniesi e gli Eretriesi[27] perché li portasse al suo cospetto in catene, e minacciandolo di morte se non avesse agito così. E in un breve lasso di tempo Dati prese con la forza [698d] tutti gli Eretriesi grazie ad un numero infinito di uomini, e fece pervenire una notizia terribile presso la nostra città, secondo la quale nessun Eretriese gli era scampato, e i soldati di Dati, tenendosi per mano, avevano preso tutta la città di Eretria come in una rete. La notizia, sia che fosse fondata, sia che giungesse chissà da dove, sconvolse gli altri Greci e gli Ateniesi, e avendo mandato ovunque degli ambasciatori [698e] per richiedere aiuto, nessuno volle rispondere all'appello se non gli Spartani: e questi, poiché erano impediti dalla guerra in corso con Messene e da qualche altra ragione – ma non sappiamo che cosa dissero di preciso –, giunsero il giorno successivo alla battaglia di Maratona.[28] Dopo di che si sparse la voce di grandi preparativi e di innumerevoli minacce da parte del Re. Con il passare del tempo si disse che Dario era morto, e che suo figlio, giovane e pieno di ardore aveva ricevuto il potere, e non desisteva affatto [699a] dall'ardore dell'assalto. Gli Ateniesi pensarono che tutti questi preparativi fossero diretti proprio contro di loro, a causa di ciò che era avvenuto a Maratona, e sentendo che il monte Athos era stato forato, che l'Ellesponto era stato unito, e che vi era una quantità formidabile di navi, pensarono che non si sarebbero salvati né per terra né per mare e che nessuno sarebbe venuto loro in soccorso. Ricordavano infatti che nessuno era venuto a portare loro aiuto, né aveva voluto correre il rischio di scendere in battaglia insieme a loro, quando quelli erano venuti per la prima volta ed erano accaduti i fatti di Eretria, e

prevedevano [699b] che anche allora sarebbe avvenuta la stessa cosa per terra: e per mare, d'altra parte, vedevano che sarebbe stata assolutamente impossibile la salvezza, dinanzi all'avanzata di migliaia e anche più navi. Pensavano ad una sola salvezza, debole e disperata, ma anche l'unica, considerando quanto era avvenuto in passato, e come da situazioni impossibili anche allora era apparsa la vittoria in battaglia: appoggiandosi a questa speranza trovarono una via di scampo a questa situazione soltanto [699c] in loro stessi e negli dèi. Tutto ciò suscitava in essi la reciproca amicizia: sia la paura che allora era presente, sia quella che scaturiva dalle leggi precedenti. Questa paura essi l'avevano acquistata dal fatto di essersi asserviti alle leggi precedenti, e noi spesso nei discorsi di prima l'abbiamo chiamata pudore, e ad essa dicevamo che deve asservirsi chi vuole diventare onesto, mentre è libero e non nutre timore nei suoi confronti la persona meschina: ma se in quella circostanza il timore non avesse colto anche il meschino, non si sarebbe mai unito agli altri per la difesa, e non sarebbe venuto in soccorso per difendere i templi, e le tombe, e la patria e le altre cose che gli erano familiari e nel contempo care, [699d] così come fece, ma in quella circostanza ciascuno di noi, disperdendosi a poco a poco, si sarebbe allontanato chi da una parte chi da un'altra.

MEGILLO E certamente, straniero, quello che dici è giusto, e si addice a te stesso e alla tua patria.

ATENIESE Sì, è così, Megillo: è giusto raccontarti quello che avvenne allora, dato che prendi parte della natura dei tuoi padri. Verificate, tu e Clinia, se quello che diciamo ha attinenza con la legislazione, dal momento che non ho raccontato [699e] queste cose per il solo gusto di raccontare, ma per il fine di cui parlo. Vedete un po': perché in un certo senso ci è capitato lo stesso inconveniente che è capitato ai Persiani – a quelli, infatti, per aver ridotto il popolo ad una

totale schiavitù, a noi, al contrario, per aver esortato la massa verso la più completa libertà. Per stabilire allora come e che cosa diremo da questo punto in poi, i discorsi che abbiamo tenuto prima sembrano in un certo senso ben fatti.

MEGILLO [700a] Dici bene. Ma cerca di indicarci ancora più chiaramente ciò che ora hai detto.

ATENIESE Farò così. Nelle antiche leggi, amici, il nostro popolo non era padrone di qualche cosa, ma in un certo senso si asserviva volontariamente ad esse.

MEGILLO A quali leggi?

ATENIESE Prima di tutto alle leggi che riguardavano la musica di allora, se vogliamo esaminare dal principio lo sviluppo di una vita eccessivamente libera. Allora la musica era stata da noi divisa [700b] secondo certe specie e figure, e una specie di canto era costituita dalle preghiere agli dèi, e la chiamavano con il nome di "inni": e vi era un'altra specie di canto opposta a questa – e si potevano chiamare "treni" –, e un'altra "peani", e un'altra ancora, che, io credo, riguardava la nascita di Dionisio, era detta "ditirambo". Un'altra forma di canto aveva lo stesso nome delle leggi, e tali leggi venivano chiamate "canti citaredici". Stabiliti questi principi ed alcuni altri, non era possibile ricorrere [700c] ad una specie di melodia in cambio di un'altra: e l'autorità di riconoscere queste cose, e, una volta riconosciute, di giudicarle e di punire chi non aveva obbedito, non consisteva nei fischi, né nelle grida scomposte della folla, come oggi, né in applausi che assegnavano lodi, ma si era stabilito che coloro che erano provvisti di buona educazione ascoltassero in silenzio fino alla fine, mentre per i bambini, i pedagoghi, e in genere per la folla vociante, vi era una verga per ammonirli e riportarli all'ordine. [700d] Fissate in tal modo queste cose, la massa di cittadini era desiderosa di obbedire e non aveva il coraggio di giudicare nel tumulto: dopo di che, con il passare del tempo, i poeti diventarono i signori incontrastati delle trasgressioni

compiute a danno della musica, poeti per indole naturale, ma ignoranti del giusto e del lecito in poesia, e colti da furore bacchico e invasi dal piacere più del necessario, mescolavano insieme i treni con gli inni, e i peani con i ditirambi, e imitando con la musica della cetra quella del flauto, e confondendo [700e] tutto con tutto, pur senza volerlo, dicevano delle menzogne contro la musica a causa della loro ignoranza, e cioè che la musica non ha alcuna norma, e che qualunque persona – buona o cattiva che sia – può giudicarne il valore dal piacere che gli procura. Facendo tali opere e aggiungendo ad esse tali discorsi, inculcarono nella maggior parte delle persone questa licenza nella musica e l'ardire di sentirsi in grado di erigersi a giudici: e quindi i teatri [701a] da muti diventarono vocianti, come se chiunque avesse orecchio per capire ciò che nella musica è bello e ciò che non lo è, e in luogo di un'aristocrazia competente in tale campo si sostituì una cattiva "teatrocrazia". Se una democrazia formata da uomini liberi si fosse limitata al solo ambito musicale, non sarebbe accaduto nulla di terribile: ma ora, presso di noi, ha preso origine dalla musica l'opinione per cui tutti sanno tutto e un'illegalità che si è accompagnata alla licenza. Tutti infatti non avevano più paure perché si credevano sapienti, e questa sicurezza ha generato l'impudenza: perché nel non avere timore, [70lb] a causa della propria insolenza, dell'opinione di chi è migliore consiste la malvagia impudenza che nasce da una libertà eccessiva.

MEGILLO Quello che dici è verissimo.

ATENIESE A questa libertà segue quella di non volersi sottomettere ai magistrati, e, connessa con questa, quella di sfuggire alla sottomissione e agli ammonimenti del padre e della madre e dei più anziani; e proseguendo e avvicinandoci alla fine, si cerca di non obbedire alle leggi, [701c] e giunti ormai al termine, non ci si cura dei giuramenti e delle

promesse, e neppure degli dèi, ma indicando ed imitando quella che si diceva fosse l'antica natura dei Titani,[29] si ritorna di nuovo a quello stadio, e si vive una penosa esistenza, senza che i mali possano cessare. Per quale ragione si è detto questo? Mi sembra che ogni volta si debba riprendere il discorso mettendogli dei freni come ad un cavallo, e senza farsi trasportare dalla forza delle parole, come se non si avesse freni in bocca, cadendo, [701d] secondo quel che dice il proverbio, anche da un asino, bisogna ripetere la domanda che ci siamo fatti ora: per quale motivo abbiamo detto queste cose?

MEGILLO Bene.

ATENIESE Queste cose sono state dette per questi motivi.

MEGILLO Quali?

ATENIESE Dicemmo che il legislatore deve tenere conto di tre principi quando fissa le leggi: e cioè che lo stato che è regolato dalla legislazione sia libero, che vi sia amicizia al suo interno, che sia intelligente. Abbiamo detto questo, o no?

MEGILLO Certamente.

ATENIESE [701e] Per queste ragioni la nostra scelta è ricaduta sulla forma di costituzione più dispotica e su quella più libera, e ora stiamo indagando quale di queste due risulta ben regolata: e avendo preso ciò che in esse costituiva la giusta misura, l'una nei confronti del dispotismo, l'altra della libertà, abbiamo osservato che allora vi era in esse un'eccellente prosperità, ma avvicinandosi l'una e l'altra verso i loro estremi, l'una verso la schiavitù, l'altra in direzione opposta, non traevano, né l'una né l'altra, alcun vantaggio.

MEGILLO [702a] Quello che dici è verissimo.

ATENIESE Per le stesse ragioni abbiamo anche osservato come si costituì l'esercito dorico, e le pendici di Dardano,[30] e le città fondate presso il mare, e i primi uomini che si

salvarono dalla distruzione, e inoltre i nostri discorsi precedenti a questi sulla musica e sul bere, e quelli ancora prima di questi. Tutto questo è stato detto per studiare come uno stato può essere governato nel modo migliore, e come un privato cittadino [702b] possa perfettamente condurre la propria vita: e quale prova potremo portare dinanzi a noi stessi, Megillo e Clinia, di aver compiuto qualcosa di utile?

CLINIA Straniero, mi sembra di scorgerne una. Mi pare dunque che il complesso di tutti questi discorsi che abbiamo pronunciato sia dovuto alla sorte: e ora sono quasi giunto al punto di aver bisogno di quei discorsi, e tu e questo Megillo [702c] siete arrivati proprio al momento giusto. Non vi nasconderò ciò che adesso mi sta capitando, anzi, lo considero un presagio fortunato. La maggior parte della popolazione cretese sta intraprendendo la fondazione di una colonia, e ha ordinato ai Cnosii[31] di prendersi cura dell'impresa, e lo stato dei Cnossi ha a sua volta affidato l'incarico a me ed altri nove persone: intanto mi prescrivono di stabilire, fra le leggi vigenti in questo luogo, quelle che preferiamo, e altre ancora provenienti da altri luoghi, senza tenere conto se giungono da stati stranieri, che ci sembrino essere le migliori. ora dunque [702d] concediamo questo favore a me e a voi: prendendo spunto dalle cose dette, formiamo razionalmente uno stato, come se lo dovessimo costruire dalle fondamenta, e così la nostra indagine intorno a ciò che stiamo ricercando proseguirà, e nel contempo io potrò servirmi della formazione di questo stato ideale per il futuro stato che dovrà sorgere.

ATENIESE Non stai dichiarando guerra, Clinia! Ma se Megillo non ha nulla in contrario, per quanto mi riguarda, ritieni pure che, nei limiti del possibile, sarà tutto secondo la tua volontà.

CLINIA Dici bene.

MEGILLO Anche per me va bene.

CLINIA [702e] Avete detto benissimo! Cerchiamo allora prima di tutto di gettare le fondamenta di questo stato.

1. Mitico artigiano che si pensava fosse vissuto ai tempi di Minosse, qui forse ricordato per aver inventato l'architettura.

2. Qui Orfeo viene menzionato come inventore della poesia.

3. Mitico eroe di grande ingenio, inventore di alcune lettere dell'alfabeto e della matematica.

4. Satiro e suonatore di flauto, aveva sfidato Apollo in una gara musicale.

5. Figlio di Zeus ed Antiope, ebbe in dono da Hermes una lira e divenne un abile suonatore.

6. Omero, *Odyssea* IX 112-15.

7. Omero, *Ilias* XX 215-18.

8. Qui Platone ricorda l'ultima grande invasione che interessò la Grecia, quella dei Dori che intorno al 1000 a.C. giunsero da settentrione.

9. Allusione al mito del ritorno degli Eraclidi (figli o discendenti di Eracle), saga eroica con cui sono connessi tanto la discesa dei Dori nel Peloponneso, quanto la spartizione del territorio peloponnesiacoin tre parti.

10. Città situata nella regione nordoccidentale del Peloponneso, e abitata sin dall'epoca prestorica.

11. Città fondata nel 369 a.C. e situata nel Peloponneso.

12. I Pelopidi sono Agamennone, re di Micene e di Argo, e Menelao, re di Sparta, i quali condussero la guerra contro Troia.

13. Teseo aveva pregato il padre Posidone di far morire il figlio Ippolito.

14. Poeta lirico greco (518-446 a.C.). Qui il riferimento è al frammento 169 Maehler.

15. Esiodo, *Opera et dies* 40.

16. Probabile allusione a Teopompo.

17. Aristodemo diede origine ai due rami della diarchia spartana.

18. Ciro il Grande (559-530 a.C.).

19. Cambise, figlio di Ciro il Grande (530-522 a.C.).

20. Dario I (522-486 a.C.).

21. I Medi erano una popolazione, sotto certi aspetti affine ai Persiani, che abitava la regione montuosa a sud-ovest del Mar Caspio.

22. Cambise e Smerdi.

23. Cambise uccise Smerdi.

24. Il falso Smerdi.

25. La morte di Dario avviene nel 486 a.C. e gli succede Serse sino al 465-64 a.C.

26. La battaglia di Salamina avviene nel settembre del 480 a.C.

27. Città situata nell'isola di Eubea.

28. La battaglia di Maratona avviene appunto nel 490 a.C.

29. Divinità che precedono gli dèi olimpici, figli di Urano (Cielo) e Gaia (Terra).

30. Figlio di Zeus ed Elettra, fu il capostipite della dinastia reale troiana. Dardano fondò appunto una città sulle pendici del monte Ida, a sud-est di Troia (Dardania, da cui "Dardani" venivano detti i Troiani).

31. Abitanti della celebre Cnosso, situata sulla costa settentrionale di Creta.

Libro IV

ATENIESE [704a] Coraggio, come dobbiamo pensare che sarà il nuovo stato? E la mia domanda non si riferisce al suo nome, e cioè a come si chiama adesso o a come si dovrà chiamare in avvenire: a questo proposito, probabilmente, la sua stessa fondazione, o un luogo particolare, o il nome di un fiume o di una fonte o degli dèi locali, [704b] possono dare il loro nome al nuovo stato che sorge. Quello che piuttosto voglio sapere riguardo ad esso, facendo questa domanda, è se sarà in prossimità del mare o all'interno, nel continente.

CLINIA All'incirca, straniero, lo stato di cui ora si sta parlando dista dal mare ottanta stadi.

ATENIESE E vi sono dei porti in quella zona vicino al mare o non ve ne sono affatto?

CLINIA Avrà porti bellissimi da quella parte, i più belli che ci possano essere, straniero.

ATENIESE [704c] Oh! Che cosa dici! E la regione intorno ad esso? Produce qualsiasi cosa o manca di alcuni prodotti?

CLINIA Non manca quasi di nulla.

ATENIESE E nelle vicinanze vi sarà qualche stato confinante con esso?

CLINIA No, affatto, e questo è anche il motivo per cui si fonda una colonia: in tempi antichi, infatti, si verificò un'emigrazione da quel luogo che lo lasciò deserto per un periodo di tempo incredibilmente lungo.

ATENIESE E le pianure, i monti, e le foreste? In quale proporzione ciascuna di esse ci toccò in sorte?

CLINIA La natura del luogo assomiglia all'intera regione cretese.

ATENIESE [704d] Dirai che è più accidentata che pianeggiante?

CLINIA Certamente.

ATENIESE Non vi è nulla dunque che impedirebbe il procacciarsi della virtù. Se dovesse infatti sorgere presso il mare, e avere dei bei porti, e non essere del tutto fertile, ma anzi, mancante di molti prodotti, avrebbe bisogno di un grande salvatore e di legislatori divini, se per la sua stessa posizione naturale non volesse ricevere una gran varietà di malvagi costumi di vita. Ma ora ci confortano gli ottanta stadi dal mare. In verità è più vicino del necessario al mare, [705a] tanto più che tu dici che è fornito di buoni porti, e tuttavia questo ci può andare bene. il fatto che il mare sia vicino ad una regione è cosa piacevole ogni giorno, ma in realtà si tratta di una salata ed amara vicinanza: infatti riempiendo lo stato di traffici e di affari dovuti al commercio, fa nascere negli animi modi di vita incostanti e infingardi, e rende lo stesso stato infido e nemico di se stesso, e allo stesso modo nei confronti degli altri uomini. A questo riguardo è confortante il fatto che esso è fertile per ogni specie di cultura, [705b] ma se il suo terreno è accidentato, è chiaro che non potrà portare varie ed abbondanti specie di prodotti: se avesse questa peculiarità potrebbe fare numerose esportazioni, e in cambio si riempirebbe di monete d'argento e d'oro, e di questo, per così dire, non c'è male più grande, preso uno per uno, per quello stato che voglia acquisire costumi nobili e giusti, come dicevamo, se ci ricordiamo, nei precedenti discorsi.

CLINIA Certo che lo ricordiamo, e anche adesso ci troviamo d'accordo nel dire che allora avevamo parlato in modo corretto.

ATENIESE [705c] Ebbene? In che modo il luogo della

nostra regione è fornito di legname per costruzioni navali?

CLINIA Non vi sono né abeti né pini marittimi degni di considerazione, e neppure il cipresso è abbondante: si potrebbe trovare qualche pino, e pochi platani, di cui i costruttori di navi hanno bisogno ogni volta che fabbricano le parti interne delle navi.

ATENIESE Anche questo non è un male per la natura del luogo.

CLINIA Perché?

ATENIESE È un bene che uno stato non possa imitare facilmente i nemici [705d] nelle loro malvagie imitazioni.

CLINIA A quale delle cose dette pensi dicendo ciò che hai detto?

ATENIESE Divino amico, fai attenzione a me, e osserva quel che si è detto in principio, quando, a proposito delle leggi cretesi, si diceva che esse tendevano ad un unico scopo, e voi due dicevate che esso consisteva nella guerra, mentre io, intervenendo nella discussione, dicevo che era un bene il fatto che quelle leggi erano state stabilite in vista della virtù, ma che non ero per nulla d'accordo sul fatto che si riferissero ad una parte di essa e non a tutta quanta nel suo complesso: [705e] ora voi, a vostra volta, seguitemi e fate attenzione alla mia presente legislazione, per vedere se, nell'atto di stabilire le leggi, non miri a tutta la virtù piuttosto che ad una parte di essa. Io stabilisco infatti che è ben fondata soltanto quella legge che come un arciere [706a] mira ogni volta unicamente a qualcosa che abbia attinenza sempre ed in modo continuo con il bene, e trascuri tutto il resto, si tratti di una certa ricchezza, o di una qualsiasi altra cosa che è priva dei requisiti che sono stati detti. E dicevo che l'imitazione malvagia dei nemici avviene quando, vivendo in prossimità del mare, si è molestati dai nemici. Come ad esempio – e dico questo senza la volontà di rinfacciarvi alcunché – Minosse,

che disponeva di una grande forza navale, obbligò una volta gli abitanti dell'Attica [706b] a pagare un gravoso tributo, e quelli, come ora, non avevano navi da guerra, né la loro regione era ricca di legname per costruire imbarcazioni, così da allestire facilmente una potenza navale: non furono allora capaci di cacciare immediatamente i nemici mediante l'imitazione della loro arte navale, e con il diventare essi stessi marinai. sarebbe stato certamente più vantaggioso [706c] per loro [706c] perdere ancora molte volte sette fanciulli, prima che, diventati marinai da fanti e fedeli opliti, si abituassero a sbarcare di frequente dalle navi per saltarvi nuovamente sopra di corsa e rapidamente, e a credere che non si fa nulla di turpe se non si ha il coraggio di farsi uccidere rimanendo al proprio posto mentre i nemici avanzano, ma ad avere finti pretesti e sempre pronti per abbandonare le armi e darsi a quelle fughe che, come dicono quelli, non sono turpi. Queste sono le parole che solitamente giungono dai soldati della marina e non sono degni di quelle lodi che spesso gli si attribuiscono, [706d] ma tutto il contrario: non bisogna mai abituarsi a costumi di vita malvagi, e soprattutto non deve agire così la parte migliore dei cittadini. Anche da Omero si poteva capire che questa consuetudine non è bella. Presso Omero, infatti, Ulisse rimprovera Agamennone, quando, prevalendo i Troiani in battaglia sugli Achei, ordina di far scendere le navi in mare. Ed ecco che, adirato contro di lui, gli dice: [706e] «Tu ordini, e c'è ancora la battaglia, di trarre in mare le navi dai forti ponti, in modo che ancora di più si compiano le preghiere che hanno in cuore i Troiani, affinché terribile rovina piombi su di noi. Gli Achei infatti non resisteranno più la guerra, quando le navi vedranno tratte in mare, ma volgeranno indietro lo sguardo per fuggire e abbandoneranno la battaglia. [707a] Allora sarà deleterio il tuo consiglio, a coloro a cui lo dici».[1] Conosceva dunque anche lui queste

cose, e cioè che è un male la presenza in mare delle triremi per gli opliti in battaglia: anche i leoni si abituerebbero a fuggire dinanzi ai cervi, se coltivassero questi costumi. Inoltre, la potenza di quegli stati che si basano sulle flotte navali, e insieme la loro salvezza, non recano onori alla parte migliore dei soldati: essa infatti è ottenuta dall'arte dei timonieri, dall'arte di comandare cinquanta rematori, dall'arte dei rematori stessi, [707b] persone d'ogni razza e non certamente virtuose, e quindi non si potrebbero assegnare nel modo più giusto gli onori a ciascuno. Eppure come potrebbe una costituzione essere retta se mancasse questa possibilità?

CLINIA È quasi impossibile. Ma, straniero, noi Cretesi diciamo che la battaglia navale combattuta a Salamina dai Greci contro i barbari salvò la Grecia.

ATENIESE In effetti molti fra i Greci e i barbari [707c] vanno ripetendo queste cose. Noi invece, amico, io e costui, Megillo, diciamo che le battaglie combattute sulla terra ferma a Maratona e a Platea[2] segnarono una l'inizio della salvezza per i Greci, l'altra la sua realizzazione finale, e che quelle resero migliori i Greci, mentre le altre no, per parlare di tutte le battaglie che allora ci trassero in salvo: e oltre alla battaglia di Salamina aggiungo la battaglia navale dell'Artemisio.[3] [707d] Ma ora, considerando la virtù applicata alla costituzione politica, osserviamo la natura del luogo e l'ordinamento delle leggi, ritenendo che il mettersi in salvo e il solo fatto di esistere non rappresentano per gli uomini il bene più degno di onori, come molti pensano, ma il diventare il più possibili migliori e il mantenersi tali per tutto il tempo della propria vita: anche questo, credo, si è detto nei discorsi precedenti.

CLINIA Certamente.

ATENIESE Prestiamo soltanto attenzione a questo, e cioè se stiamo percorrendo quella che è la strada migliore nella

fondazione degli stati e nel fissare l'ordinamento delle leggi.

CLINIA Ed è davvero la migliore.

ATENIESE [707e] Proseguendo nel discorso dimmi: quale popolo fonderà la vostra colonia? Forse chi lo vorrà, giungendo da ogni parte di Creta, dato che in ciascuna città vi è una massa di abitanti superiore al nutrimento che proviene dalla terra? Non penso che accoglierete tutti i Greci che vogliono venire. Eppure vedo che stirpi provenienti da Argo, da Egina, e da altre parti della Grecia [708a] hanno fondato colonie nella vostra regione. Per il momento, però, dimmi da dove dici che arriverà questo vero e proprio esercito di cittadini di cui ora stiamo parlando?

CLINIA Per quel che mi sembra giungeranno da tutta Creta, e fra tutti gli altri Greci, mi pare che verranno accolti come abitanti soprattutto quelli che provengono dal Peloponneso. infatti quando affermi che gli attuali abitanti giungono da Argo dici la verità, [708b] e infatti la stirpe che attualmente in questo luogo gode di maggior reputazione è quella di Gortina, che appunto venne ad abitare qui da quella Gortina che si trova nel Peloponneso.

ATENIESE In effetti non risulta ugualmente facile la fondazione di una colonia per gli stati, quando non avvenga come fanno gli sciami, e cioè quando vi sia una sola stirpe che colonizza e proviene da una sola regione – in sostanza, una stirpe amica che si separa dagli amici –, assediata dalla strettezza della terra o costretta da qualche altro simile evento. Talvolta una parte dello stato viene obbligata e costretta dalle sedizioni civili ad emigrare altrove, in un paese straniero: ed è già accaduto che un'intero stato fu costretto a fuggire, a causa di una guerra che lo sbaragliò completamente, in cui ebbero la meglio forze superiori. sotto un certo aspetto queste cose [708c] facilitano la fondazione di una colonia e l'istituzione dell'ordinamento delle leggi, sotto un altro aspetto, esse sono un ostacolo. Perché il fatto di

essere un unica stirpe e di parlare la stessa lingua e di avere le stesse leggi implica certamente una concordia e una comunanza di pratiche religiose e di altre cose di questo genere, ma si finisce per non tollerare con animo sereno leggi diverse e costituzioni che non siano quelle interne allo stato. Talvolta, poi, accade che l'essersi ribellati alla malvagità delle leggi e il cercare di vivere, per abitudine, secondo quegli stessi costumi di vita che in precedenza furono causa di rovina, rappresenti un ulteriore ostacolo [708d] per chi vuole fondare la colonia e istituire le leggi, e sarà difficile persuaderli dell'opposto. Al contrario, una stirpe eterogenea che confluisce in un medesimo luogo sarà più ben disposta a prestare orecchio a nuove leggi, ma il trovarsi in sintonia, e, come in una pariglia di cavalli, lo sbuffare ciascuno in accordo con l'altro, come si dice, richiede molto tempo ed è assai difficile. Ma in effetti è compito di uomini che abbiano conseguito la perfezione nella virtù stabilire le leggi e fondare^ nuovi stati.

CLINIA È vero: ma spiegaci ancor più chiaramente in base a quali considerazioni hai detto questo.

ATENIESE [708e] Carissimo amico, tornando ad occuparmi e ad esaminare i legislatori dovrò dire, almeno mi pare, anche qualcosa di negativo: ma se lo diciamo opportunamente, questa fatto non costituirà alcun ostacolo. E allora perché questo dovrebbe rendermi scontento? Tutte le questioni umane avvengono, per quel che mi sembra, in questo modo.

CLINIA Di che cosa parli?

ATENIESE [709a] Volevo dire che mai nessun uomo stabilisce per nulla al mondo le leggi, ma sono la sorte ed ogni genere di eventi che, verificandosi in ogni modo, stabiliscono il complesso delle nostre leggi. infatti o una guerra con la sua forza sconvolge la forma della costituzione e muta le leggi, oppure una difficile situazione determinatasi

a causa di una molesta povertà: e molte volte sono anche le malattie che costringono a compiere delle innovazioni, e il verificarsi di pestilenze, e il frequente perdurare, in un ampio periodo di tempo e per molti anni, di stagioni cattive. E osservando tutte queste cose uno si sentirebbe autorizzato a dire, come faccio io adesso, che nessun [709b] mortale può legiferare in alcuna materia, ma che solo la sorte guida gli affari umani: e chi dice le stesse cose intorno alla navigazione, all'arte del pilotare, alla medicina, all'arte militare, sembra che dica bene, ma è ugualmente possibile, parlando di tali questioni, dire giustamente questa cosa.

CLINIA Che cosa?

ATENIESE Che è il dio, insieme alla sorte e all'occasione propizia, che guida tutti gli affari umani. Smorzando un po' i toni del discorso, si può convenire [709c] che un terzo elemento deve seguire queste cose, e cioè l'arte: il fatto di poter contare o meno, ad esempio, sull'arte del pilota quando si scatena una tempesta, per me costituisce un grande vantaggio. O no?

CLINIA È così.

ATENIESE Dunque anche per il resto vale lo stesso discorso, e questo stesso principio si può applicare allora alla legislazione: premesso che in una regione ci siano tutte le altre circostanze favorevoli tali da consentire ad uno stato di vivere felicemente, in uno stato come questo la sorte deve inviare un legislatore che possegga la verità.

CLINIA Quello che dici è verissimo.

ATENIESE [709d] E chi possiede l'arte in relazione a ciascuna delle cose dette non pregherebbe giustamente, se pregasse perché mediante la sorte si verifichi per lui quella condizione per cui abbia bisogno soltanto della sua arte?

CLINIA Certamente.

ATENIESE E tutti gli altri di cui ora abbiamo parlato, se li

invitassimo ad esprimere la loro preghiera, la direbbero. Non è vero?

CLiNiA Certamente.

ATENIESE La stessa cosa, io credo, farà anche il legislatore.

CLINIA Lo credo proprio.

ATENIESE «Avanti, legislatore», gli possiamo dire, «che cosa [709e] vuoi che abbia e come dev'essere costituito lo stato che ti affidiamo, perché, una volta che lo hai ricevuto, tu possa in seguito governarlo in modo soddisfacente?».

CLINIA Quale risposta corretta potremo dare dopo queste parole?

ATENIESE Diciamo questa risposta come fosse del legislatore, o no?

CLINIA Sì.

ATENIESE La risposta è questa: «Datemi uno stato che sia in mano ad un tiranno», dirà, «e questo tiranno sia giovane, dotato di memoria, intelligente, valoroso, e magnanimo per natura: e ciò che anche nei precedenti discorsi dicevamo che deve accompagnarsi a tutte le parti della virtù, anche ora si accompagni [710a] all'anima del tiranno, se vorrà che le altre doti abbiano una qualche utilità».

CLINIA Mi sembra, Megillo, che lo straniero affermi che sia la temperanza la qualità che deve accompagnarsi. O no?

ATENIESE Quella che si intende comunemente, Clinia, e non quella di cui qualcuno potrebbe parlare magnificandola e provando con il ragionamento che l'essere temperanti equivale all'intelligenza. Ma si tratta di quella qualità che fiorisce immediatamente nei fanciulli e in certi animali, ed è loro connaturata, per cui alcuni si abbandonano in modo disordinato ai piaceri, mentre altri ne fanno un uso regolato. E [710b] dicevamo che se viene divisa da tutti i molti altri beni non è degna di considerazione. Capite quello che dico.

CLiNiA Certo.

ATENIESE Il nostro tiranno abbia dunque questa natura oltre a quelle altre, se lo stato vuole il più rapidamente possibile e nel migliore dei modi dotarsi di una costituzione, la quale, una volta ottenuta, gli permetterà di vivere assai felicemente. Non c'è infatti, e non ci sarà mai un modo più rapido e migliore di ordinare questa costituzione.

CLINIA [710c] Come e con quale criterio, straniero, chi sostiene questa cosa può convincersi di sostenerla a ragione?

ATENIESE È facile, Clinia, comprendere come questa cosa sia secondo natura.

CLINIA Come dici? Se vi fosse un tiranno, vuoi dire, giovane, temperante, intelligente, dotato di memoria, valoroso, magnanimo?

ATENIESE E fortunato, aggiungi, se non altro perché vi sia nel suo tempo un legislatore degno di lode e una sorte felice lo abbia condotto verso il medesimo fine. [710d] Quando questo avviene, si può dire che il dio abbia realizzato quasi tutto ciò che può fare, quando desidera che uno stato sia particolarmente prospero. Se ci sono due capi di questo genere, la prosperità passa in secondo piano, e quindi in terzo piano, e così, secondo la stessa proporzione, vi saranno condizioni più difficili nella misura in cui vi saranno più capi, e viceversa, il contrario.

CLINIA Tu dici che dalla tirannide deriva, a quanto sembra, la forma migliore di stato, insieme ad un valente legislatore e a un saggio tiranno, e che il passaggio dall'una all'altra forma di stato avviene nel modo più facile e più rapido possibile, [710e] una seconda forma di stato deriva dall'oligarchia – o come la chiami –, e una terza forma dalla democrazia.

ATENIESE Nient'affatto, ma dalla tirannide la prima forma dello stato, la seconda dalla costituzione regia, la terza da una

specie di democrazia. La quarta forma, l'oligarchia, assai difficilmente potrebbe accogliere la nascita dello stato migliore: in essa sono moltissimi i principi che detengono il potere. E noi diciamo che tali cambiamenti possono avvenire quando nasce un vero legislatore che sia tale per natura e abbia in sorte una forza da spartire con quelli che detengono i massimi poteri nello stato: [711a] dove infatti questo potere sia in mano ad un numero assai ristretto di uomini, ma sia fortissimo, come nella tirannide, allora questi mutamenti sono soliti avvenire rapidamente e assai velocemente.

CLINIA Come? Non capiamo?

ATENIESE Ma noi abbiamo parlato di questo, e non una volta sola, ma, credo, spesso: forse voi non avete mai visto uno stato governato da un tiranno.

CLINIA Ed io non ho neppure desiderio di vederlo.

ATENIESE [711b] Eppure in quello stato vedresti proprio ciò di cui parlavo.

CLINIA Che cosa?

ATENIESE Un tiranno che voglia mutare i costumi di uno stato non ha bisogno di molte fatiche né di molto tempo, ma deve dapprima procedere in quella direzione lungo la quale desideri volgere i cittadini, sia alla pratica della virtù sia al suo contrario, delineando in un primo tempo egli stesso tutto ciò che si deve fare con il proprio agire, [711c] ora elogiando ed onorando, ora criticando, ora punendo chi non ha obbedito in ciascuna azione.

CLINIA E come possiamo pensare che gli altri cittadini ubbidiranno prontamente a chi adotta una simile forma di persuasione insieme ad una violenza del genere?

ATENIESE Nessuno ci persuada, amici, che uno stato possa mutare le sue leggi così rapidamente e facilmente con un altro mezzo che non sia il comando assoluto dei potenti, né che ora o in futuro possa mai avvenire diversamente. Per

noi non è [711d] allora impossibile né difficile che ciò si realizzi. Quest'altra cosa, invece, è difficile che si realizzi, e in effetti si è verificata raramente e nell'arco di lunghi periodi di tempo, e quando avviene, produce innumerevoli beni nello stato in cui mai avvenga.

CLINIA A che cosa alludi?

ATENIESE Penso a quando un divino amore per le consuetudini sagge e giuste nasce in alcune grandi potenze, sia che il loro potere sia retto da governo monarchico, sia che quel potere si distingua per la sovrabbondanza di ricchezze [711e] o per la nobiltà di stirpe, oppure, ancora, se mai in qualcuno ritorni la natura di Nestore,[4] il quale dicono che superasse tutti gli uomini nell'abilità retorica, ed ancor di più si distinguesse nella saggezza. Ma questo avvenne ai tempi di Troia, come dicono, e non ai nostri tempi: e se dunque c'è stato, o anche ci sarà, o è adesso fra noi un individuo simile, costui vive felicemente, e beati sono quelli che possono ascoltare le sue parole da una bocca tanto saggia! Lo stesso discorso vale allo stesso modo per ogni potere, e cioè quando in un uomo si vengano a trovare la massima forza [712a] unita all'intelligenza e alla saggezza, allora nascono la migliore forma di costituzione e le leggi migliori, altrimenti non può nascere nulla di tutto questo. Ciò sia detto come un mito e valga come un oracolo, e si dica che se da un lato è difficile che uno stato abbia buone leggi, d'altro canto, se avvenisse ciò che diciamo, questa sarebbe la cosa di gran lunga la cosa più rapida e più facile di tutte.

CLINIA Come?

ATENIESE [712b] Cerchiamo di formare le leggi con il discorso, e, come vecchi diventati bambini, adattiamole al tuo stato.

CLINIA Procediamo allora, e non indugiamo oltre.

ATENIESE Invochiamo un dio in vista della costituzione di

questo stato: e quello ci ascolti, e dopo averci ascoltati giunga presso di noi benevolo e ben disposto per contribuire all'ordinamento dello stato e delle leggi.

CLINIA E allora che giunga presso di noi.

ATENIESE E quale costituzione abbiamo in mente di dare [712c] a questo stato?

CLINIA Non capisco quello che vuoi dire. Spiega ancor più chiaramente. Alludi ad una democrazia, ad un'oligarchia, ad un'aristocrazia, ad una monarchia? Non vorrai pensare ad una tirannide, come noi crediamo.

ATENIESE Coraggio allora, chi di voi due vuole rispondere per primo, dicendo qual è fra queste la forma di governo che si trova nel suo stato?

MEGILLO Non sarebbe giusto che parlassi per primo io che sono il più vecchio?

CLINIA [712d] Forse.

MEGILLO A pensarci bene, straniero, non saprei dirti come si dovrebbe chiamare la costituzione spartana. Ora mi pare che assomigli ad una tirannide – è incredibile, infatti, come il potere degli efori sia diventato tirannico in essa –, ora invece mi sembra che più di ogni altro stato somigli ad una democrazia. D'altronde sarebbe del tutto assurdo [712e] non definirla un'aristocrazia: in essa esiste una monarchia a vita che da tutte le genti e da noi stessi è ricordata come la più antica. Io così, in questo momento, interrogato all'improvviso, come dicevo, non so effettivamente rispondere né stabilire a quale fra queste costituzioni appartenga.

CLINIA Mi sembra di trovarmi nella stessa condizione, Megillo: mi riesce infatti abbastanza difficile affermare e sostenere con sicurezza a quale forma di governo appartenga la costituzione di cnosso.

ATENIESE Carissimi amici, voi infatti siete partecipi di

costituzioni politiche realmente esistenti: per quanto riguarda invece quelle che abbiamo nominato ora, non sono costituzioni, ma strutture politiche [713a] in cui una parte di cittadini è dominata ed asservita da un potere assoluto, e ciascuna di esse prende il nome dal potere esercitato dal signore. E se lo stato dovesse prendere il nome da uno di quei signori, si dovrebbe citare il nome di quel dio che è veramente signore di quanti sono dotati dell'intelletto.

CLINIA E qual è questo dio?

ATENIESE Non dobbiamo forse servirci ancora un poco del mito, se vogliamo chiarire come si deve quel che ora è stato domandato?

CLINIA Dunque non bisogna comportarsi così?

ATENIESE Senza dubbio. Si dice dunque che molto tempo [713b] prima che sorgessero quegli stati di cui in precedenza abbiamo esaminato la formazione fosse sorto, al tempo di Crono,[5] un regno ed un governo assai felici, di cui i governi migliori che abbiamo noi oggi non sono che un'imitazione.

CLINIA È assolutamente necessario ascoltarti, a quanto pare, mentre parli di questa forma di governo.

ATENIESE Mi sembra di sì: ed è per questo che l'abbiamo condotta in mezzo ai nostri ragionamenti.

CLINIA Ti sei comportato nel modo più giusto: e se vorrai qui di seguito esporre il mito, [7l3c] sempre che si adatti al nostro discorso, farai ancor meglio.

ATENIESE Bisogna fare come dite. Accogliamo dunque per tradizione una notizia che ci riferisce di una vita beata degli uomini di allora e di come ogni cosa crescesse abbondante e si offrisse spontaneamente. si dice anche che questa fosse la ragione di tali fatti. Sapendo Crono, come noi abbiamo visto, che la natura dell'uomo non è affatto capace di guidare autonomamente tutte le azioni umane, senza che si riempia di tracotanza e di ingiustizia, riflettendo su queste

cose, mise a capo dei nostri stati, come re [7l3d] e governanti, non uomini, ma demoni appartenenti ad una stirpe più divina e migliore, come adesso noi facciamo con gli armenti e con tutte le mandrie di animali domestici: non mettiamo buoi a capo di buoi, né capre a capo di capre, ma siamo noi che li dominiamo, perché la nostra stirpe è migliore della loro. Allo stesso modo anche il dio, che amava gli uomini, mise a capo di noi la stirpe dei demoni, migliore della nostra, ed essi, con grande facilità per loro [713e] ed enorme sollievo per noi, si presero cura di noi e ci procurarono pace, pudore, buone leggi e giustizia in abbondanza, rendendo la stirpe degli uomini priva di sedizioni e felice. come dice anche questo racconto, attingendo alla verità, in quegli stati in cui non sia al governo un dio, ma un comune mortale, non vi è scampo per essi ai mali e alle sofferenze: ma questo mito ritiene che noi dobbiamo imitare con ogni mezzo la vita che si racconta ai tempi di crono, e che, prestando ascolto a tutto ciò che in noi vi è d'immortale guidiamo, in pubblico [714a] e in privato, le nostre famiglie e gli stati, dando il nome di legge a questa direzione dell'intelletto. Ma se un singolo individuo, un'oligarchia, o anche una democrazia hanno un'anima che tende ai piaceri e ai desideri, e chiede di esserne riempita, e non solo è del tutto incapace di trattenersi, ma è anche oppressa da un male incessante ed insaziabile, se dunque persone come queste governeranno uno stato o un singolo individuo calpestando le leggi, come ora dicevamo, non ci sarà modo di salvarsi. Questo è dunque il racconto che noi ora dobbiamo prendere in esame, [714b] Clinia, per vedere se dobbiamo prestargli fede o che cosa dobbiamo fare.

CLINIA È senz'altro necessario prestargli fede.

ATENIESE Hai mai dunque considerato il fatto che alcuni affermano che vi sono tante specie di leggi quante sono le forme di costituzione, le forme di costituzione, per intenderci, che abbiamo passato in rassegna poco fa, e di cui parlano la

maggior parte delle persone? E non ritenere che l'attuale questione sia di scarso valore, ma, al contrario, ritienila di importanza capitale: il problema, dunque, che siamo di nuovo tornati a dibattere, riguarda la direzione in cui dobbiamo rivolgerci per distinguere ciò che è giusto da ciò che è ingiusto. Si dice infatti che le leggi non devono mirare né alla guerra, né alla virtù nel suo complesso, [714c] ma a ciò che è vantaggioso alla costituzione, in qualunque modo essa sia stata formata, perché essa detenga sempre il comando senza venire abbattuta, e la naturale definizione di ciò che è giusto sarebbe detta benissimo in questo modo.

CLINIA Come?

ATENIESE Che il giusto consiste nel vantaggio del più forte.

CLINIA Parla ancora più chiaramente.

ATENIESE In questo modo, allora. Chi fissa le leggi nello stato, dicono, è colui che ogni volta detiene la forza. O no?

CLINIA Vero.

ATENIESE [714d] Forse pensi, dicono, che quando una democrazia, o una qualsiasi altra costituzione, o un tiranno, risultino vittoriosi fisseranno di loro spontanea volontà delle leggi che innanzitutto non mirino a nient'altro se non al vantaggio di mantenere a se stessi il comando?

CLINIA Come non potrebbe essere così?

ATENIESE E chi violerà queste leggi che sono state fissate, non sarà punito, come se avesse commesso ingiustizia, da chi le ha stabilite e le ha definite giuste?

CLINIA Pare.

ATENIESE E sempre in tal modo e così si regolerà ciò che è giusto.

CLINIA Lo dice il ragionamento stesso.

ATENIESE Questo è infatti uno dei principi [714e] che

riguardano il comando.

CLINIA Quali principi?

ATENIESE Quelli che abbiamo già preso in esame, e che riguardano chi debba comandare e chi debba essere comandato. E risultò evidente che i genitori devono comandare i figli, i più vecchi i più giovani, i nobili chi nobile non è, e innumerevoli altri casi del genere, se ci ricordiamo, ed alcuni erano anche di ostacolo ad altri: e uno di essi era [715a] proprio questo, e cioè dicevamo che Pindaro giustifica la massima forza, come egli dice, riconducendola alla natura.

CLINIA Sì, questo è quello che allora si diceva.

ATENIESE Esamina a chi dei due il nostro stato dev'essere affidato. Infinite volte è accaduta una cosa del genere in alcuni stati.

CLINIA Che cosa?

ATENIESE Quando ci si è scontrati in battaglia per il potere, i vincitori si appropriano a tal punto degli affari dello stato che non permettono ai vinti di partecipare neppure in minima parte del potere, e non solo a loro, ma neppure ai loro figli, e vivono tenendosi d'occhio l'un con l'altro, [715b] perché nessuno mai giunga al potere e insorga contro, memore dei mali subiti in passato. Noi ora naturalmente diciamo che queste non sono costituzioni e non sono giuste quelle leggi che non sono stabilite nel comune interesse dello stato: e se le leggi vengono istituite nell'interesse di alcuni, noi diciamo che costoro sono uomini di parte, e non cittadini, e ciò che quelli chiamano giustizia è un termine vano. E parliamo in questi termini perché non intendiamo affidare le cariche nel tuo stato a un tale solo perché è ricco, o perché possiede un'altra di queste qualità, [715c] come la forza, la grandezza, la nobiltà: chi invece è assai obbediente alle leggi stabilite e riporta questa vittoria nello stato, a costui, diciamo, dev'essere affidato anche l'incarico di servire gli dèi, che è

l'incarico più importante per lui che è primo, e quello che è secondo per importanza a chi è secondo per valore, e così, secondo questa proporzione, bisogna affidare ciascun incarico che viene dopo di questi a quelli che seguono. Ora questi governanti che sono stati appena definiti "servitori delle leggi", [715d] non li ho chiamati così per la novità di creare termini nuovi, ma perché sono convinto che sia soprattutto questo fatto a determinare la salvezza dello stato o il contrario. In quello stato in cui la legge sia comandata e priva di autorità, in quel luogo vedo che la rovina è imminente: laddove invece detenga il potere assoluto sui governanti, e i governanti siano asserviti alla legge, intravedo la salvezza, e tutti quei beni che gli dèi affidarono agli stati.

CLINIA Sì, per Zeus, straniero, grazie all'età hai una vista acuta.

ATENIESE Un giovane vede infatti queste cose [715e] con la vista offuscata, mentre la vista di un vecchio si fa acutissima.

CLINIA Verissimo.

ATENIESE E che dire dopo di ciò? Non possiamo immaginare che i coloni siano giunti e siano qui presenti, e che dunque si debba loro esporre il discorso che segue?

CLINIA E come no?

ATENIESE «Uomini», diciamo allora rivolgendoci loro, «il dio, come recita anche l'antica tradizione, avendo in sé il principio, la fine, e [716a] il mezzo di tutte le cose che sono, compie perfettamente, secondo la sua natura, un moto circolare. Sempre lo accompagna la giustizia vendicatrice di coloro che hanno lasciato la legge del dio: e chi vuole essere felice segue questa facendosi umile e disciplinato, chi invece si inorgoglisce e si esalta per le ricchezze o gli onori, o anche si infiamma prepotentemente nell'anima per la bellezza e la giovinezza del corpo, e per la stoltezza crede di non aver

bisogno né di una guida né di un capo, ma addirittura di essere capace di guidare gli altri, [716b] viene lasciato solo dal dio, e una volta abbandonato, accogliendo altri individui come lui salta in modo scomposto sconvolgendo tutto quanto, e a molti pare un gran personaggio, ma dopo non molto tempo subisce un giusto castigo da parte della giustizia, e allora distrugge completamente se stesso, la sua famiglia, e lo stato. Dinanzi ad una situazione del genere, come deve o non deve agire o pensare l'uomo assennato?».

CLINIA Questo, è chiaro: chiunque deve pensare di essere fra quelli che seguiranno il dio.

ATENIESE [716c] «Qual è il modo di agire che è caro e che è conforme al dio? Uno solo, e contiene un solo antico precetto: il simile ama il suo simile, quando è moderato, mentre le cose che non hanno misura non si amano fra di loro e non sono amate da ciò che contiene la misura. il dio è per noi misura di tutte le cose, e molto di più dell'uomo, come alcuni pensano: e chi vorrà diventare caro a un essere come questo, è necessario che per quanto gli è possibile diventi tale quale esso è, [716d] e secondo questo ragionamento colui che fra noi è temperante è caro al dio perché gli è simile, chi invece non lo è gli è dissimile, ed è nemico ed ingiusto, e lo stesso discorso vale così per le altre cose. consideriamo inoltre questo precetto che segue a quelli già detti, e che, io credo, è il più bello e il più vero di tutti i precetti, secondo cui per l'uomo buono far sacrifici in onore del dio ed innalzare sempre ad essi preghiere e fare offerte e venerarli in ogni modo, è il mezzo più bello, più nobile, e più efficace per conseguire la vita felice, [716e] e gli si addice in modo particolare, mentre al malvagio avviene per natura tutto il contrario. Il malvagio infatti non è puro nell'anima, mentre è puro chi ha qualità opposte, e non è bene che un uomo buono [717a] o un dio ricevano doni da parte di uno che si è macchiato di colpe: vano infatti è l'enorme sforzo

compiuto dagli empi per pregare gli dèi, mentre è assai opportuno quello compiuto da tutte le persone pie. Questo è dunque il fine cui si deve mirare: ma quali sono i dardi per questo fine, e come si possono scagliare? E, ancora, quali cose possiamo portare fra le cose dette come le più giuste? Prima di tutto gli onori, diciamo, che dopo aver assegnato agli dèi Olimpici e a quelli che proteggono la città, assegnamo agli dèi sotterranei: e distribuendo loro in numero pari le parti sinistre delle vittime che sono di seconda qualità, si raggiungerà il fine della pietà nel modo più giusto, [717b] mentre le parti destre che a queste sono superiori, in numero dispari, agli dèi che poco fa abbiamo menzionato. Dopo questi dèi, l'uomo assennato celebrerà anche i demoni, e dopo di essi gli eroi. Seguiranno gli omaggi che verranno tributati alle statue proprie degli dèi patri, secondo la legge, e, dopo di che, gli onori ai genitori ancora in vita: perché per volontà divina il debitore deve regolare i primi e più grandi debiti, e i più antichi fra tutti, e deve ritenere che tutte le cose che si è procurato e che possiede sono tutte quante di proprietà di chi lo ha generato [717c] ed allevato, e deve metterle al servizio di questi con ogni sforzo, a cominciare dalla ricchezza, e quindi, in secondo luogo, i beni del corpo, e infine quelli dell'anima, e bisogna che saldi così i debiti con chi anticamente ha prestato le proprie cure, sin dalla gioventù, sopportando pene e sacrifici, dando pertanto ai vecchi ciò di cui si ha bisogno durante la vecchiaia. Per tutta la vita è opportuno mantenere e aver mantenuto parole assai rispettose nei confronti dei propri genitori, [717d] perché è gravissimo il castigo per quelle parole pronunciate con leggerezza d'animo e che volano via – Nemesi,[6] nunzio della giustizia, è stata posta come custode di tutte quelle mancanze che si riferiscono a quest'ambito –; mentre si deve cedere ai genitori che si adirano e che danno libero sfogo alla loro collera, sia che lo facciano con le parole o con i fatti,

riconoscendo che quando un padre crede di essere stato offeso dal figlio, è naturale che si adiri con particolare veemenza. E quando i genitori moriranno, la tomba più sobria sarà la più bella, senza superare da un lato i fasti abituali, e senza essere inferiori, [717e] dall'altro, a quelle che gli antenati posero per i loro genitori; e allo stesso modo ogni anno, nell'anniversario della loro morte, si paghi il tributo d'onore. E se non si trascurerà di conservare la loro perenne memoria, [718a] si potrà così onorarli sempre di più, e si assegnerà ai defunti quella giusta porzione di spesa che fu concessa dalla sorte. Compiendo queste cose e vivendo in questo modo ciascuno si guadagnerà ogni volta la stima degli dèi e di quelli che fra noi hanno più valore, trascorrendo il resto della vita in mezzo alle buone speranze». Per quel che riguarda i doveri verso i figli, i parenti, gli amici, e i concittadini, e tutte quelle attenzioni volute dagli dèi nei confronti degli ospiti e i rapporti che si hanno con tutti questi – e chi riesce ad assolvere questi doveri secondo la legge [718b] dovrà rendere splendente e nobile la propria vita – vi sono le leggi stesse che ora esporremo, le quali, ora persuadendo, ora punendo con la forza e la giustizia chi non sa piegarsi alla persuasione dei costumi, rendono il nostro stato, sempre che gli dèi lo vogliano, beato e felice. Vi sono altre cose che il legislatore dovrebbe dire e che coincidono con il mio pensiero, ma che non converrebbe dire sotto forma di legge: mi sembra che a proposito di queste cose dovrebbe recare una prova [718c] a se stesso e a coloro per i quali egli legifera, esaminando tutto quel che rimane, per quanto è possibile, e dopo di che cominciare a stabilire le leggi. E sotto quale forma si potranno trattare meglio simili cose? Non è certamente facile dirle in una sola parola come in uno schizzo, ma cerchiamo di coglierle così, se riusciamo a fissare per quelle dei sicuri punti di riferimento.

CLINIA Dicci quali.

ATENIESE Vorrei che i cittadini fossero il più possibile obbedienti alla virtù, ed è chiaro che il legislatore tenterà di far ciò nell'approntare la sua legislazione.

CLINIA [718d] Come no?

ATENIESE Mi pare allora che quanto è stato detto serva a fare in modo che i moniti che sono stati espressi siano ascoltati con più dolcezza e benevolenza, se non vengano colti da un animo del tutto rozzo: sicché, anche se non di molto, ma di poco, renderanno colui che ascolta ciò che dice il legislatore più sereno e più ben disposto, questo ci renderà già contenti. Non si trovano facilmente e non sono molti quei cittadini che desiderano diventare il più possibile e il più rapidamente migliori, [718e] e molti dichiarano che è saggio Esiodo quando afferma che la strada che porta al vizio è piana e si può percorrere senza sudore, perché è assai breve, mentre egli dice, «dinanzi alla virtù gli dèi immortali hanno posto il sudore e lunga e ripida la strada che porta ad essa, [719a] aspra all'inizio: ma quando tu sia giunto al punto estremo è facile allora, anche se prima è stata dura».[7]

CLINIA Mi pare che dica bene.

ATENIESE Senza dubbio. Voglio però esporvi ciò che il precedente discorso ha determinato in me.

CLINIA Esponi pure.

ATENIESE Diciamo allora al legislatore conversando con lui: «Dicci, [719b] legislatore: se tu sapessi che cosa noi dobbiamo fare e dire, non è chiaro che tu lo diresti?».

CLINIA Necessariamente.

ATENIESE «Non ti abbiamo sentito dire un momento fa che il legislatore non deve permettere che i poeti facciano ciò che a loro piace? Non saprebbero infatti che cosa mai direbbero così da risultare contrario alle leggi, e quindi danneggerebbero lo stato».

CLINIA Quello che dici è vero.

ATENIESE E se in vece dei poeti gli parlassimo in questo modo, non risulterebbero opportune queste parole?

CLINIA Quali parole?

ATENIESE [719c] Eccole: «Vi è un antico mito, legislatore, che viene sempre narrato da noi e che molti altri approvano, secondo il quale il poeta, quando siede sul tripode della musica, non è più in se stesso, ma come una fonte lascia scorrere subito ciò che gli affluisce, e dato che la sua arte consiste nell'imitazione, si vede costretto, quando rappresenta uomini che hanno stati d'animo opposti gli uni agli altri, ad affermare spesso il contrario di quello che pensa, e non sa neppure se fra le cose dette siano vere queste [719d] o quelle altre. Ma il legislatore non può far così nell'abito della legge, vale a dire stabilire due norme intorno ad un unico caso, ma deve sempre mostrare un solo criterio intorno ad un unico fatto. Vedi un po' questo ricavandolo dalle stesse cose che hai detto ora. Se vi è una sepoltura troppo sfarzosa, un'altra troppo povera, e un'altra media, scegliendo una sola di queste, quella media, questa prescrivi e lodi senza giri di parole: ma io, se dovessi rappresentare una donna che si distingue per la sua ricchezza, che mi ordinasse nel corso del poema di seppellirla, tesserei l'elogio della sepoltura eccessivamente sfarzosa, [719e] se invece l'ordine arrivasse da un uomo economo e povero, elogerei la forma di sepoltura povera, ed infine chi possegga una ricchezza in proporzioni moderate e sia egli stesso moderato, elogerebbe quel tipo di sepoltura che è come lui. Ma tu non devi dire così come hai detto adesso quando hai detto "medio", ma devi dire in che cosa consiste questo medio e quantificarlo, altrimenti non pensare che un discorso come questo possa mai diventare legge».

CLINIA Quello che dici è verissimo.

ATENIESE Forse dunque chi ha ricevuto da noi l'incarico di redigere le leggi non formulerà alcuna avvertenza all'inizio

delle leggi, ma spiegherà subito quel che si deve e quel che non si deve fare, e dopo aver minacciato la pena, rivolgerà le sue attenzioni ad un'altra legge, senza aggiungere a quanto è stato fissato per legge [720a] neppure un'esortazione o una parola di persuasione? Potrebbe a questo riguardo valere l'esempio di un medico: uno è solito curarci ogni volta in questo modo, un altro in quell'altro modo. Ricordiamoci allora l'uno e l'altro metodo, per pregare il legislatore proprio come bambini che domandano al medico di curarli nel modo più dolce. Che cosa vogliamo dire? Vi sono dei medici, diciamo, e certi collaboratori dei medici, ed anche questi li chiamiamo medici.

CLINIA [720b] Certamente.

ATENIESE Che siano liberi o schiavi, apprendono l'arte conformandosi agli ordini dei padroni, e all'osservazione, e all'esperienza, ma non secondo la loro natura, così come invece gli individui liberi hanno imparato l'arte e la insegnano ai propri figli. Ammetti che queste siano due categorie di quelli che si chiamano medici?

CLINIA E come no?

ATENIESE Dunque ti rendi anche conto del fatto che, essendoci negli stati malati che sono schiavi e malati che sono liberi, [720c] gli schiavi curano gli schiavi, correndo spesso a casa loro o aspettandoli negli ambulatori, e nessuno di tali medici fornisce o accoglie ragione alcuna intorno alle singole malattie di ciascuno, ma prescrive ciò che gli sembra opportuno in base all'esperienza che ha, come se fosse perfettamente competente, con vanagloria come un tiranno, e quindi se ne va da un altro schiavo malato, e allevia così al padrone la cura dei malati: [720d] il medico libero, invece, cura e studia nella maggior parte dei casi le malattie dei liberi, esaminandole sin dal principio e secondo la loro natura, e rende partecipe l'ammalato stesso e i suoi amici della sua indagine e lui stesso apprende qualcosa dai malati,

e, nello stesso tempo, per quanto gli è possibile, insegna al malato; e non prescrive nulla prima di averlo convinto, e allora, rendendo docile e preparando il paziente mediante la persuasione, [720e] tenta di riportarlo perfettamente alla salute. È migliore allora quel medico che procede nel primo modo o nel secondo? E quale maestro di ginnastica nel praticare la ginnastica? È migliore chi esprime la propria capacità con due metodi o chi si serve di uno solo, e per giunta del peggiore e del più rozzo dei due? _

CLINIA È assai superiore, straniero, il doppio metodo.

ATENIESE Vuoi che osserviamo come questo doppio metodo e quello semplice si realizzano nella legislazione?

CLINIA E come non vorrei?

ATENIESE Coraggio, per gli dèi, quale sarà la prima legge che il legislatore stabilirà? Non stabilirà, per natura, nelle sue disposizioni, [721a] il principio riguardante l'origine degli stati?

CLINIA Certamente.

ATENIESE E il principio della nascita di ogni stato non consiste forse nell'unione e nella relazione coniugale?

CLINIA E come no?

ATENIESE Probabilmente allora, se si stabiliscono per prime le leggi coniugali, risultano ben stabilite ed orientano lo stato nella giusta direzione.

CLINIA Senza dubbio.

ATENIESE Formuliamo in primo luogo la forma semplice della legge, che può suonare così: [721b] «Ognuno si deve sposare, tra i trenta e i trentacinque anni; in caso contrario, sia punito con una multa o con la privazione dei diritti civili, e la multa ammonti a tanto e a tanto, e in questo e in quel modo avvenga la privazione dei diritti civili». Sia tale la formulazione semplice della legge riguardante i matrimoni, mentre quella doppia sia così: «Ognuno si deve sposare, tra i

trenta e i trentacinque anni, considerando che in certo modo il genere umano per una certa sua natura prende parte dell'immortalità, di cui ognuno ha innato e profondo desiderio: [72lc] e questo desiderio consiste nel diventare celebri, evitando di rimanere senza nome una volta che si è morti. La stirpe degli uomini è connaturata con il tempo nella sua totalità, perché lo accompagna e lo accompagnerà sino alla fine, e in tal modo è immortale, per cui, lasciando i figli e i figli dei figli e restando sempre identica ed una, mediante la generazione dei figli prende parte dell'immortalità: privarsi allora volontariamente di ciò non è cosa affatto pia, e deliberatamente agisce così chi trascura moglie e figli. Chi dunque rispetta la legge [721d] non sarà oppresso dalla punizione, chi al contrario non obbedisce, e non si è ancora sposato pur avendo raggiunto l'età di trentacinque anni, sia punito ogni anno con una multa che ammonta a tanto e a tanto, in modo che non pensi che il celibato gli porti qualche guadagno o sollievo, e non prenda parte di quegli onori che in uno stato i più giovani rendono ogni volta ai più anziani». Ascoltata la legge formulata in questo modo e messala a confronto con quell'altra, è possibile considerare, riguardo a ciascuna forma, se le leggi debbano essere in tal modo doppie, anche se di lunghezza limitata, [72le] e facciano ricorso alla persuasione e insieme alla minaccia, oppure se debbano servirsi della sola minaccia e siano semplici per quel che riguarda la lunghezza.

MEGILLO Per il costume laconico, straniero, la brevità è sempre da preferirsi: in ogni caso se mi si invitasse ad essere giudice di questi due testi di legge per scegliere quale preferirei stabilire nello stato, la mia scelta ricadrebbe sul più lungo, [722a] e anche per quanto riguarda ogni legge, secondo questo modello, se ve ne fossero due, sceglierei sempre lo stesso. E a questo nostro Clinia non devono dispiacere le leggi che adesso abbiamo stabilito: è suo infatti

lo stato che ora pensa di servirsi di tali leggi.

CLINIA Hai detto bene, Megillo.

ATENIESE Discorrere allora sulla lunghezza e sulla brevità dei testi delle leggi è davvero opera vana: credo infatti che bisogna stimare ciò che è migliore, [722b] non ciò ciò che è più breve o più lungo. E fra le leggi di cui ora si è parlato, non solo vi è un genere che è due volte migliore dell'altro in relazione all'utilità pratica, ma come ora dicevo, è stato assai opportuno presentare due categorie di medici. A questo proposito pare che nessuno dei legislatori abbia mai preso in considerazione questo fatto, e cioè che essendo possibile servirsi di due mezzi per stabilire le leggi, la persuasione e la forza, secondo quello che si può fare con la massa inesperta di educazione, essi si servono soltanto di uno solo: [722c] infatti nell'atto di legiferare non mescolano l'impetuosità con la persuasione, ma si servono solo della pura forza. Quanto a me, o beati, vedo che c'è bisogno di una terza via che sin'ora non si è mai seguita.

CLINIA A quale via alludi?

ATENIESE Essa è scaturita, grazie ad un dio, dalle cose che ora abbiamo detto nel corso della nostra discussione. Direi che da quando abbiamo cominciato a discorrere delle leggi – ed era l'alba, mentre ora si è fatto mezzogiorno e noi abbiamo raggiunto questo splendido luogo di riposo – pur non avendo fatto altro che conversare di leggi, [722d] mi sembra che solo un momento fa abbiamo cominciato a parlarne, mentre tutto quanto abbiamo detto prima valeva come proemio ad esse. Perché ho detto ciò? Quello che intendevo dire è che di tutti i discorsi e di tutto ciò che ha attinenza con la voce vi sono dei proemi e quasi dei preludi che rappresentano un abile punto di partenza utile per ciò che si dovrà sviluppare. E per le cosiddette leggi del canto citaredico e per ogni altro genere di musica vi sono proemi realizzati con mirabile cura: [722e] mentre per quelle che sono leggi a tutti gli effetti, come

appunto affermiamo che siano quelle politiche, nessuno disse mai che vi fosse un proemio, e neppure venne composto e dato alla luce, come se non potesse esistere per natura. Ma la discussione che noi ora abbiamo affrontato, per quel che mi sembra, indica che il proemio esiste, e che quelle leggi che poco fa mi sembrarono e chiamai doppie, non erano doppie così, semplicemente, ma erano effettivamente due realtà distinte, la legge e il proemio della legge: e la prescrizione che abbiamo definito tirannica e che assomiglia alle prescrizione dei medici [723a] che abbiamo chiamato non liberi è la vera e propria legge allo stato puro, mentre ciò ciò che fu detto prima di questo, e che fu da costui definito persuasivo, è in effetti persuasivo, e ha il valore di un proemio dei discorsi. Mi pare evidente che tutto questo discorso – e chi lo tiene lo pronuncia per persuadere – sia detto proprio per questa ragione, e cioè perché colui al quale si rivolge l'attività legislativa del legislatore accolga benevolmente quell'ordine che è appunto la legge, e grazie alla benevolenza, diventi più docile ad apprenderla: perciò secondo il mio ragionamento, bisognerebbe più giustamente chiamare questa cosa proemio, [723b] e non testo di legge. Detto questo, che cosa vorrei quindi aggiungere? Questo, e cioè che il legislatore, badando a tutte quante le leggi, non deve lasciarle prive di proemio, ma deve assegnarlo a ciascuna, in modo che le leggi differiscano da se stesse nella misura in cui differivano le due leggi di cui ora si è detto.

CLINIA A mio avviso dovremmo comandare chi conosce queste cose di non legiferare diversamente.

ATENIESE [723c] Mi sembra, Clinia, che tu dica bene quando affermi che ogni legge deve avere il suo proemio e che, cominciando a stabilire il complesso delle leggi, bisogna premettere a tutto il testo il proemio che si adatti naturalmente a ciascuna parte – non è di scarso valore ciò che si dirà in seguito, e neppure riveste scarsa importanza

ricordarsi chiaramente o no queste cose –, ed è fuor di dubbio che se comandassimo di premettere ugualmente proemi tanto dinanzi a leggi di grande importanza quanto a quelle di scarsa importanza, non diremmo bene. Non bisogna farlo né prima di un discorso [723d] o di un canto qualsiasi – anche se per natura essi sono in tutti i componimenti, non sono però necessari in tutti i casi – ma bisogna ogni volta affidare tale compito di comporli al retore, al musicista, e al legislatore.

CLINIA Quello che dici mi pare verissimo. Ma, straniero, non stiamo qui a perdere più tempo, e ritorniamo al discorso, cominciando da quelle cose, se vuoi, che tu allora hai detto senza la precisa intenzione di voler fare un proemio. Ritorniamo dunque nuovamente indietro, dato che, come dicono i giocatori, [723e] la seconda prova è migliore della prima, svolgendo quindi il proemio, non un discorso a caso, come abbiamo fatto poco fa: riprendiamo dall'inizio, e accordiamoci sul fatto che facciamo il proemio. Per quel che riguarda l'onore verso gli dèi e il rispetto verso i genitori, quanto si è appena detto può bastare: proviamo a dire quel che segue, finché non ti sembri che il proemio sia stato detto in modo adeguato. Dopo di che passerai ad esporre le leggi stesse.

ATENIESE [724a] Dunque sugli dèi e su coloro che li seguono, sui genitori ancora in vita e su quelli già morti, si è già fatto un adeguato proemio, come ora abbiamo detto: ora mi sembra che tu mi comandi di portare quasi alla luce quella parte di proemio che ancora resta da esporre.

CLINIA Certamente.

ATENIESE Ma dopo tali cose, sarebbe conveniente e di grande interesse per tutti riflettere sul modo con cui bisogna tendere o allentare la tensione [724b] nei confronti delle anime, dei corpi, e delle sostanze, così che chi parla e chi ascolta consegue, per quanto gli è possibile, l'educazione: e queste sono le cose che noi dobbiamo effettivamente dire ed

ascoltare dopo di quelle.

CLINIA È giustissimo quello che dici.

1. Omero, *Ilias* XIV 96-101.

2. La battaglia di Platea avviene nel 479 a.C.

3. Promontorio sulla costa nordoccidentale dell'isola di Eubea. La battaglia dell'Artemisio avvenne nel 480 a.C.

4. Cfr. Omero, *Ilias* 1247-52.

5. Personaggio della mitologia greca, il più giovane dei Titani. Qui si allude alla leggenda secondo la quale Crono, dopo aver rovesciato il potere del padre Urano, avrebbe regnato sulla terra, in una sorta di età dell'oro.

6. Figura mitologica, figlia della notte e personificazione dell'ira che punisce l'insolenza umana.

7. Esiodo, *Opera et dies* 289-92.

Libro V

ATENIESE [726a] Presti attenzione chiunque ha appena udito ciò che ho detto sugli dèi e sui cari antenati: infatti fra tutti i beni che si possiedono l'anima è quello più divino dopo gli dèi, il più intimo. Tutte le cose che ognuno possiede si dividono in due generi. Il primo genere, superiore e migliore, comanda, il secondo, inferiore e peggiore, serve: bisogna allora preferire quelle cose che dentro di noi comandano rispetto a quelle che servono. Dicendo allora che dopo gli dèi, [727a] che sono i padroni, e dopo quelli che seguono gli dèi, bisogna onorare come seconda la propria anima, formulo una giusta esortazione: eppure nessuno di noi, per così dire, onora rettamente la propria anima, anche se lo pensa. L'onore infatti è un bene divino, mentre nessuno dei mali è degno di onore, e chi crede di accrescere la propria anima mediante discorsi, o doni, o certe concessioni non la rende assolutamente migliore da peggiore che era, e anche se crede di renderle onore, non lo fa affatto. Non appena ogni individuo diventa uomo ritiene di essere in grado di conoscere ogni cosa [727b] e pensa di onorare la propria anima elogiandola, e le permette volentieri di fare ciò che vuole; ma secondo quel che diciamo ora, comportandosi in questo modo, la si danneggia e non la si onora: bisogna allora, come diciamo, considerarla seconda per importanza dopo gli dèi. E quando un uomo non ritiene di essere responsabile dei propri sbagli e di moltissimi e gravissimi mali, ma incolpa gli altri esimendosi sempre da ogni responsabilità, non rende certo onore alla propria anima,

come crede, ma ne è ben lontano: [727c] la danneggia. E quando trae godimento dai piaceri oltre la norma e l'approvazione del legislatore, allora non le rende affatto onore, anzi la disonora riempiendola di mali e di pentimenti. E neppure quando, al contrario, non si esercita a resistere, ma cede dinanzi alle fatiche, alle paure, alle sofferenze e ai dolori che vengono elogiati, allora cedendo non la onora: [727d] non la rende degna di onori, dunque, quando compie tutte queste cose. E neppure quando ritiene che il vivere sia sotto ogni aspetto un bene, la onora, anzi, la disonora: quando infatti l'anima ritiene che tutto ciò che si trova nell'Ade sia malvagio, l'uomo cede e non sa reagire, invece di insegnarle e di dimostrarle che essa non sa neppure se, al contrario, presso gli dèi in quel luogo, vi sono i beni più grandi per noi. E se si preferirà la bellezza alla virtù, non sarà altro che un effettivo e assoluto disonore per l'anima. Questo discorso dice infatti che il corpo è più degno di onori dell'anima, [727e] ed è fallace: perché nessun essere nato dalla terra è più degno di onori degli dèi olimpi, ma chi sull'anima ha un'opinione diversa, trascura il fatto di possedere un bene meraviglioso. E quando si prova l'ardente desiderio di possedere disonestamente delle ricchezze [728a] e non ci si tormenta di tale possesso, con questi doni non si onora la propria anima – tutt'altro – dato che l'onore e la sua bellezza vengono venduti per poco oro: e tutto l'oro che si trova sulla terra e sotto terra non è equivalente alla virtù. In sintesi, chi non voglia da un lato staccarsi in alcun modo dalle cose che il legislatore ha giudicato e sancito malvagie e turpi, cercando dall'altro di coltivare con ogni sforzo quelle che di contro sono belle e buone, [728b] ogni uomo che si comporta così non sa che tratta l'anima, il bene più divino, nel modo più disonorevole e più sconveniente. E nessuno, per così dire, calcola la pena che viene definita come la più grave e che è da porre in relazione con la malvagità: è pena gravissima il

rendersi simili a chi è malvagio, e una volta diventati simili, evitare gli uomini e i discorsi onesti, e separarsi da essi, e congiungersi invece a quegli altri inseguendoli e intrecciando con loro fitti rapporti; è inevitabile che chi frequenta questo genere di persone faccia [728c] e subisca ciò che quelle persone sono solite fare e subire fra loro. E questa condizione in cui ci si viene a trovare non coincide con la giustizia – la giustizia e il giusto sono realtà belle – ma con la punizione, che è la condizione che si accompagna all'ingiustizia, ed è infelice sia chi s'imbatte sia chi non s'imbatte in tale punizione, questo perché non guarisce, quello perché si annienta affinché molti altri si salvino. In sostanza, l'onore consiste per noi nel seguire il meglio, e di rendere il peggio, che contiene la facoltà di migliorarsi, il meglio possibile.

Nell'uomo non vi è dunque nessun bene che più dell'anima sia nato allo scopo di evitare il male, da un lato, [728d] e a mettersi sulle tracce e ad afferrare, dall'altro, l'ottimo bene, e una volta afferratolo, vivere con esso per tutto il resto dela vita: perciò abbiamo stabilito che l'anima fosse seconda quanto ad onore, mentre il terzo posto spetta – e chiunque può intenderlo – all'onore che per natura si riserva al corpo. Bisogna quindi prendere in esame gli onori, e di questi alcuni sono veritieri, ed altri illusori, ma questo compito spetta al legislatore. Mi sembra che egli indichi gli onori e dica che sono questi e che alcuni siano così: il corpo è onorato non perché è bello, forte, veloce, grande, e sano – [728e] anche se molti lo pensano –, e neppure per le sue qualità opposte, ma ciò che partecipa del giusto mezzo di tutte queste proprietà è quanto di più saggio e sicuro possa esserci, poiché le une rendono le anime vanitose e sfrontate, le altre misere e senza libertà. Lo stesso vale per il possesso di ricchezze e di beni, i cui onori vengono scanditi in egual modo: l'eccesso infatti di tutti questi beni [729a] determina inimicizie e sedizioni negli stati e fra i privati cittadini, e la loro mancanza la schiavitù,

nella maggior parte dei casi. Nessuno ami eccessivamente le ricchezze per i figli, per lasciarli quanto più ricchi è possibile, perché non è la cosa migliore né per loro, né per lo stato. Un patrimonio lasciato ai giovani che non li renda intemperanti, e neppure bisognosi del necessario, è il più eccellente e il migliore, perché accordando e armonizzando tutti gli aspetti della nostra vita la rende priva di sofferenze. [729b] Ai figli bisogna lasciare in grande misura il senso del rispetto, non l'oro. Noi crediamo che castigando i giovani che mancano di rispetto lasceremo loro questa virtù: non si può però far questo con le esortazioni impartite oggi ai giovani, secondo le quali si dice al giovane che deve aver rispetto di ogni cosa. Il legislatore assennato consiglierà piuttosto i più anziani a rispettare i giovani, e a fare attenzione che, più di ogni altra cosa, nessun giovane li veda o li ascolti mentre fanno o [729c] dicono qualcosa di turpe, perché se i vecchi mancano del pudore, è inevitabile che anche i giovani siano più sfacciati: un'educazione eccellente per i giovani così come per noi non è costituita dall'impartire ammonizioni, ma nel comportarsi espressamente, nel corso della vita, secondo gli ammonimenti che vengono impartiti ad un altro. E chi onora e venera la parentela e tutti quelli che con lui condividono gli dèi protettori della famiglia e la natura dello stesso sangue avrà ragionevolmente gli dèi tutelari della nascita benevoli verso il seme dei suoi figli. E si procurerà amici e compagni [729d] benevoli nelle relazioni della vita, se riterrà i servizi che quelli gli rendono più importanti e ragguardevoli di quanto quelli credano, e se, d'altro canto, considererà i favori ch'egli rende agli amici meno grandi di quanto li ritengano invece gli amici e i compagni. Per lo stato e i cittadini sarà dunque di gran lunga migliore chi, invece di vincere nelle gare di Olimpia e in tutte le competizioni che si svolgono in guerra e in pace, preferirà vincere per la fama di aver servito le leggi della sua patria, e di averle servite più nobilmente di

tutti gli altri uomini nel corso della sua vita. [729e] Bisogna inoltre ritenere che i rapporti con gli stranieri sono sacri al massimo grado: infatti tutte le colpe commesse dagli stranieri e quelle commesse nei loro confronti dipendono da un dio vendicatore più di quelle che riguardano i cittadini. Poiché infatti lo straniero è solo, senza compagni e parenti, merita più pietà da parte degli uomini e degli dèi: chi ha la possibilità di vendicarlo lo aiuta più volentieri, e chi ha questa speciale possibilità [730a] è un demone che protegge ogni straniero e un dio che si accompagna a Zeus Ospitale. Con molta precauzione, anche per chi abbia una scarsa previdenza, si può trascorrere tutta la vita sino alla fine senza compiere alcuna mancanza nei confronti degli stranieri. Ma fra tutte le colpe che riguardano gli stranieri e i conterranei, la più grave per ciascuno è quella che si commette contro i supplici: perché il supplice, attraverso le sue suppliche, chiama un dio a testimoniare i suoi voti, e questo dio diviene un protettore particolare di colui che ha subito, sicché chi ha sofferto non subirà mai senza vendetta ciò che ha sofferto.

[730b] Abbiamo allora passato in rassegna i doveri che bisogna osservare nei confronti dei genitori, di se stessi, e dei propri averi, quelli riguardanti lo stato, gli amici, e la parentela, e, ancora, quelli verso gli stranieri e anche i conterranei. Quanto alla disposizione in cui ci deve trovare per trascorrere la vita nel modo migliore, lo esaminiamo qui di seguito: sul fatto, cioè, che non la legge, ma l'azione educativa della lode e del biasimo rendono ogni persona docile e ben disposta alle leggi che stanno per essere fissate, proprio questo diremo qui di seguito. [730c] La verità dunque guida tutti i beni tanto per gli dèi, quanto per gli uomini: e possa subito in principio prenderne parte chi vuole diventare beato e felice, in modo che trascorra la maggior parte del tempo insieme ad essa. Questi, infatti, è una persona sincera: infido invece chi ama mentire volontariamente, stolto chi lo

fa contro la sua volontà. Né l'uno né l'altro si devono invidiare. Senza amici è infatti chiunque sia infido e stolto, e, con il passare del tempo, divenuto noto per i suoi difetti, riserva per sé una totale solitudine, quando alla fine della vita si appressa la difficile vecchiaia, sicché, siano ancora in vita i suoi compagni e i suoi figli [730d] o non lo siano più, vive quasi come un orfano la sua esistenza. Degno di onori, invece, chi non commette ingiustizia alcuna, e chi non lascia agli ingiusti commettere ingiustizie è più del doppio degno di onori rispetto a quell'altro: l'onore del primo, infatti, equivale ad un solo uomo, quello del secondo a molti altri, poiché segnala ai magistrati l'ingiustizia degli altri. E chi concorre con i magistrati, nei limiti delle sue possibilità, ad infliggere punizioni, lo si consideri uomo grande e perfetto nell'ambito dello stato, e lo si proclami vittorioso nella gara della virtù. [730e] Questo stesso elogio si deve dire anche riguardo alla temperanza e all'intelligenza e a tutti gli altri beni che uno non solo ha la possibilità di avere, ma di cui può anche rendere partecipi gli altri: e colui che rende partecipe dei propri beni dev'essere onorato come il più valente, mentre bisogna lasciare al secondo posto chi non è in grado di rendere partecipe gli altri, ma lo vorrebbe, infine, chi è invidioso, e di sua volontà non rende amichevolmente partecipi di alcun bene gli altri, allora costui bisogna biasimare; [731a] mentre non si deve affatto biasimare il bene per chi lo possiede, bisogna bensì con ogni sforzo cercare di possederlo. Chiunque gareggi con noi per la virtù, ma senza invidia. Un uomo come questo incrementerà gli stati, gareggiando lui stesso, senza ostacolare gli altri con la calunnia; chi invece è invidioso, credendo di dover superare gli altri con la calunnia, diminuisce la sua tensione verso la vera virtù e getta nello scoramento quelli che gareggiano con lui, biasimandoli ingiustamente, e per queste ragioni [731b] rende l'intero stato privo di allenamento alla gara per la virtù

e sminuisce, per quel che è il suo contributo, la buona fama. Ogni uomo dev'essere irascibile, ma anche, per quel che gli è possibile, mite. Non vi è infatti altro modo di sfuggire alle cattiverie degli altri, se esse sono moleste e difficili a curarsi o addirittura del tutto incurabili, che quello di combattere e difendersi riportando la vittoria, e di punire senza fare alcuna concessione: e non è possibile che ogni anima compia questo se non ha un cuore nobile. [731c] Quanto agli errori di quelli che compiono ingiustizie, e sono curabili, bisogna innanzitutto riconoscere che ogni persona ingiusta è involontariamente ingiusta: nessuno vorrà mai per nulla al mondo procurarsi spontaneamente alcuno dei mali più grandi, soprattutto fra i suoi beni più degni di onore. L'anima, abbiamo detto, è in verità il bene per tutti più degno di onori: e dunque in ciò che è più degno di onori nessuno riceverà mai spontaneamente il male più grande vivendo tutta la vita nel suo possesso. Ma degno di pietà è l'ingiusto, come colui che ha in sé i mali, ed è lecito provare pietà per chi ha un male curabile [731d] e trattenendo la propria ira cercare di mitigarla, e non sdegnandosi ed inasprendosi come una donna, mentre verso chi assolutamente ed inesorabilmente si trova nell'errore e nel male bisogna dar libero corso alla propria collera: ecco perché diciamo che l'uomo onesto dev'essere ogni volta irascibile e mite.

Il più grande di tutti i mali è connaturato nell'anima di molti, e usando ognuno indulgenza nei propri confronti per questo male, [731e] non escogita alcun mezzo per sfuggirlo: questo è quel che si dice per sostenere che ogni uomo per natura è caro a se stesso, e che è giusto che debba essere così. In verità, la ragione di tutti gli errori di ogni persona risiede ogni volta in un eccessivo amor proprio. Chi ama infatti è cieco riguardo a ciò che ama, e giudica male il giusto, il buono, e il bello, [732a] ritenendo di dover sempre preferire alla verità ciò che lo riguarda: chi allora vuol essere un

grande uomo non deve amare né se stesso, né le sue cose, ma il giusto, sia che venga compiuto da lui stesso, sia soprattutto che sia stato fatto da altri. Da questo stesso errore è scaturito quell'errore per cui tutti pensano di identificare la propria ignoranza con la sapienza: per questa ragione, pur non sapendo nulla, per così dire, crediamo di sapere tutto, e non affidiamo [732b] ad altri ciò che non sappiamo fare, essendo così costretti a sbagliare facendolo da soli. Bisogna perciò che ogni uomo eviti l'eccessivo amor proprio, e segua sempre ciò che è migliore di lui, senza porre innanzi il pretesto della vergogna che proverebbe in quel caso.

Vi sono cose meno importanti di queste e di cui spesso si parla, ma non meno utili, e di cui bisogna ricordarsi di parlare: come infatti bisogna che quando qualcosa scorre via, qualcos'altro al contrario affluisca, così il ricordo affluisce quando l'intelligenza vien meno. [732c] Bisogna perciò trattenersi dalle risa e dai pianti eccessivi, ed ogni uomo deve ammonire un altro uomo, e nascondendo una grande gioia come un grande dolore bisogna cercare di mantenere un comportamento dignitoso, sia quando nella buona sorte il demone si mantiene stabile, sia quando nell'avversità alcuni demoni contrastano le nostre opere che vengono così a trovarsi come di fronte ad ostacoli altissimi ed insormontabili, e si deve sperare sempre che il dio, mediante i beni che ci dona, renderà più tenui invece che più pesanti le sventure che ci piombano addosso, [732d] e, ancora, che trasformerà in meglio la situazione presente, e che tutti i beni contrari a queste sventure sempre giungeranno insieme alla buona sorte. Con queste speranze ciascuno deve vivere, ricordandosi di queste cose, senza astenersene affatto, e tanto nei divertimenti come nelle occasioni serie deve ricordarli espressamente a sé e agli altri.

Parlando dunque dei comportamenti che bisogna tenere [732e] e di come dev'essere ciascun individuo, ci siamo

mantenuti in un ambito divino, mentre ora dobbiamo dire dei comportamenti umani: conversiamo infatti con uomini, non con dèi. Connaturati in modo particolare alla natura umana sono i piaceri, i dolori, e i desideri, da cui è inevitabile che ogni essere mortale dipenda e sia come sospeso con i più grandi affanni. Bisogna allora tessere l'elogio della vita più bella, non solo perché grazie alla sua forma esteriore ha la forza di procurarci buona fama, [733a] ma anche perché, se si vuole gustarne e non evitarla quando si è giovani, essa prevale anche sotto quell'aspetto che tutti cerchiamo, e cioè il godere di più e il soffrire di meno per tutta la vita. E che sarà così, se si gusta rettamente, risulterà subito e assolutamente in tutta la sua evidenza. Ma cos'è tale rettitudine? Questo dev'essere ormai esaminato attingendolo dal nostro discorso: sia che la nostra vita, disposta in un determinato modo, sia conforme a natura, sia che sia disposta in un altro e sia contro natura, confrontando un genere di vita con un altro, bisogna prendere in esame la vita più piacevole e quella più dolorosa in questo modo. Noi da un lato vogliamo per noi il piacere, [733b] dall'altro non scegliamo e non vogliamo il dolore, mentre quando non vi sono né l'uno né l'altro, non vogliamo sostituire questa condizione con il piacere, ma desidereremmo scambiarla con il dolore: e se vogliamo minor dolore accompagnato da maggior piacere, non vogliamo minor piacere accompagnato da maggior dolore, mentre non saremmo in grado di dire con certezza se vorremmo che piacere e dolore si equivalessero. Tutti questi casi differiscono o meno, a seconda della volontà che si ha nella scelta di ciascuna di queste cose, per numero e grandezza, per intensità e uguaglianza, e per quanto è ad essi contrario. [733c] Essendo le cose inevitabilmente ordinate in questo modo, vogliamo vivere in quella vita in cui piaceri e dolori siano abbondanti, grandi, ed intensi, ma soprattutto i piaceri siano prevalenti, mentre non vogliamo vivere in una vita

dove piaceri e dolori siano pochi, piccoli e quieti, e dove soprattutto siano i dolori a prevalere, e vogliamo vivere in una vita in cui vi sia tutto l'opposto. Quanto al vivere in una vita in equilibrio fra piaceri e dolori, bisogna riflettere come si è fatto prima: vogliamo una vita equilibrata se prevale quel che ci è caro, [733d] non la vogliamo se prevale quel che ci è ostile. Bisogna considerare tutti questi generi di vita come legati a queste proprietà, e bisogna vedere quali per natura vogliamo: se affermiamo di volere qualcosa di contrario a quel che si è detto, facciamo queste affermazioni per ignoranza e inesperienza della vita reale.

Quali e quanti sono i generi di vita, riguardo ai quali si deve preferire ciò che spontaneamente si desidera rispetto a ciò che non si vuole [733e] e non si desidera, considerandolo alla stregua di una legge stabilita in sé e preferendo così ciò che è caro e nello stesso tempo dolce, e ottimo e bellissimo, sicché l'uomo viva nel modo più beato possibile? Diciamo che un genere consiste nella vita temperante, un altro nella vita assennata, un altro ancora in quella valorosa, e stabiliamone ancora uno che coincide con la vita sana. A questi generi di vita che sono quattro corripondono altri quattro generi di vita opposti: la vita dissennata, quella vile, quella intemperante, e la malata. Chi conosce la vita temperante ammetterà che essa è mite sotto ogni aspetto, [734a] ed offre quieti dolori e quieti piaceri, teneri desideri e amori che non sono furenti; mentre la vita intemperante è impetuosa sotto ogni aspetto, ed offre intensi dolori e intensi piaceri, forti e furibondi desideri e amori che sono il più possibile furenti; che nella vita temperante i piaceri prevalgono sui dolori, mentre nella intemperante i dolori superano i piaceri per grandezza, numero, e frequenza. Di qui deriva necessariamente che, secondo natura, la prima è per noi la più piacevole delle vite, la seconda la più dolorosa, e non è possibile che chi voglia vivere piacevolmente [734b]

viva volontariamente in modo intemperante, ma risulta invece ormai chiaro che, se è giusto quello che abbiamo detto ora, ogni uomo è di necessità intemperante contro la sua volontà: infatti o per ignoranza o per debolezza, o per entrambe le cose insieme, la maggior parte degli uomini vive senza la temperanza. Le stesse considerazioni si possono fare a proposito della vita malata e di quella sana, e cioè che hanno in sé piaceri e dolori, e che i piaceri superano i dolori nella vita sana, [734c] mentre i dolori superano i piaceri nelle malattie. Nell'atto di scegliere i generi di vita non vogliamo affatto che la parte di dolore sia eccessiva, ma anzi, giudichiamo più piacevole quella vita in cui il dolore sia superato. Possiamo dunque dire che la vita temperante, quella assennata, quella valorosa hanno in sé piaceri e dolori meno numerosi, più deboli, e più rari della vita intemperante, dissennata, e vile, e che poiché le prime prevalgono sulle seconde per il piacere, e le seconde prevalgono sulle prime per il dolore, [734d] il valoroso vince il vile e l'assennato vince lo stolto, sicché vi è una vita più piacevole delle altre, vale a dire la vita temperante, valorosa, assennata e sana sono più piacevoli della vita vile, stolta, intemperante, e malata: in sintesi, allora, la vita che possiede la virtù relativamente al corpo e all'anima è più piacevole di quella vita che contiene la perversità, e sotto ogni altro aspetto eccelle per bellezza, rettitudine, virtù e buona fama, sicché [734e] in tutto e per tutto chi vive questa vita è più felice di chi segue quella opposta.

E qui abbia fine il proemio sulle leggi che abbiamo pronunciato. Dopo il proemio segue di necessità la legge, o meglio, in verità, si devono tracciare le leggi della costituzione. E come dunque per un tessuto o una qualsiasi opera di intreccio non è possibile che la trama e l'ordito siano realizzati con lo stesso materiale, ma è necessario che ciò che costituisce l'ordito sia di valore differente – infatti è forte ed

ha una certa resistenza quando lo si piega, [735a] mentre la trama è più morbida e presenta una giusta pieghevolezza – così in un certo senso, allo stesso modo, si devono ogni volta dividere coloro che eserciteranno il potere negli stati da quelli che, secondo alcune prove, risultano avere una scarsa educazione. Vi sono infatti due forme di costituzione: l'istituzione delle magistrature con la conseguente nomina di ciascun magistrato, e l'assegnazione delle leggi alle magistrature.

Ma prima di affrontare queste cose conviene fare le seguenti riflessioni. [735b] Il pastore, o il bovaro, o l'allevatore di cavalli o di qualsiasi altra specie di animali che abbia ricevuto un intero gregge, non comincerà mai ad occuparsene se prima non lo abbia purificato secondo quelle purgazioni che convengono a ciascun gruppo, separando quelli sani da quelli che non lo sono, quelli di razza e quelli bastardi, e spedirà in altre greggi gli uni e si occuperà degli altri, pensando che vana e inefficace sarebbe quella fatica riguardante quei corpi e quelle anime che, corrotte dalla natura e da una malvagia educazione, [735c] corrompono inoltre quella parte che in ciascun gregge è sana e integra tanto nell'indole quanto nei corpi, se nessuno, appunto, operasse una purificazione degli animali posseduti. L'allevamento degli altri animali richiede uno sforzo minore, e si è creduto opportuno di inserirlo nel discorso soltanto come esempio: quanto all'allevamento degli uomini, invece, esso richiede il massimo sforzo da parte del legislatore per esaminare ed indicare l'epurazione che convenga in ciascun caso e tutti gli altri metodi da seguire. [735d] Per venire subito a noi, l'epurazione dello stato dovrebbe avvenire secondo questa modalità: fra i molti sistemi di purificazione alcuni sono più blandi, altri più duri, e questi ultimi che sono duri sono anche i migliori, ma solo un tiranno che sia nello stesso tempo legislatore potrebbe usarli, mentre un

legislatore che privo di quel potere tirannico istituisca una nuova costituzione e nuove leggi, se riuscisse a operare purificazioni secondo la più blanda delle epurazioni, facendo così dovrebbe già ritenersi soddisfatto. È doloroso il sistema migliore, come tutti medicamenti di questo genere, [735e] poiché conduce alla punizione mediante il giusto castigo applicando alla fine la pena della morte e dell'esilio: esso è solito disfarsi di coloro che hanno commesso i più gravi reati, e che sono ormai incurabili e rappresentano un gravissimo danno per lo stato. Il sistema di epurazione più blando, secondo noi, avviene così: tutti quelli che per mancanza di cibo si dimostrano pronti e preparati a seguire i loro capi per assaltare, essi che non hanno alcun bene, quelli che invece possiedono i beni, costoro dunque, [736a] che sono come un morbo sviluppatosi nella città, vengono allontanati il più benevolmente possibile con un eufemismo, stabilendo il nome di "colonia". Questo in principio, in un modo o nell'altro, deve fare il legislatore, ma noi ora ci troviamo in una situazione meno penosa di quelle che adesso abbiamo esaminato: nella circostanza presente non si deve infatti escogitare il sistema della colonia né operare una selezione, ma come le acque che scorrono da molte fonti [736b] e da molti fiumi in un solo lago, è necessario prestare attenzione e sorvegliare affinché l'acqua che scorre sia la più pura possibile, attingendo una parte di essa, deviandone un'altra e facendola refluire altrove. E la fatica, a quanto pare, e il rischio sono connessi alla costituzione dello stato. Ma poiché ora noi compiamo queste operazioni solo con la parola e non nei fatti, sia già avvenuta questa raccolta di uomini, e, secondo il nostro progetto, anche l'epurazione: dopo che infatti avremo messo alla prova con ogni sistema di persuasione e per tutto il tempo necessario i malvagi fra quanti tentano [736c] di venir ad essere cittadini del nostro stato, impediremo loro di entrarvi, mentre con benevolenza e

con gioia introdurremo, nei limiti delle nostre possibilità, le persone oneste.

Non dobbiamo ignorare la buona sorte che ora ci tocca e che, abbiamo detto, accompagnò la formazione delle colonie degli Eraclidi, secondo cui è possibile evitare quella terribile e pericolosa contesa riguardante la remissione dei debiti e la distribuzione delle terre. E quando uno stato fondato in tempi antichi si vede costretto a fissare leggi su tale materia [736d] non può da un lato lasciare la situazione immutata, ma neppure mutarla secondo un certo orientamento: allora gli rimane solo, per così dire, una preghiera e il desiderio di una piccola e cauta riforma che operi gradualmente e in un lungo arco di tempo le novità seguenti. Se ci sono sempre dei riformatori che dispongono di un'abbondanza di terra, e hanno molti debitori, e se desiderano venire incontro alle loro difficoltà rendendoli partecipi dei loro beni, grazie ad un loro sentimento di equità, [736e] ora rimettono i debiti, ora distribuiscono le ricchezze, usando un criterio di moderazione e ritenendo che la povertà consista non nella diminuizione della ricchezza, ma nell'aumento dell'insaziabilità. Questo è allora il principio più importante della salvezza dello stato, e su questo principio come su una solida base è possibile per chiunque edificare in seguito quell'ordinamento politico che si adatta ad una simile formazione dello stato: ma se questa base è marcia, [737a] non vi sarà in alcun stato azione politica successiva che sia praticabile. E a tale inconveniente, come diciamo, noi riusciamo a sfuggire: e tuttavia sarebbe assai giusto dire, nel caso non fossimo riusciti a sfuggire, dove mai potremmo trovare un modo per evitare un simile inconveniente. E ora possiamo dire che non c'è altra via di scampo, né larga, né stretta, che non sia quel mezzo per cui si rinuncia ad amare in modo eccessivo le ricchezze secondo giustizia: e questo ora noi dobbiamo porre come base su cui poggia lo stato. Bisogna

[737b] che le ricchezze non diano luogo in un modo o nell'altro a litigi fra i cittadini, e non è opportuno per coloro che abbiano un po' di cervello procedere volontariamente in nuovi affari se prima non abbiano regolato le antiche questioni concernenti i dissidi reciproci: e per quanti, come per noi ora, il dio diede un nuovo stato da abitare senza che vi fossero inimicizie reciproche, il fatto di diventare causa di odio reciproco per la distribuzione della terra e delle case costituirebbe una totale malvagità e un'ignoranza non concepibile in termini umani.

[737c] Qual è dunque il modo di procedere ad una giusta spartizione? In primo luogo bisogna stabilire il numero dei cittadini e vedere quanto dev'essere grande, quindi bisogna convenire sulla distribuzione dei cittadini in classi, e cioè in quante classi bisogna dividerli e quanto numerose devono essere: in base a queste divisioni si devono spartire la terra e le case nel modo più equo possibile. Quanto al numero ideale degli abitanti, esso non può essere scelto secondo nessun'altra corretta procedura che non sia quella di rapportarlo alla terra e agli stati delle regioni vicine. [737d] La terra sarà tanto grande quanto può nutrire adeguatamente i cittadini che vivono secondo uno stile di vita temperante, e non dev'essere più grande; quanto al numero di cittadini, essi devono essere in un numero tale da poter scacciare le popolazioni vicine che cercano di aggredirli e venire in loro aiuto nel caso in cui fossero aggrediti, sempre che non si trovino in una condizione di assoluta necessità. E queste cose noi possiamo stabilire non solo in pratica, ma anche in teoria, dopo aver osservato la regione e i vicini: ed ora come se volessimo completare una figura o un disegno, il nostro discorso si sposti sulla legislazione.

[737e] Se si deve fissare un numero conveniente, siano stabiliti nel numero di cinquemilaquaranta i proprietari terrieri che siano anche in grado di difendere la loro porzione

di terra: terra e case, allo stesso modo, siano divisi in altrettanti lotti, e ad ogni uomo corrisponda perfettamente un lotto. Si divida dapprima il numero complessivo in due parti, e poi in tre parti: per natura è divisibile in quattro, in cinque, e così di seguito sino a dieci. Riguardo ai numeri ogni legislatore deve fare una considerazione di questo genere, [738a] e cioè quale numero e di qual natura possa essere più utile per gli stati. Dobbiamo dire che quel numero è quello che contiene in sé più divisori e che siano soprattutto uno di seguito all'altro. Il numero nel suo complesso implica ogni sorta di divisione in vista di ogni fine: e il numero di cinquemilaquaranta, per quel che riguarda la guerra e tutti i contratti e gli affari che si stipulano in tempo di pace, e relativamente ai tributi e alle distribuzioni, non può essere diviso da più di cinquantanove divisori, di cui il numero [738b] dall'uno al dieci sono consecutivi.

Bisogna che con tutta tranquillità comprendano stabilmente queste divisioni coloro cui la legge ha affidato il compito di riceverle: non può essere infatti che così, ma bisogna ora che queste cose siano dette a chi fonda uno stato per questi motivi. Sia che un tale edifichi un nuovo stato dal principio, sia che ricostruisca un antico stato che era stato distrutto, per quanto riguarda gli dèi e i templi che in uno stato devono essere eretti in onore di ciascuna divinità, e riguardo alle denominazioni che si devono assegnare agli dèi e ai demoni, nessuno che abbia un po' di intelligenza tenterà di mettere in scompiglio [738c] quanto hanno rivelato gli oracoli di Delfi, di Dodona, e di Ammone,[1] o quelle antiche leggende che sono diventate oggetto di credenza e che hanno svolto la loro opera di persuasione con la nascita di visioni o grazie alla cosidetta ispirazione divina; e una volta prestata fede a questi fenomeni, infatti, si istituirono sacrifici combinati insieme a cerimonie religiose, e sia che fossero sorti nella regione, sia che giungessero dalla Tirrenia, dalla

Cipria, o da qualsiasi altra regione, in virtù di tali racconti si consacrarono oracoli, statue, altari, templi, e un recinto cinse ciascuno di queste costruzioni sacre. Ora, il legislatore non deve mutare neppure il particolare più insignificante di queste cose sacre, [738d] ma a ciascuna parte dello stato dovrà assegnare un dio, o un demone, o un eroe, e nella divisione della terra darà a queste parti per prime gli appezzamenti scelti e tutto ciò che loro convenga, in modo che in periodi di tempo prefissati avvengano riunioni di cittadini di ciascuna parte dello stato le quali forniscano loro delle agevolazioni in merito ad ogni cosa di cui hanno necessità, ed essi si trattino amichevolmente fra loro durante i sacrifici, e acquisiscano familiarità e si conoscano; [738e] e in uno stato non vi è alcun bene più grande di questo, e cioè dell'acquisire appunto familiarità reciproca. Dove non c'è la luce, ma ombra nelle loro relazioni reciproche, nessuno potrà mai ottenere rettamente quell'onore di cui è degno, né le cariche, né mai quella giustizia che gli spetta: bisogna che ogni uomo in ogni stato si sforzi di far questo, e cioè di non mostrarsi mai ingannevole verso alcuna persona, ma sempre schietto e sincero, e faccia in modo che nessun altro lo inganni essendo tale.

[739a] Dopo queste cose operiamo uno spostamento nell'ordinamento delle leggi, come se spostassimo delle pedine dalla linea sacra, spostamento certamente inconsueto, e che forse meraviglierà chi lo ascolta per la prima volta: ma ad un tale che rifletta con attenzione e abbia un po' di esperienza apparirà come una seconda fondazione dello stato dopo quello ideale. Probabilmente qualcuno non vorrà accettarlo in quanto non adatto ad un legislatore che non sia tiranno: ma la cosa più giusta che si può fare è quella di esporre la cosituzione migliore, poi la seconda, ed infine la terza, e esponendole, [739b] concedere la scelta a ciascuna persona che abbia l'autorità di fondare uno stato. Secondo

questo ragionamento facciamo così anche noi adesso, dicendo la forma di costituzione che è prima per virtù, la seconda e la terza: a Clinia concediamo ora la scelta, e anche a qualcun altro che sempre volesse, procedendo lungo una scelta del genere, riservarsi secondo il suo costume ciò che gli è caro della sua patria.

La prima forma di stato, e la costituzione e le leggi migliori, [739c] si ritrovano laddove si realizzi quanto più è possibile quell'antico detto che dice: davvero comuni sono le cose degli amici. Se dunque questo detto trovi ora attuazione o la troverà un giorno – avere cioè in comune le donne, in comune i figli, in comune tutte quante le ricchezze –, se con ogni mezzo sia dovunque estirpato dalla vita ciò che si considera privato, se si escogiti il sistema che renda possibile di mettere in qualche modo in comune ciò che per natura è personale, come se ad esempio occhi, orecchi, e mani sembrino vedere, ascoltare, e agire sempre in comune, in modo che tutti quanti insieme, per quanto è possibile, [739d] facciano elogi o biasimi e per le stesse cose provino gioia o dolore, se, in sostanza, si voglia stabilire un altro criterio per giudicare la superiorità, rispetto alla virtù, di quelle leggi che cercano di unificare quanto più possono uno stato, non se ne troverebbe un altro più giusto e migliore di questo. In tale stato, dove sia dèi, sia figli di dèi lo abitano e sono più di uno, i suoi abitanti vivono felici conformandosi a queste regole: [739e] perciò non bisogna cercare altrove un modello di costituzione, ma prendendo questa come punto di riferimento, bisogna ricercare quella che le si avvicini il più possibile. Quanto allo stato cui ora abbiamo messo mano, esso sarà vicinissimo all'immortalità e secondo quanto ad unità: per quanto riguarda il terzo, se il dio lo vuole, lo prenderemo in esame in seguito. Ma ora come definiremo questa seconda forma di stato e quale diremo che è la sua formazione?

Innanzitutto i cittadini si dividano terra e case, e non lavorino i campi in comune, [740a] dato che si è già detto che una cosa del genere sarebbe superiore a uomini che hanno ricevuto l'attuale nascita, formazione, ed educazione: ma si divida in ogni caso tenendo presente questa considerazione, e cioè chi ha ricevuto in sorte questa porzione deve considerarla come proprietà comune di tutto lo stato, e poiché sua patria è la terra deve venerarla di più di quanto i figli devono venerare la madre, ed essendo una dea, è signora degli esseri mortali; e bisogna avere le stesse opinioni riguardo agli dèi locali e ai demoni. [740b] Perché questo assetto si conservi per tutto il tempo si deve considerare che il numero dei focolari che ora noi abbiamo distribuito deve rimanere sempre invariato, e non deve né aumentare, né diminuire. Tale ordinamento può essere mantenuto stabilmente in tutto lo stato in questo modo: chi abbia ricevuto in sorte un lotto lasci fra i figli uno solo erede di questo patrimonio, quello che gli è più caro, che gli succederà e si occuperà [740c] degli dèi, della famiglia, dello stato, di quanti vivono e di quanti hanno ormai raggiunto il termine della vita. Quanto agli altri figli, per quelli che ne hanno più di uno, diano in spose le femmine secondo la legge che stabiliremo in materia, e distribuiscano i maschi come figli a chi manca di discendenza, soprattutto per fare un favore, ma se ad alcuni manchino le occasioni per fare i favori, o se i figli maschi o femmine siano più del dovuto, o anche, al contrario, siano in numero minore, per una crisi delle nascite, [740d] di tutti questi problemi dovrà occuparsi l'autorità che abbiamo stabilito come la più importante e la più degna di onori, la quale, valutando che cosa si debba fare in caso di eccesso o di mancanza di figli fornisca un sistema grazie al quale le famiglie saranno sempre e soltanto cinquemilaquaranta. I sistemi sono molti: si può vietare di procreare a quelli che nella procreazione sono troppo fecondi, e così al contrario si

possono attuare le cure e le sollecitudini per incrementare le nascite mediante onori, castighi, e precetti formulati dai più vecchi e rivolti ai più giovani sotto forma di discorsi di esortazione, [740e] che permettono di raggiungere lo scopo di cui parliamo. E se alla fine ci troveremo nell'assoluta difficoltà di mantenere invariato il numero di cinquemilaquaranta famiglie, verificandosi un esubero di cittadini a causa dell'amore reciproco dei coniugi, per questo imbarazzo esiste l'antico rimedio di cui spesso abbiamo parlato, cioè l'invio di colonie, ovvero amici che si separano da amici, formate secondo il criterio dell'opportunità: se al contrario avviene una sciagura che porta con sé un'ondata di malattie, [741a] o una rovina a seguito di guerre, e, rimanendo orfana, la popolazione diminuisce rispetto al numero stabilito, non bisogna introdurre volontariamente come cittadini coloro che hanno ricevuto un'educazione illegittima, e neppure il dio, si dice, può fare violenza sulla necessità.

Giunti a questo punto, supponiamo che il discorso che ora stiamo facendo ci esorti con queste parole: «O voi che siete i migliori di tutti gli uomini, non cessate mai di onorare secondo natura la somiglianza e l'uguaglianza, l'identità e ciò che viene stabilito di comune accordo, sia in relazione al numero, sia in relazione alla determinazione [741b] propria delle azioni belle e nobili: e anche adesso conservate innanzitutto per tutta la vita il numero di cui si è detto, e quindi non disprezzate l'importanza e la grandezza di quel patrimonio che precedentemente vi siete divisi secondo la giusta misura con la reciproca compravendita – perché in tali azioni non è vostra alleata né la sorte che fece quelle divisioni e che è un dio, né il legislatore –. Ora infatti la legge comanda per la prima volta al trasgressore, premettendo che chi vuole può o no partecipare alle distribuzioni per sorteggio della terra, che, [741c] essendo la terra prima di tutto cosa

sacra a tutti gli dèi, e quindi dovendo i sacerdoti e le sacerdotesse fare voti nei primi, nei secondi, e anche nei terzi sacrifici, chi effettui compravendite di case o terre ricevute in sorte subisca pene adeguate per operazioni di questo genere. Questi sacerdoti collocheranno nei templi tavole di cipresso che essi avranno scritto, memorie scritte per il tempo futuro, e inoltre come custodi di queste norme, affinché siano attuate, [741d] saranno nominati quei magistrati che sembrino possedere vista assai acuta, in modo che non sfuggano loro le trasgressioni che ogni volta avvengono contro quelle, ma puniscano chi disobbedisce alla legge e insieme al dio. Quanto grande sia il bene dell'attuale legge per tutti gli stati che la accettano, e l'ordinamento corrispondente che ad essa si aggiunga, secondo l'antico proverbio, nessuno che sia malvagio potrà saperlo, ma solo chi è esperto e possiede nobili costumi. [741e] In tale ordinamento non c'è spazio per gli affari, e ad esso segue la norma per cui nessuno deve e può accumulare ricchezze facendo affari propri di persone che non sono libere, in quanto un mestiere considerato così vergognoso devia l'indole libera, ragion per cui non si ammetterà affatto un tale modo di raccogliere ricchezze».

A tutte queste regole segue inoltre la legge secondo cui non è possibile ad alcun privato cittadino possedere oro [742a] o argento, ma solo la moneta per gli scambi giornalieri che sono necessari agli artigiani e a tutti coloro che svolgono simili mansioni e devono pagare lo stipendio ai salariati, schiavi e stranieri. Per questi motivi diciamo che essi devono possedere una moneta che abbia un valore interno, ma che non abbia alcun valore presso le altre genti: si può pensare ad una moneta comune a tutta la Grecia coniata per spedizioni militari e viaggi all'estero presso altre genti, come le ambascerie o qualche altra missione diplomatica di cui abbia bisogno lo stato, quando, in sostanza, [742b] si debba inviare

un cittadino all'estero; solo per queste ragioni è allora necessario che lo stato possegga ogni volta una moneta greca. Se un privato cittadino ha bisogno di recarsi all'estero, si rechi pure, sempre che abbia il permesso dei magistrati, e se, tornando a casa abbia ancora con sé danaro straniero, lo versi allo stato cambiandolo con valuta locale: e se risulta che qualcuno se ne è appropriato, gli venga confiscato, e chi è a conoscenza del fatto, ma non lo denuncia, sia sottoposto alla maledizione e all'oltraggio insieme al colpevole, ed inoltre ad una multa [742c] non minore della quantità di danaro straniero che aveva importato. Chi prende moglie o sposerà la figlia non dia né riceva affatto dote di alcun genere; nessuno poi depositi danaro presso una persona che non sia di sua fiducia, né presti danaro ad interesse, poiché è consentito a chi ha ricevuto il prestito non pagare gli interessi né restituire il capitale. Queste sono le consuetudini migliori che uno stato possa coltivare, se le si osservi in tal modo e le si giudichi rettamente, [742d] riferendole sempre ai principi e alle intenzioni che sono alla base del nostro discorso. L'intenzione di un uomo politico che abbia un po' di intelligenza, noi diciamo, non è quella che molti ricordano, secondo cui il valente legislatore deve proporsi uno stato che sia il più esteso possibile, al quale rivolga il suo pensiero per stabilire buone leggi, e assai ricco e fornito di oro e di argento, e capace di comandare il maggior numero possibile di popoli per terra e per mare: e forse aggiungerebbero che chi legifera rettamente deve desiderare che lo stato sia il migliore e il più felice possibile. [742e] Di tutte queste cose alcune sono possibili, altre no: e chi ordina uno stato potrà dunque volere ciò che è possibile, mentre sarà una sua velleità volere e tentare l'impossibile. È quasi una necessità che chi è felice sia nel contempo onesto – e questo potrà volerlo –, ma è impossibile essere assai ricchi ed onesti ad un tempo, almeno se penso a quelli che la maggior parte delle

persone considera ricchi: la maggior parte delle persone, infatti, considera ricchi i pochi uomini che dispongono di ricchezze quantificabili in grandi quantità di danaro; ricchezze, queste, che anche un malvagio vorrebbe avere. [743a] Se la questione sta in questi termini, non potrò mai trovarmi d'accordo con chi sostiene che il ricco può diventare davvero felice anche se non è onesto: è impossibile che un tale sia superiore per onestà e per ricchezza nel contempo. «Perché?», domanderà qualcuno. «Perché», risponderemmo noi, «l'entrata che proviene da un'azione giusta e da una ingiusta è più del doppio di quella che proviene solo dall'azione giusta, e le spese di chi non vuole spendere né bene né male sono doppiamente minori di chi desidera fare spese oneste e per onesti motivi: [743b] non può allora diventare più ricco chi si comporta esattamente all'opposto di coloro che hanno doppie le entrate e dimezzate le spese». Fra questi l'uno è onesto, l'altro non è malvagio se è economo, anche se talvolta può essere assai malvagio, in ogni caso non può essere mai onesto nel senso in cui lo si è inteso ora. Chi si è arricchito in modo giusto o ingiusto e non spende né in modo giusto, né in modo ingiusto, se è anche economo, è ricco, chi invece è assai malvagio, essendo scialacquatore sotto molti aspetti, sarà assolutamente povero: ma chi fa spese oneste [743c] e chi si procura ricchezza solo attraverso giusti guadagni non potrà facilmente distinguersi per ricchezza e neppure diventare troppo povero. Sicché è corretto il nostro ragionamento, secondo il quale, appunto, coloro che sono assai ricchi non possono essere onesti, e, di conseguenza, se non sono onesti, non possono neppure essere felici.

Il progetto delle nostre leggi si orientava in questa direzione: fare in modo cioè che i cittadini siano il più possibile felici e quanto più concordi fra di loro. E i cittadini non saranno mai concordi dove molti saranno i processi

celebrati gli uni contro gli altri e [743d] molte le ingiustizie, ma lo saranno dove queste cose saranno di scarsa importanza e ridotte ad un numero piccolissimo. Noi diciamo allora che nello stato non devono esserci né oro, né argento, né un eccessivo volume di affari procurato mediante vili mestieri, usura, e turpe commercio di bestiame, ma quanto offre e produce la coltivazione della terra, e anche di questi non ci si deve arrichire in misura tale da trascurare il fine per cui nascono le ricchezze: mi riferisco all'anima e al corpo, che senza la ginnastica ed il resto dell'educazione [743e] non possono diventare degni di considerazione. Perciò abbiamo detto più di una volta che bisogna riservare alla cura delle ricchezze l'ultimo posto negli onori: poiché fra tutte le cose sono tre quelle intorno a cui si concentrano le attenzioni degli uomini, la cura delle ricchezze occupa l'ultimo e terzo posto, se è correttamente inteso, le cure del corpo la posizione intermedia, e la cura dell'anima il primo posto. E anche adesso, a proposito della costituzione che stiamo trattando, se si rispetta questa scala di valori, essa risulterà perfettamente costituita: ma se qualcuna delle leggi [744a] che sono stabilite risulterà nello stato rendere onore alla salute prima che alla temperanza, o alla ricchezza prima che alla salute e alla temperanza, è evidente che questa legge non sarà concepita in modo giusto. Bisogna che il legislatore sottolinei frequentemente questo punto: «Che cosa intendo compiere?», e «Mi accade che questo si verifichi, oppure mi allontano dallo scopo?». Così probabilmente potrà realizzare la legislazione, liberando gli altri da questa responsabilità, mentre non potrà mai fare in altro modo.

Chi dunque abbia ricevuto in sorte il proprio lotto, diciamo, lo possegga secondo le condizioni di cui prima si è detto. [744b] Sarebbe bello che ciascuno giungesse nella colonia avendo uguali anche tutte le altre cose: e dato che ciò non è possibile, ma vi giungerà chi possiede più ricchezze e

chi ne possiede di meno, bisogna che per molte ragioni, e specialmente perché vi sia una certa uguaglianza nelle diverse fasi della vita dello stato, ci siano classi di cittadini disuguali per censo, in modo che cariche, tributi, e distribuzioni, che vengono rapportati al valore di ciascuno, non siano regolati soltanto in base all'onore degli antenati o al proprio, [744c] né in base alla forza o alla bellezza dei corpi, ma anche secondo l'uso della ricchezza e la povertà, per cui, ricevendo onori e cariche nel modo più equo possibile proprio grazie a questa proporzionata disuguaglianza, non nascano discordie. Per queste ragioni bisogna costituire quattro classi censuarie in base all'entità del patrimonio, assegnando ai componenti delle singole classi i nomi di primi, secondi, terzi, e quarti, o con quali altri nomi li si vogliono chiamare, sia che rimangano nella stessa classe, sia che – diventati più ricchi da poveri che erano, o poveri da ricchi – passino [744d] ciascuno nella classe che loro si adatta.

Su queste basi, io stabilirei il seguente progetto di legge: bisogna che in uno stato, diciamo, che non vuole convivere con quel gravissimo male che sarebbe più giusto chiamare "divisione" piuttosto che "sedizione", non vi sia né una molesta condizione di povertà presso alcuni suoi cittadini e neppure la ricchezza, perché l'una e l'altra condizione determinano rispettivamente questi due mali: ora dunque il legislatore deve definire il limite di questi due mali. Come limite della povertà sia fissato il valore del lotto ricevuto in sorte, [744e] il quale deve rimanere così com'è, e nessun magistrato e allo stesso modo nessuno fra gli altri che sia ambizioso di conseguire la virtù permetterà ad alcuno di renderlo minore. Fissato quel limite come unità di misura, il legislatore permetterà che si possegga il doppio, il triplo, sino al quadruplo di quel lotto: e se uno possiederà sostanze oltre questi limiti, o perché le ha trovate, o perché gli sono state

donate, o perché le ha guadagnate, o perché ne è venuto in possesso per altre circostanze di questo genere, [745a] distribuendo le ricchezze in eccesso allo stato e agli dèi che reggono lo stato, godrà di buona fama e non sarà punito; ma se qualcuno disobbedisce a questa legge, chiunque lo voglia potrà denunciarlo con la condizione di avere la metà di quel patrimonio in eccesso, e il colpevole stesso pagherà un'altra parte corrispondente all'intero suo acquisto, mentre l'altra metà sarà versata agli dèi. Ogni acquisto che superi il lotto che tutti hanno ricevuto in sorte sia iscritto in un pubblico registro tenuto in custodia dai magistrati incaricati dalla legge, in modo che i processi [745b] riguardanti gli arricchimenti illeciti siano facili e assolutamente chiari.

Dopo di che bisogna che innanzitutto la città sia collocata al centro della regione, avendo prima scelto il luogo che offre tutti quei vantaggi che può offrire ad una città, e che non è affatto difficile pensare o dire: bisogna quindi che il legislatore divida la città in dodici parti, dopo aver stabilito innanzitutto il luogo sacro a Estia,[2] a Zeus, e ad Atena,[3] e che prenderà il nome di "acropoli". Quindi, dopo averlo recintato tutt'intorno, da quel luogo [745c] prenderà avvio la divisione in dodici parti della città stessa e di tutta la regione. Le dodici parti dovranno essere equivalenti, e cioè più piccole quelle che hanno terra buona e più grandi quelle che hanno terra peggiore. Bisognerà dividere cinquemilaquaranta lotti, e a sua volta ciascuno di questi andrà diviso in due porzioni, e le due porzioni verranno assegnate a sorte perché una delle due sia vicina alla città, l'altra lontana: il primo lotto sarà formato dalla porzione più vicina alla città con quella che si trova presso gli estremi confini, il secondo lotto dalla seconda porzione partendo dal centro della città con quella seconda porzione partendo dai confini, [745d] e così per tutti gli altri. Anche in queste divisioni in due bisogna escogitare il sistema che ora si è detto sul valore o meno del terreno, facendo

equivalere la grandezza o la piccolezza della parte assegnata. Anche i cittadini dovranno essere divisi in dodici parti, e così il resto del patrimonio si dovrà ordinare in dodici parti che siano il più possibile uguali, dopo averle tutte inventariate: e dopo aver dedicato dodici lotti a dodici dèi, si dia a ciascuna parte il nome di ciascun dio cui essa è stata assegnata in sorte e gliela si consacri, [745e] e si chiami ciascuna "tribù". Allo stesso modo la città dev'essere divisa in dodici parti così come si è diviso anche il resto della regione: e ciascuna avrà due case, una vicina al centro, l'altra vicino agli estremi confini. E abbia così termine la fondazione dello stato.

Bisogna che facciamo in ogni caso questa considerazione, e cioè che tutto ciò che ora abbiamo detto non può avvenire sempre in circostanze tali che si verifichi tutto secondo il nostro ragionamento: [746a] cittadini, per intenderci, che non siano maldisposti verso una comunità organizzata in questo modo, ma, anzi, che tollerino di avere ricchezze limitate e modeste per tutta la vita, e di generare figli secondo le prescrizioni che abbiamo detto per ciascuno, e di essere privati dell'oro e delle altre cose che espressamente il legislatore proibirà secondo quanto si è detto prima, e poi ancora, il rapporto fra il centro della città e la regione circostante, e le abitazioni tutt'intorno, come il legislatore ha detto, parlando come fosse in un sogno, o plasmando uno stato e i suoi cittadini come sulla cera. Tali osservazioni [746b] non sono malvagie, e bisogna che il legislatore le riprenda in se stesso in questo modo. Ecco che dunque il legislatore parla nuovamente così: «Non pensate, amici, che in questi discorsi non mi sfugga che proprio quanto si è detto ora ha riguardato in un certo senso l'esposizione di cose vere. Ma in ogni progetto per il futuro ritengo che sia assai giusto che chi presenta un modello, spiegando come l'opera intrapresa deve realizzarsi, non deve trascurare ciò che è più bello e più vero. Se poi gli risulta impossibile che una di

queste cose si realizzi, [746c] deve lasciarla perdere e non cercare di compierla, mentre deve trovare il sistema di realizzare quella che fra le restanti cose le è più vicina ed è più affine a ciò che conviene realizzare. Al legislatore si conceda di portare a termine quanto intende fare, e una volta che lo ha portato a termine, allora si dovrà valutare insieme a lui che cosa è utile delle cose dette e che cosa è molesto della sua legislazione: d'altra parte, anche l'artigiano che godrà della più scarsa considerazione [746d] deve rendere in ogni caso la sua opera coerente a se stessa».

Ed ora, dopo aver convenientemente diviso lo stato in dodici parti, dobbiamo sforzarci di vedere in che modo le dodici parti, che contengono al loro interno moltissime divisioni, e quelle che ad esse si accompagnano, e altre ancora che nascono da quest'ultime, sino a giungere al numero di cinquemilaquaranta – di qui le fratrie, i demi, i villaggi, e il disporre e il condurre gli eserciti in battaglia, [746e] e ancora il sistema monetario e le misure di solidi e liquidi, e i pesi – in che modo allora la legge debba evidentemente fissare le proporzioni di tutte queste cose e i loro reciproci accordi. Non si abbia inoltre paura di essere accusati di pedanteria, dato che, secondo le disposizioni impartite, tutti quanti gli utensili che si posseggono non possono superare le misure consentite, e si ritiene comunemente che [747a] in ogni circostanza siano utili le divisioni e le combinazioni di numeri, sia che avvengano in se stesse, sia che si combinino con la lunghezza e la profondità, e nei suoni e nei movimenti diretti verso l'alto, verso il basso, e nei movimenti circolari: tenendo in considerazione tutte queste cose il legislatore deve ordinare a tutti i cittadini di non trascurare, nei limiti del possibile, un simile ordinamento. [747b] In vista dell'economia domestica, della costituzione, e di qualsiasi altra arte, nessuna disciplina appresa da bambini ha un'importanza così grande come lo

studio dei numeri: ma la cosa più importante è che questo studio sveglia chi è indolente e ha naturali difficoltà di apprendimento, rendendolo ben disposto ad apprendere, capace di ricordare, e perspicace, e lo fa progredire oltre la sua natura in virtù di un artificio divino. In seguito, se con altre leggi e con altri metodi si riesca ad estirpare l'illiberalità e l'amore sfrenato per le ricchezze dall'anima di chi vuole studiare queste discipline in modo adeguato e vantaggioso, [747c] allora esse potrebbero diventare un nobile e conveniente metodo educativo: in caso contrario, si compie inconsapevolmente quella che si definisce un'operazione astuta al posto della sapienza, come ora si può vedere presso gli Egiziani e i Fenici, e molti altri popoli che sono stati formati dall'illiberalità propria di altri costumi e di altri generi di ricchezze, ridotti a tale livello da un legislatore di scarso valore, [747d] o per una sorte sventurata, o per un altro caso simile voluto dalla natura. E infatti, Megillo e Clinia, non dobbiamo dimenticarci che ci sono luoghi differenti rispetto ad altri per la generazione di uomini migliori o peggiori, e la legge non deve opporsi a questi fattori: alcuni infatti si rivelano prodigiosi e propizi grazie alle varie influenze dei venti e all'azione del sole, altri per le acque, altri ancora per lo stesso nutrimento che proviene dalla terra, che non solo è in grado di fornire ai corpi alimenti migliori o peggiori, [747e] ma è non meno capace di sortire gli stessi effetti sulle anime. Fra tutti questi luoghi saranno assolutamente superiori quelli in cui spira un certo soffio divino e che sono stati assegnati in sorte a demoni, che possono accogliere benevolmente o meno quelli che sempre verranno ad abitarli. E un legislatore che abbia un po' di intelligenza, sulla base dell'osservazione di questi fattori, per quanto un uomo è capace di osservare tali cose, tenterà di stabilire in questo modo le leggi. E questo è quello che devi fare tu, Clinia, dato che questa è la prima cosa cui deve

pensare chi vuole colonizzare una regione.

CLINIA Quello che dici è giustissimo, straniero di Atene, ed io devo fare così.

1. L'oracolo di Dodona si trovava in Epiro, quello di Zeus Ammone nel deserto libico.

2. Vergine figlia di Crono e Rea, dea del focolare e della famiglia.

3. Divinità protettrice di Atene.

Libro VI

ATENIESE [751a] Dopo tutto quello che è stato detto ora, credo che tu possa istituire nel tuo stato le magistrature.

CLINIA È così.

ATENIESE Vi sono allora due fasi nell'ordinamento dello stato: la prima fase riguarda l'istituzione delle magistrature e la nomina dei magistrati, quante devono essere e in che modo vengono istituite; in seguito si devono assegnare le leggi per ciascuna magistratura, [751b] e vedere quante e quali sono adatte a ogni singola magistratura. Ma prima di fare questa scelta fermiamoci un momento, e facciamo un certo discorso che si rivela adatto a questo proposito.

CLINIA Quale?

ATENIESE Questo. È chiaro a chiunque il fatto che, pur essendo di grande importanza l'opera legislativa, se uno stato ben costituito mettesse a capo delle sue leggi ben stabilite magistrati incapaci, non solo non si avrebbe alcun vantaggio da quelle leggi ben stabilite, derivandone anzi una grande risata, [751c] ma da esse credo che scaturirebbero i danni più ingenti e le vergogne più turpi per gli stati.

CLINIA Come no?

ATENIESE Dobbiamo pensare che questo è il rischio nella tua costituzione e nel tuo stato, amico. Anche tu ti rendi conto che coloro che vogliono accedere correttamente alle cariche pubbliche devono prima di tutto aver fornito una prova adeguata, essi stessi e la famiglia di ciascuno, dalla giovinezza sino all'età dell'elezione, e in secondo luogo è

necessario che coloro che dovranno compiere la scelta si siano formati nelle consuetudini delle leggi e siano stati ben educati [751d] in modo da essere in grado di scegliere ed escludere rettamente, con la loro disapprovazione o approvazione, chi sia degno dell'una o dell'altra sorte: e allora nel nostro caso, persone che si sono appena riunite e non si conoscono fra di loro, ancora prive di educazione, come potrebbero compiere una scelta eccellente dei magistrati?

CLINIA Non sarebbe possibile.

ATENIESE Ma dicono che la gara non ammette scuse: e ora io e te dobbiamo allora fare questa cosa, [751e] poiché tu hai dato la tua parola al popolo dei Cretesi per impegnarti, insieme ad altri nove, nella fondazione di quello stato, come ora dici, e io perché ti ho promesso che ti avrei aiutato in questo racconto che ora noi stiamo facendo. [752a] Dunque non lascerei volentieri senza una testa il discorso che sto facendo: infatti, vagando in ogni luogo in tali condizioni sembrerebbe senza forma.

CLINIA Quello che dici è giustissimo.

ATENIESE Non solo, ma farò così, per quanto mi è possibile.

CLINIA Senza dubbio, facciamo così come diciamo.

ATENIESE Sarà così, se il dio lo vuole e se vinceremo la nostra vecchiaia sino a tal punto.

CLINIA [752b] È verosimile che il dio lo voglia.

ATENIESE Sì, è verosimile. Seguiamolo e prendiamo in esame questo punto.

CLINIA Quale?

ATENIESE Il fatto che con coraggio e a costo di correre dei pericoli nella presente circostanza verrà da noi fondato questo stato.

CLINIA A che cosa pensi, e come soprattutto hai ora potuto fare questa affermazione?

ATENIESE Mi riferisco al fatto che con estrema facilità e senza timori noi stiamo legiferando per uomini inesperti, perché mai accolgano un giorno le leggi che ora sono state fissate. in ogni caso è chiaro a chiunque, clinia, anche a chi non ha affatto sapienza, [752c] che in principio nessuno le accetterà facilmente, ma bisognerà che noi attendiamo che i giovani abbiano gustato le leggi, e cresciuti insieme a quelle e acquisita nei loro confronti una sufficiente familiarità, possano prendere parte all'elezione dei magistrati che si svogono nello stato: avvenuta questa cosa di cui parliamo, sempre che avvenga secondo un certo meccanismo e in modo corretto, io credo che d'ora in poi vi saranno probabilità assai sicure che uno stato educato in questo modo sarà destinato a durare.

CLINIA [752d] E questo è logico.

ATENIESE Vediamo allora se procedendo lungo questa direzione troviamo una strada adatta alla nostra ricerca. io sostengo, clinia, che i cnosii, diversamente dagli altri cretesi, non debbano consacrare in maniera sbrigativa la regione che voi ora colonizzate, ma impegnarsi intensamente perché le principali magistrature, nei limiti del possibile, si basino sulle fondamenta più solide e migliori. Per quanto riguarda le altre, si tratta di un lavoro più breve, [752e] mentre è assai necessario che con ogni sforzo noi scegliamo per primi i custodi delle leggi.

CLINIA Qual è la strada che porta a questo scopo, e quale criterio troveremo?

ATENIESE Eccola. Io dico, o figli di Creta, che i Cnossi, per il fatto di avere una tradizione politica più antica rispetto agli altri stati, devono scegliere, insieme agli altri che sono giunti per fondare questa colonia, fra loro e fra quelli, trentasette uomini in tutto, diciannove fra i coloni, gli altri fra gli

abitanti della stessa Cnosso: [753a] i Cnossi daranno al tuo stato questi uomini, e ti persuaderanno, facendoti una lieve violenza, ad essere cittadino di questa colonia, ed uno dei diciotto.

CLINIA Perché anche tu e Megillo, straniero, non venite a far parte del nostro stato?

ATENIESE Troppo orgogliosa, Clinia, è Atene, e troppo orgogliosa è anche sparta, e le une e le altre sono troppo distanti: per te, invece, la cosa è ragionevole sotto tutti gli aspetti, [753b] e lo stesso discorso vale per gli altri abitanti della colonia. E se ciò che avviene adesso è quanto di più opportuno può avvenire in seguito a questi fatti, si dica come avverrà l'elezione dei magistrati, quando sarà passato un po' di tempo e la costituzione dello stato avrà consolidato le sue basi. All'elezione dei magistrati prendano parte tutti coloro che portano le armi come cavalieri o come fanti, e abbiano partecipato alla guerra, nei limiti delle forze consentite dalla loro età: l'elezione si tenga nel tempio [753c] che la città ritiene più degno di onori, e ciascuno porti all'altare del dio il suo voto, dopo aver scritto sopra una tavoletta il nome del padre del candidato, della tribù e del demo al quale appartiene, e abbia aggiunto accanto il proprio nome, secondo lo stesso procedimento. Sia concesso a chi lo vuole di levar via una qualsiasi tavoletta che non appaia opportunamente scritta, e di collocarla sulla piazza per un periodo non inferiore ai trenta giorni. I magistrati mostrino pubblicamente a tutto lo stato le tavolette che saranno scelte fra le prime, sino al numero di trecento, [753d] e, secondo le stesse procedure, lo stato torni nuovamente a votare chi di questi ciascuno vorrà votare, e i primi cento candidati prescelti in questo secondo turno siano nuovamente mostrati a tutti. Si voti infine per la terza volta e si scelga il candidato che si vuole fra quei cento, facendo riti di giuramento: e i trentasette cui andranno la maggioranza dei voti, siano

giudicati e dichiarati magistrati.

Ma quali uomini, Clinia e Megillo, organizzeranno tutto ciò nel nostro stato riguardo alle magistrature e alla valutazione dei magistrati? [753e] Non pensiamo che in stati appena uniti insieme si presenti la necessità che ci siano alcune persone preposte a tutte le magistrature, ma che in realtà non è possibile che ci siano? In un modo o nell'altro bisogna trovarli, e non uomini di scarso valore, ma assai validi. Nei proverbi si dice che il principio è a metà di tutta l'opera, e noi ogni volta elogiamo quando si comincia bene: anzi, per quel che mi pare, cominciare bene è già più della metà, [754a] e nessuno lo ha mai elogiato abbastanza, quando si è ben realizzato.

CLINIA Verissimo.

ATENIESE Consapevoli di questo, non trascuriamo la questione lasciando che passi sotto silenzio, senza cercare di chiarire a noi stessi in quali termini si può risolverla. Quanto a me, non saprei trovare nessun altro discorso se non uno soltanto che in questo momento mi sembra necessario ed utile.

CLINIA Quale?

ATENIESE Io dico che questo stato che abbiamo intenzione di fondare non ha, per così dire, un padre o una madre che non sia lo stato stesso che lo fonda, [754b] pur non essendo ignaro del fatto che vi sono state e vi saranno sempre molte discordie fra gli stati che sono stati fondati e quelli fondatori. Ora, nella circostanza presente, il nostro stato, come un bambino, se anche un giorno entrerà in discordia con i suoi genitori, ama ed è amato dai genitori, venendosi ancora a trovare nelle difficoltà proprie della fanciullezza, e sempre si rifugia presso i familiari, trovando soltanto in essi i necessari alleati: e questi rapporti di cui ora parlo hanno immediatamente riguardato i Cnossi nei confronti del nuovo stato, grazie all'impegno che essi si sono

assunti [754c] nei confronti di quella colonia, e il nuovo stato nei confronti dei Cnosii. Io dico, come ho detto adesso – ma ripetere due volte la cosa ben detta non fa male – che i Cnosii devono insieme prendersi cura di tutte queste cose, scegliendo non meno di cento uomini fra coloro che sono giunti nella colonia, presi nei limiti del possibile fra i più anziani e i migliori; e ad essi si aggiungano altri cento presi tra gli stessi Cnosii. Bisogna che costoro, e lo ripeto, una volta giunti nel nuovo stato, uniscano i loro sforzi insieme a quei cento per istituire le magistrature secondo le leggi, [754d] e, dopo che sono state istituite, esaminare i magistrati: svolti questi compiti, i Cnosii torneranno ad abitare a Cnosso, mentre il nuovo stato cercherà da solo di mantenersi e di prosperare. Quelli che fanno parte dei trentasette magistrati, ora e in futuro, per tutto il tempo, siano eletti per queste funzioni: prima di tutto siano custodi delle leggi, e in seguito di quei registri sui quali ciascuno avrà denunciato per scritto ai magistrati l'entità del proprio patrimonio, fatta eccezione di quattro mine per chi appartiene alla prima classe, [754e] di tre per chi appartiene alla seconda, di due per la terza, e di una per la quarta. Se qualcuno risulterà possedere altro patrimonio oltre a quello che ha denunciato, gli venga confiscata questa eccedenza, ed inoltre chi vuole intenti una causa contro di lui, non bella e neppure onorata, ma turpe, se viene riconosciuto colpevole di disprezzare le leggi a causa dei guadagni che ha realizzato. Dopo averlo denunciato per turpe guadagno, chi vuole lo conduca in tribunale dinanzi agli stessi giudici custodi delle leggi: e se l'accusato viene riconosciuto colpevole, [755a] non prenda parte dei beni comuni, e se vi sia una distribuzione nello stato, rimanga escluso tranne per il lotto ricevuto in sorte, e sia scritta la sua condanna, finché vive, in un luogo dove chiunque vuole potrà prenderne conoscenza. Il custode delle leggi non rimanga in carica più di vent'anni, e non sia eletto

a tale magistratura prima dei cinquant'anni: e chi viene eletto a sessant'anni rimanga in carica solo dieci anni, e così di seguito, secondo la stessa proporzione, in modo che chi oltrepassi i settant'anni, [755b] non pensi di esercitare una carica così autorevole fra questi magistrati.

Queste dunque sono le tre tre regole che riguardano i magistrati che custodiscono le leggi, e, procedendo innanzi la legislazione, sarà ciascuna delle leggi che prescriverà a questi uomini di che cosa essi dovranno occuparsi, oltre alle cose che sono state dette ora: adesso parliamo, qui di seguito, dell'elezione delle altre magistrature. Dopo i custodi delle leggi, bisogna eleggere gli strateghi, e assegnare loro, [755c] come aiutanti in guerra, gli ipparchi, i filarchi, e coloro che ordinano le schiere di fanti per tribù, ai quali si adatterebbe benissimo quel nome di "tassiarchi" con cui generalmente li chiamano. Fra tutti questi i custodi delle leggi propongano gli strateghi scelti da tutto il corpo dello stato, e fra coloro che sono stati proposti venga effettuata la scelta da parte di tutti quelli che hanno partecipato alla guerra in gioventù, e vi partecipano ogni volta che si presenti la necessità. Se a qualcuno sembri che uno degli esclusi sia migliore di qualcuno di quelli che invece sono stati proposti, [755d] faccia il nome di chi propone e di chi vuole sostituito, e dopo aver giurato faccia la contro proposta: chi dei due risulti eletto mediante alzata di mano, sia giudicato fra gli eleggibili. I tre che avranno ricevuto più voti per alzata di mano saranno strateghi, e amministreranno gli affari della guerra, dopo essere stati esaminati come i custodi delle leggi. Gli strateghi eletti proporranno i loro dodici tassiarchi, [755e] un tassiarco per ogni tribù, e la contropropposta, la votazione, e l'esame avverranno per i tassiarchi secondo le stesse modalità seguite per gli strateghi. Questa assemblea, al momento attuale, prima che siano eletti i pritani e il consiglio, sarà convocata dai custodi delle leggi, nel luogo più

sacro e più adatto, e vi siederanno gli opliti separati dai cavalieri, e in terzo luogo, tutto quanto il contingente militare: tutti eleggeranno per alzata di mano gli strateghi e gli ipparchi; per i tassiarchi votino coloro che portano gli scudi; [756a] tutta quanta la cavalleria elegga i filarchi; mentre gli strateghi eleggano i capi dei fanti armati alla leggera, degli arcieri e di qualche altro settore dell'esercito. Ci rimane ancora da parlare dell'elezione degli ipparchi. Questi siano proposti da coloro che proposero anche gli strateghi, e la scelta e la controproposta avvengano secondo le stesse modalità: [756b] la cavalleria li voterà alla presenza e sotto gli occhi della fanteria, e i due cui andrà la maggioranza dei voti saranno i comandanti di tutti i cavalieri. Le contestazioni per alzata di mano possono essere sino a due: se si farà una terza contestazione decideranno coloro cui è affidata l'enumerazione di ciascun voto.

Il consiglio dev'essere composto di trenta dozzine – il numero di trecentosessanta membri si adatterebbe bene alle suddivisioni –: e si dividano allora questi membri [756c] in quattro parti di novanta membri ciascuna, in modo che in ogni classe si votino novanta consiglieri. In primo luogo dovranno tutti necessariamente votare per quelli della prima classe, e chi non obbedisca sia punito secondo la pena stabilita: concluse le votazioni, i voti siano contrassegnati, il giorno dopo si voti per quelli della seconda classe seguendo le stesse procedure di prima, il terzo giorno per quelli della terza classe, e voti chi vuole, ma il voto è obbligatorio per gli appartenenti alle prime tre classi, [756d] mentre quelli della quarta ed ultima classe siano liberi da pena se non vogliono votare. Il quarto giorno tutti votino per la quarta e ultima classe, e siano liberi da pena gli appartenenti alla quarta o terza classe che non abbiano intenzione di votare: ma chi non voti e appartiene alla seconda e alla prima classe sia punito, quelli della seconda classe con una pena tripla rispetto a

quella del primo giorno, [756e] quelli della prima con una pena quadrupla. Il quinto giorno i magistrati renderanno pubblici i nomi contrassegnati, perché tutti i cittadini possano venirne a conoscenza, e tutti dovranno votare, altrimenti vi sarà la pena pari a quella del primo giorno: scelti così centottanta da ogni classe, ne verranno tratti a sorte la metà, e, una volta esaminati, saranno i consiglieri per quell'anno.

Il sistema elettorale che avvenga in questi termini si trova ad essere in mezzo fra la costituzione monarchica e quella democratica, e sempre in mezzo ad esse deve trovarsi la costituzione: [757a] infatti schiavi e padroni non potranno mai diventare amici, e neppure uomini di scarso valore e uomini valenti lo diventeranno in base ad un decreto sull'uguaglianza, dato che per gli ineguali l'uguaglianza diventa ineguaglianza, se non vi è la misura. E a causa di questi due elementi, le costituzioni sono piene di sedizioni. È vero quell'antico detto, secondo cui l'uguaglianza produce amicizia, ed è un detto assai giusto e conveniente: ma poiché non si capisce con sufficiente chiarezza quale sia questa uguaglianza che è in grado di produrre questa cosa, [757b] questo dubbio ci mette in grande difficoltà. Vi sono infatti due specie di uguaglianza, che hanno sì lo stesso nome, ma in pratica sono quasi opposte, sotto molti aspetti: per quanto riguarda la prima specie, qualsiasi stato e qualsiasi legislatore può introdurla nella distribuzione degli onori, e riguarda l'uguaglianza nella misura, nel peso, e nel numero, e nelle suddivisioni si può regolare con il sorteggio; quanto alla seconda, essa è la più autentica e la migliore uguaglianza, e non tutti possono vederla facilmente. Solo Zeus è in grado di scorgerla, e agli uomini viene sempre raramente in soccorso, ma per quanto venga in aiuto a stati e a privati cittadini, [757c] realizza ogni sorta di beni: al maggiore distribuisce di più, al minore di meno, assegnando all'uno e all'altro quanto

è conveniente secondo loro natura, e attribuisce onori maggiori a chi possiede maggiore virtù, mentre a coloro che si trovano nella condizione opposta per virtù ed educazione assegna ciò che loro conviene in proporzione. Questa giustizia riguarda secondo noi anche la sfera politica: e prendendo di mira e considerando questa uguaglianza, Clinia, noi dobbiamo costruire lo stato che ora sta nascendo. [757d] E se qualcuno mai fondi un altro stato, deve legiferare in vista di questo stesso fine, e non nell'interesse di un piccolo numero di tiranni, o di uno solo, o del potere del popolo, ma sempre in vista della giustizia intesa nel senso che abbiamo detto adesso, e cioè capace di assegnare ogni volta agli ineguali l'uguaglianza che spetta loro per natura. È necessario che ogni stato adoperi tali denominazioni, se non vuole partecipare in qualche sua parte delle sedizioni che talvolta possono nascere: [757e] l'equità, infatti, e l'indulgenza sono un'infrazione del significato compiuto e perfetto della giustizia autentica, quando ciò avviene, e perciò bisogna servirsi dell'uguaglianza della sorte per contrastare il malumore della folla, invocando allora, nelle nostre preghiere, il dio e la buona fortuna perché dirigano la sorte nella direzione di ciò che è più giusto. Così ci si deve necessariamente servire delle due forme di uguaglianza, [758a] ma il più raramente possibile della seconda, perché necessita della sorte.

Per queste ragioni, amici, uno stato che vuole conservarsi in modo duraturo deve comportarsi in questo modo: perché come una nave che traversa il mare ha bisogno sempre, giorno e notte, di protezione, così uno stato che passa in mezzo ai marosi degli altri stati e vive nel continuo pericolo di essere colto dalle insidie, ha bisogno che dal giorno sino alla notte, e dalla notte sino alla venuta del giorno, [758b] i magistrati si succedano ai magistrati, i guardiani si sostituiscano ai guardiani, senza mai cessare di trasmettersi

le consegne. E poiché la massa non sarà mai in grado di svolgere nessuna di queste operazioni con rapidità, è necessario che, mentre la maggior parte dei consiglieri viene lasciata riposare per lunghi periodi di tempo, attendendo ai propri affari e disponendo in ordine le proprie case, si assegni lo stato, nel corso dei dodici mesi, alla dodicesima parte di essi, in modo che, a turno, questi custodi sappiano trattare prontamente [758c] con chi viene da fuori o anche dallo stato stesso, sia che costui venga con l'intenzione di recare notizie, sia che voglia richiedere qualcuna di quelle informazioni che conviene che uno stato fornisca ad altri stati, o delle quali conviene che riceva risposta, se lo stato abbia interrogato altri stati; ed inoltre essi dovranno vigilare perché non si verifichino quelle insurrezioni politiche di ogni genere che ogni volta sono solite avvenire nello stato, [758d] e se accadono, dovranno informare il più presto possibile lo stato perché ponga rimedio a quanto è accaduto. Per tali ragioni questo corpo che è a capo dello stato deve sempre avere l'autorità di convocare o di sciogliere le assemblee, sia quelle che si svolgono secondo la legge, sia quelle che si tengono in situazioni di emergenza improvvisa per lo stato. Sarà la dodicesima parte del consiglio che disporrà tutte queste cose, mentre si riposerà negli altri undici mesi dell'anno: ma questa parte del consiglio deve esercitare tale vigilanza sullo stato in comune accordo con gli altri magistrati.

Tutto ciò che riguarda lo stato è stato ordinato come si doveva: [758e] quale cura, invece, e quale disposizione bisogna assegnare a tutto il resto della regione? E dal momento che tutta la città e tutta la regione sono state divise in dodici parti, non bisogna designare dei soprintendenti che si prendano cura delle strade della stessa città, delle case, degli edifici, dei porti, della piazza, delle fontane, dei luoghi sacri, dei templi, e di altre cose simili?

CLINIA Come no?

ATENIESE [759a] Diciamo allora che ai templi si devono assegnare guardiani, sacerdoti, e sacerdotesse. Quanto alle strade, agli edifici, e al loro ordine, affinché sia gli uomini, sia le bestie non causino danni, e perché venga mantenuto l'ordine che si conviene alle città tanto all'interno della stessa cinta muraria della città, quanto nei sobborghi esterni, bisogna eleggere tre specie di magistrati e chiamare "astinomi" quelli che si occupano di quanto si è appena detto, "agoranomi" invece coloro che si occupano dell'ordine relativo alla piazza. Non si devono toccare quei sacerdoti e quelle sacerdotesse dei templi che hanno ricevuto la dignità sacerdotale dai padri: [759b] ma se, com'è naturale che avvenga in tali stati che vengono fondati per la prima volta, non ve ne siano, o ve ne siano pochi, se non sono stati istituiti, bisogna istituire sacerdoti e sacerdotesse che siano guardiani degli dèi. Nell'atto di istituire tutte queste cariche, bisogna che alcune siano elette, altre tirate a sorte, mescolando, in vista della reciproca concordia, il demo con chi non appartiene al demo, in ogni regione e città, per giungere alla massima concordia. Quanto alle cariche sacerdotali, sia lasciata al dio stesso la facoltà di scegliere quello che più gli è gradito, e si proceda al sorteggio, [759c] affidando così l'elezione alla sorte divina: si esamini quindi il sorteggiato per vedere se in primo luogo sia fisicamente integro e di nobile stirpe, e se, in secondo luogo, proviene da una famiglia conservatasi il più possibile pura, e ancora, se lo stesso sorteggiato, e allo stesso modo suo padre e sua madre abbiano vissuto immuni da uccisione e da tutte le altre colpe del genere che si commettono dinanzi agli dèi. Bisogna che le leggi riguardanti tutte le cose divine provengano da Delfi, e si devono seguire, dopo che si sia ricorsi ad interpreti appositamente istituiti per esse. [759d] Ciascuna carica sacerdotale deve durare un anno e non più a lungo, e chi

vuole adeguatamente esercitare i riti divini secondo le sacre leggi non deve avere, secondo noi, meno di sessant'anni: le stesse regole abbiano validità anche per le sacerdotesse. Gli interpreti siano eletti in tre tempi, e volta a volta quattro tribù eleggano quattro interpreti, e ciascuno provenga da una tribù. I tre ai quali andrà la maggioranza dei voti vengano esaminati, gli altri nove siano inviati a Delfi, dove il dio ne sceglierà uno per ogni terna: quanto alle procedure dell'esame e all'età valgano le stesse regole adottate per i sacerdoti. [759e] Costoro però siano interpreti per tutta la vita, e se uno viene a mancare, le quattro tribù eleggano un sostituto dalla tribù donde quello è mancato. Per ciascun tempio siano eletti, fra coloro che appartengono alla prima classe, in qualità di amministratori responsabili delle sacre ricchezze, dei luoghi sacri, dei frutti provenienti da questi, e degli affitti, [760a] tre amministratori per i tempi più grandi, due per quelli più piccoli, uno per i più modesti: quanto alla loro elezione e al relativo esame valgano le stesse norme seguite per gli strateghi. Tali dunque siano le norme che regolano questi riti sacri.

Nulla per quanto è possibile rimanga incustodito. La sorveglianza dello stato sia di competenza degli strateghi, dei tassiarchi, degli ipparchi, dei filarchi, dei pritani, [760b] degli astinomi e degli agoranomi, dopo che siano da noi eletti e adeguatamente preparati. Quanto al resto della regione sia interamente sorvegliato in questo modo. Noi abbiamo diviso l'intera regione in dodici parti il più possibile uguali: ogni tribù, cui è stata assegnata per sorteggio ciascuna di queste parti, offra ogni anno cinque persone in qualità di agronomi e di frurarchi; e a questi cinque sia consentito di scegliere dalla propria tribù dodici giovani [760c] che non abbiano meno di venticinque anni e non superino la trentina. Ad essi vengano assegnate mese per mese le parti di regione, ogni parte a ciascuno, affinché diventino tutti quanti esperti e

competenti di tutta la regione. Questo comando e questa sorveglianza abbiano la durata, per le guardie e i capi, di due anni. Quale che sia la parte ricevuta in sorte per la prima volta, vale a dire i diversi luoghi della regione, si trasferiscano sempre, ogni mese, [760d] spostandosi nel luogo adiacente, e siano guidati dai frurarchi circolarmente verso destra, e per destra si intende verso oriente. Trascorso il primo anno, nel corso del secondo, affinché la maggior parte delle guardie non diventi soltanto esperta della regione per una sola stagione dell'anno, ma perché apprenda, oltre alla topografia, anche le peculiarità di ciascun luogo in ciascuna stagione, coloro che allora li guidano li conducano nuovamente verso sinistra, facendoli continuamente mutare luogo, [760e] fino a che sia trascorso il secondo anno. Nel corso del terzo anno si scelgano altri cinque agronomi e frurarchi che si prenderanno cura di dodici giovani. Ecco di che cosa dovranno occuparsi nel corso della loro permanenza in ciascun luogo: prima di tutto che il luogo sia il più possibile ben fortificato contro i nemici, scavando fossati, dove se ne presenti l'esigenza, e costruendo trincee e fabbricando fortificazioni per tenere il più possibile lontano qualsiasi tentativo di recar danno alla regione e alle sue ricchezze. Per questi lavori potranno servirsi di bestie da soma e degli schiavi che incontreranno in ciascun luogo, [761a] e mediante quelli lavoreranno, dirigendoli durante il lavoro, e sceglieranno il più possibile quei momenti in cui essi saranno liberi dalle occupazioni domestiche. Si faccia in modo di rendere ogni parte del territorio inaccessibile ai nemici, mentre lo si renda accessibile agli amici, uomini, bestie da soma, ed armenti, prendendosi cura delle strade, perché siano, ciascuna di quelle strade, il più possibile tranquille, e delle acque piovane, perché non rechino danno alla regione, ma piuttosto si rivelino utili scorrendo dalle alture [761b] verso le profonde valli fra i monti: allora

tentino di convogliarle in canali rinchiudendole con sbarramenti e fossati, in modo che quelle valli, assorbendo l'acqua e imbibendosi, generino ruscelli e sorgenti per tutti i campi e i luoghi sottostanti, e rendano anche i luoghi più aridi ricchi e abbondanti di buona acqua. Cerchino di abbellire le acque sorgive – fiumi o fonti che siano – con piante e costruzioni, rendendole più decorose, [761c] e facendo confluire le acque dei ruscelli mediante canali sotterranei rendano fertile ogni parte del luogo; e se vi sia un bosco o un luogo sacro nelle vicinanze, mediante le irrigazioni in ogni stagione dell'anno, lo abbelliscano indirizzando i corsi d'acqua verso i luoghi sacri degli dèi. Dovunque, in luoghi del genere, bisogna che i giovani allestiscano ginnasi per sé e per i vecchi, dotandoli di bagni caldi per i vecchi, e fornendoli abbondantemente di legna secca: [761d] tali ginnasi recheranno vantaggio a coloro che sono spossati dalle malattie e a quanti hanno il corpo consumato dalle fatiche dei campi, e vi troveranno benevola accoglienza, accoglienza che sarà di gran lunga migliore di un medico non troppo saggio.

Tutti questi lavori e gli altri simili a questi renderanno ordinati quei luoghi e saranno loro di utilità, offrendo nel contempo un divertimento che non sarà affatto privo di godimento: ma l'aspetto serio delle loro occupazioni sia il seguente. I sessanta agronomi custodiscano ciascuno il proprio luogo non solo dai nemici, ma anche da coloro che assicurano di essere amici: se un vicino o un altro cittadino commette ingiustizia a danno di un altro, sia egli schiavo o libero, [761e] rendano giustizia a chi afferma di averla subita, e se si tratta di cause di scarsa importanza siano gli stessi cinque capi a rendere giustizia, se invece si tratta di cause più importanti, sino a giungere al valore di tre mine, siano i diciassette a giudicare, vale a dire i cinque e i dodici giovani, e giudichino tutte le accuse che un cittadino avanza nei

confronti di un altro. Nessun giudice o magistrato deve giudicare o governare senza essere tenuto a rispondere delle proprie azioni, se non chi giudica in ultima istanza, come i re. E se questi agronomi si mostrano prepotenti nei confronti di quelli di cui si prendono cura, dando ordini iniqui [762a] e tentando di prendere e portar via i prodotti dell'agricoltura senza domandare permesso, e se accettano qualcosa che viene donato loro per corromperli, o se amministrano ingiustamente la giustizia, per aver ceduto a tali lusinghe sopportino il peso del disonore in tutto lo stato; per le altre colpe commesse ai danni della gente del luogo fino al valore di una mina, si rimettano spontaneamente alla pena decisa dagli abitanti del luogo e dai vicini; per quelle più gravi, ogni volta che avvengono, o anche per quelle minori, [762b] nel caso in cui non vogliano sottomettersi, confidando nel fatto di potervi sfuggire dato che ogni mese si trasferiscono in un altro luogo, a tal proposito, dunque, chi ha subito l'ingiustizia si rivolga ai pubblici tribunali, e se vince la causa, esiga da questi che voleva sfuggire e non voleva sottomettersi spontaneamente alla punizione il doppio della pena. Questi magistrati e questi agronomi, nel corso dei loro due anni, conducano un tenore di vita che sia il seguente: vi sia innanzitutto in ogni luogo l'istituzione dei pasti in comune, [762c] nei quali tutti devono prendere in comune il vitto. Chi anche per un giorno solo non partecipa ai pasti in comune, o se ne vada via di notte, senza che i magistrati glielo abbiano permesso o senza che si sia presentata una stretta necessità, se i cinque lo denunciano e stabiliscono di esporre il suo nome scritto sulla piazza come di persona che ha trascurato il suo turno di guardia, subisca il disonore come se avesse tradito la costituzione, per quel che gli competeva, e sia punito impunemente con percosse da chi si imbatta in lui e voglia punirlo. [762d] E se è uno degli stessi capi che compie qualcosa di simile, bisogna che si occupino del caso tutti i

sessanta, e chi si accorge del fatto o ne viene informato e non intenti una causa sia sottoposto alle stesse leggi e sia punito con una pena più severa di quelle dei giovani: sia inoltre dichiarato indegno di esercitare ogni carica relativa ai giovani. I custodi delle leggi sorveglino attentamente queste illegalità perché esse non avvengano, o nel caso avvengano, siano punite secondo la giusta pena. [762e] Bisogna che ogni uomo consideri, estendendo la riflessione a tutti gli uomini, che chi non è stato schiavo non potrà neppure essere un padrone degno di lode, e che bisogna compiacersi maggiormente del fatto di avere servito bene che di aver ben comandato, prima di tutto le leggi, poiché questo è un servizio reso agli dèi, e in secondo luogo, se si è giovani, i più vecchi e coloro che hanno vissuto in modo onorevole. Dopo di che bisogna che chi è stato agronomo in questi due anni abbia assaporato quel quotidiano tenore di vita frugale e rustico. Non appena eletti i dodici, riuniti agli altri cinque, decidano, come fossero dei servi, [763a] che non avranno per sé altri servi e altri schiavi, e non utilizzeranno i servi degli altri contadini e degli abitanti del luogo per i loro servizi privati, ma solo per le faccende di carattere pubblico: per il resto devono pensare di vivere servendosi essi stessi reciprocamente, esplorando inoltre tutta la regione d'estate e d'inverno, girando armati, per sorvegliare e conoscere tutti i luoghi. [763b] Probabilmente non c'è conoscenza migliore che conoscere con esattezza la propria regione. Per questo un giovane deve dedicarsi alla caccia con il cane o ad altri generi di caccia, non meno che per il piacere e il vantaggio che tutti possono trarre da attività di questo tipo. E sia che costoro – e la loro attività – li si chiami "cripti" o "agronomi", o comunque [763c] li si voglia chiamare, ogni uomo, nei limiti delle sue possibilità, deve dedicarsi volentieri a quest'attività, almeno quelli che vogliono salvaguardare il loro stato in modo adeguato.

Dopo di che seguiva per noi, riguardo all'elezione dei magistrati, l'elezione degli agoranomi e degli astinomi. Ai sessanta agronomi seguono tre astinomi, i quali, dividendo per tre le dodici parti della città, ad imitazione degli agronomi, si prendano cura delle vie della città e di quelle strade che dalla regione conducono sempre verso la città, e degli edifici, [763d] perché siano tutti conformi alle leggi, e delle acque che saranno loro consegnate ed affidate dalle guardie dopo essersene presi cura, in modo che giungano alle fonti in quantità sufficiente e pure, e abbelliscano e siano di utilità alla città. È necessario che anche costoro siano uomini capaci e abbiano tempo disponibile per occuparsi dei pubblici affari: perciò ogni persona potrà proporre chi vuole purché provenga dalla prima classe, e dopo che siano stati eletti per alzata di mano [763e] e coloro che hanno ottenuto la maggioranza dei voti siano giunti al numero di sei, chi è preposto a queste operazioni estragga a sorte quei tre che, dopo essere esaminati, diventino magistrati secondo le leggi stabilite per essi.

Subito dopo si eleggano cinque agoranomi tratti dalla seconda e dalla prima classe, per il resto l'elezione segua le stesse procedure adottate per gli astinomi: fra i dieci che rispetto agli altri avranno ottenuto più voti per alzata di mano, si estraggano a sorte cinque, e dopo un esame siano dichiarati magistrati. Chiunque deve votare per tutti: [764a] e chi non vuole, se viene denunciato ai magistrati, sia punito con una multa di cinquanta dracme, oltre a meritarsi la fama di cattivo cittadino. Chiunque voglia può recarsi all'assemblea e alla pubblica adunanza, mentre sia obbligatorio per gli appartenenti alla prima e alla seconda classe, che saranno multati di dieci dracme se verrà provata la loro assenza alle riunioni: l'obbligo non sussiste per gli appartenenti alla terza e alla quarta classe, e non siano puniti con la multa, se non nel caso in cui i magistrati abbiano

intimato a tutti di parteciparvi per una qualche necessità. [764b] Gli agoranomi abbiano il compito di sorvegliare l'ordine relativo alla piazza stabilito dalle leggi, e si prendano cura dei templi e delle fontane che sorgono sulla piazza, perché nessuno rechi danno ad alcuna cosa; e chi causi danni sia punito, con percosse e catene se si tratta di schiavi o stranieri, se invece sia uno del luogo che commette tali disordini, sino a cento dracme siano gli stessi agoranomi ad avere l'autorità di infliggere la pena, mentre per una pena sino alle duecento dracme [764c] condannino il colpevole insieme agli astinomi. Allo stesso modo anche agli astinomi sia consentito di multare e di punire nell'ambito della propria giurisdizione, ed essi possano multare sino ad una mina, mentre infliggano il doppio della multa insieme agli agoranomi.

Dopo di che converrà istituire i magistrati che si occupano di musica e di ginnastica, e dell'una e dell'altra vi siano due specie di magistrati: quelli che si occupano dell'educazione e quelli relativi alle gare. Quanto ai magistrati dell'educazione la legge intende riferirsi a coloro che si occupano dell'ordine e dell'educazione che viene impartita nei ginnasi e nelle scuole, [764d] prendendosi cura della frequenza in tali scuole e degli alloggi dei giovani e delle giovani; quanto ai magistrati delle gare, invece, la legge intende riferirsi a coloro che giudicheranno gli atleti che affrontano le gare ginniche e musicali, e questi si divideranno di nuovo in due specie, quelli che si occupano della musica e gli altri che si occupano della ginnastica. Per le gare degli uomini e per le gare ippiche i giudici siano sempre gli stessi, per la musica, invece, converrebbe che alcuni fossero giudici del canto monodico e di quello imitativo, altri, dei rapsodi, ad esempio, dei citaredi, e dei flautisti, [764e] e di altri simili, altri dei canti corali. In primo luogo bisogna eleggere i magistrati che sovrintendano a quel divertimento corale di fanciulli, di

uomini, e di fanciulle che si realizza nella danza e in tutto ciò che viene ordinato dalla musica: in questo caso è sufficiente un solo magistrato [765a] che abbia non meno di quarant'anni. E uno solo sia sufficiente anche per il canto monodico, il quale non abbia meno di trent'anni: costui abbia il compito di introdurre alle gare i concorrenti e sia in grado di giudicare in modo adeguato. Ed ecco il modo con cui si dovrà eleggere il magistrato preposto all'ordine dei cori. Quanti amano la danza corale si rechino insieme alla riunione, e siano puniti con una multa se non si recano – di questo fatto siano giudici i custodi delle leggi –, mentre non vi sia alcun obbligo per gli altri, se non hanno intenzione di parteciparvi. Chi avanza la proposta [765b] deve farla scegliendo fra gli esperti dell'arte, e nel corso dell'esame l'unico argomento favorevole o contrario sia questo: per gli uni il candidato sarà inesperto, per gli altri esperto dell'arte. E quell'unico che fra i dieci che hanno raccolto più voti per alzata di mano sia sorteggiato e sia sottoposto all'esame sia per un anno il magistrato dei cori secondo la legge. Allo stesso modo e secondo le stesse procedure, chi viene sorteggiato fra coloro che si sono presentati per essere giudicati eserciti per quell'anno la magistratura sui canti monodici e sulla musica strumentale, dopo che il sorteggiato [765c] sia stato affidato al giudizio dei giudici. Dopo di che è necessario eleggere dalla terza e anche dalla seconda classe coloro che presiedono le gare riguardanti le competizioni di uomini e quelle ippiche: vi sia l'obbligo di recarsi all'elezione per le prime tre classi, mentre l'ultima sia esente da pena. Siano tre i sorteggiati fra i venti più votati per alzata di mano, e questi tre abbiano anche ottenuto il voto favorevole degli esaminatori che li valutano: se qualcuno viene respinto all'esame [765d] in relazione a qualsiasi carica, sia quando si sorteggia, sia quando si giudica, se ne elegga un altro con la stessa procedura, e allo stesso modo si conduca l'esame.

Rimane ancora un magistrato riguardo a quel che abbiamo detto prima: si tratta di chi sovrintende l'educazione maschile e femminile. Uno solo sia, secondo le leggi, chi detiene questa carica, non abbia meno di cinquant'anni, sia padre di figli legittimi, se possibile figli maschi e figlie femmine, altrimenti dell'uno o dell'altro sesso. Tanto chi viene preferito [765e] quanto chi lo preferisce nel giudizio rifletta sul fatto che questa carica è assolutamente la più importante fra le massime cariche che vi sono nello stato. Infatti il primo germoglio di ogni pianta, se comincia a crescere bene, ha moltissime possibilità, in relazione al valore della sua natura, di compiere qualcosa di vantaggioso, e questo non vale solo per le piante in genere, ma anche per gli animali domestici e selvatici, e per gli uomini: [766a] e l'uomo, noi diciamo, è un essere domestico, e tuttavia se ha ottenuto in sorte una retta educazione e un'indole felice, è solito diventare il più divino e il più mite degli esseri viventi, ma se non è stato allevato in maniera adeguata o in modo non onorevole diventa il più selvaggio fra gli esseri che la terra fa nascere. Per queste ragioni il legislatore non deve permettere che l'educazione dei fanciulli diventi un fatto secondario o puramente accessorio, ma bisognerà prima di tutto cominciare a scegliere bene chi dovrà occuparsi dei bambini, e, nei limiti del possibile, bisognerà far sovrintendere alla loro educazione colui che sotto ogni aspetto risulti il migliore fra quelli che vi sono nello stato. [766b] Tutti i magistrati, allora, fatta eccezione per il consiglio e i pritani, si riuniscano presso il tempio di

Apollo e votino in gran segreto, fra i custodi delle leggi, quello che ciascuno ritiene che possa detenere nel modo migliore questa carica che riguarda l'educazione: chi abbia avuto la maggioranza dei voti e sia stato esaminato dagli altri magistrati che abbiano preso parte all'elezione, fatta eccezione per i custodi delle leggi, detenga la carica per

cinque anni; nel sesto anno, con la stessa procedura, [766c] si elegga un altro per questa carica.

Nel caso in cui chi detiene una carica pubblica muoia più di trenta giorni prima dello scadere del suo mandato, secondo la stessa procedura, chi si deve occupare di queste cose lo sostituisca con un altro nella magistratura. E se muoia un tutore di orfani, i parenti che risiedono nello stato, da parte di padre e di madre, sino ai figli dei cugini, ne nominino un altro entro dieci giorni, [766d] o ciascuno sia punito con una multa di una dracma al giorno, finché non abbiano nominato un tutore ai bambini.

Uno stato in cui i tribunali non fossero istituiti come si deve non sarebbe più uno stato: un giudice che non parla, e che nelle fasi istruttorie non dice una parola in più di quanto dicono le parti in causa, come negli arbitrati, un giudice come questo non sarà mai in grado di giudicare nelle questioni concernenti la giustizia. Per questi motivi non è facile giudicare bene se si è in molti, ma neppure se si è in pochi e di scarso valore. Bisogna che ciò che costituisce il fulcro della controversia sia messo sempre in chiaro da una parte e dall'altra; [766e] e il tempo, e insieme la lentezza, e la serrata indagine preliminare servono a mettere in luce questa controversia. Ecco perché prima di tutto bisogna che le parti in causa si rivolgano ai vicini, agli amici, a coloro che conoscono maggiormente i fatti che sono oggetto della controversia, [767a] e se non si ottenga in questi tribunali una sentenza soddisfacente, ci si rechi presso un altro tribunale. Il terzo tribunale, se i primi due tribunali non siano in grado di portare ad una riappacificazione, ponga fine alla causa.

In un certo senso anche le istituzioni dei tribunali rappresentano una forma di elezione dei magistrati: è inevitabile infatti che ogni magistrato sia anche giudice di alcune questioni, ed il giudice, pur non essendo magistrato,

in un certo senso lo diventi, e non un magistrato di scarso valore, nel giorno in cui, fornendo la sentenza, pone fine alla causa. Considerando allora anche i giudici come magistrati, [767b] dobbiamo dire quali siano quelli adatti, in quale ambito possono giudicare, e quanti devono essere per ciascun ambito. Il tribunale più autorevole sia dunque quello che ciascuna delle parti avrà indicato l'una all'altra, scegliendo in comune alcuni giudici. Per il resto, vi siano due corti di giustizia: l'una quando un privato accusa un altro di aver commesso ingiustizia contro di lui, e lo porta in giudizio e vuole che sia giudicato; l'altra quando un cittadino ritiene che un privato abbia arrecato danno allo stato, e vuole venire in soccorso della comunità. [767c] Bisogna ora dire chi devono essere i giudici e quale dev'essere la loro natura. Prima di tutto dobbiamo avere un tribunale comune a tutti i privati che sono in controversia fra loro dopo aver fatto ricorso per la terza volta, e tale tribunale sia organizzato in questo modo. Tutti i magistrati che sono in carica per un anno e anche più di un anno, il giorno prima dell'inizio del nuovo anno, nel mese seguente al solstizio d'estate, bisogna che si riuniscano tutti in un tempio, e dopo aver giurato in nome del dio, [767d] offrano al dio, come una primizia di ogni magistratura, un giudice che nella propria carica si stimi essere stato il più valente, e dia l'impressione di amministrare la giustizia per i cittadini, nell'anno seguente, nel modo migliore e più santo. Non appena siano stati eletti, siano sottoposti all'esame da parte degli stessi che li hanno eletti, e se uno viene respinto, venga eletto un altro al suo posto seguendo le stesse procedure; quelli che risultano eletti e hanno ottenuto l'approvazione giudicheranno le cause di chi ha lasciato gli altri tribunali, e daranno il loro voto senza scrutinio segreto. Uditori e spettatori [767e] di questi processi siano necessariamente i consiglieri, e gli altri magistrati che li hanno eletti, e tutti gli altri che lo

desiderano. Se un tale accusa un giudice di aver emesso volontariamente una sentenza ingiusta, deponga la sua accusa presso i custodi delle leggi: e quello che sia ritenuto colpevole in tale processo sia condannato a pagare alla parte lesa la metà del danno recato, e se si ritiene che meriti una pena maggiore, i giudici che si sono occupati della causa facciano una stima delle pena che deve subire oltre a quella che gli è stata comminata, o quanto in più deve pagare alle casse dello stato o all'accusa. Quanto alle imputazioni che riguardano i delitti contro lo stato, [768a] è in primo luogo necessario che il popolo partecipi al giudizio – tutti infatti hanno ricevuto ingiustizia, quando uno ha recato danno allo stato, e quindi avrebbero ragione di sopportare a malincuore di essere esclusi da processi di questo genere – ma bisogna che al popolo siano affidate la fase inziale e quella finale di una simile causa, mentre la fase investigativa dev'essere lasciata alle tre magistrature più importanti sulle quali si metteranno d'accordo accusatore e accusato: se essi non saranno in grado di giungere ad un accordo, il consiglio giudicherà la scelta dell'una e dell'altra parte. [768b] Bisogna che anche per le cause private tutti vi partecipino, nei limiti del possibile: e chi non partecipa di questa facoltà di giudicare, non si ritiene affatto partecipe della vita dello stato. Per questi motivi è necessario che vi siano i tribunali per le tribù, e i giudici, estratti a sorte, giudichino immediatamente senza lasciarsi corrompere da nessuna richiesta; ma il giudizio finale di tutte queste cause spetta a quel tribunale di cui abbiamo parlato e che abbiamo cercato di rendere, nei limiti delle umane possibilità, il più incorruttibile possibile, in modo che sia in grado di risolvere le vertenze di coloro che non sono riusciti a rinconciliarsi [768c] né presso i tribunali dei vicini, né presso quelli delle tribù.

Ora a proposito dei nostri tribunali – e in tal caso non è

facile dire in maniera incontestabile se si tratta o no di magistrature – abbiamo tracciato uno schizzo e delineato i suoi contorni, precisando alcune cose e tralasciandone altre: infatti solo al termine della legislazione si possono esattamente stabilire e ripartire nel modo assolutamente più corretto le leggi che si occupano della giustizia. E queste cose, dunque, [768d] ci attendono alla fine, mentre per quanto riguarda invece l'istituzione delle altre magistrature, possiamo dire che esse hanno assunto un ruolo assai esteso nella legislazione. Naturalmente, una conoscenza complessiva e precisa di ognuna e di tutte quante le strutture che regolano lo stato e la vita civile, non può diventare del tutto evidente prima che la trattazione, che è partita dall'inizio e ha sviluppato una seconda parte e poi quella intermedia, sia completa di tutte le sue parti e giunga alla fine. E ora, nella circostanza presente, si possa dare [768e] un'adeguata conclusione a quella parte che giunge sino all'elezione dei magistrati, e si cominci a fissare le leggi che non ammettono più ritardo o incertezze.

CLINIA Sono pienamente d'accordo, straniero, con quel che hai detto prima: e ora il fatto di collegare l'inizio di ciò che dovrai dire con la fine di ciò che è stato detto mi soddisfa ancora di più.

ATENIESE [769a] Sin qui ci siamo allora intrattenuti bene in questo saggio passatempo di vecchi.

CLINIA Mi pare che alluda evidentemente ad una onorevole occupazione propria di uomini valenti.

ATENIESE È vero: ma vediamo se anche tu sei d'accordo con me su questo punto.

CLINIA Quale punto? E di che cosa si tratta?

ATENIESE Tu sai che l'attività dei pittori, quando ritraggono un qualsiasi oggetto, non sembra avere mai fine, e pare che non finiscano mai di abbellire l'opera caricando o

attenuando i colori, o come chiamano questa tecnica [769b] gli allievi dei pittori, sicché i dipinti non possano più evolversi in bellezza ed espressione.

CLINIA Capisco anch'io quello che dici, almeno per quel che ho sentito dire, dato che non mi sono mai dedicato a tale arte.

ATENIESE E non hai perso niente. Ma noi serviamoci di questo ragionamento sull'arte che ora si è presentato nella nostra discussione, e facciamo la seguente considerazione. se un pittore pensasse [769c] di rappresentare l'opera più bella, tale da non perdere mai il suo valore, ma da migliorare continuamente con il passare del tempo, ti rendi conto che, essendo mortale, se non lascerà un successore che restauri i danni provocati dall'azione del tempo, capace inoltre di abbellirla colmando quelle mancanze determinate dalla sua stessa incapacità tecnica, questa fatica gli sopravviverà per ben poco tempo?

CLINIA Vero.

ATENIESE [769d] E allora? Non credi che questa sia l'intenzione del legislatore? Prima di tutto deve tracciare le leggi nel modo più preciso possibile e in quantità sufficiente; in seguito, con il passare del tempo, mettendo alla prova dei fatti le sue decisioni, credi che vi sarà un legislatore così stolto da non riconoscere che inevitabilmente ha lasciato molti aspetti incompiuti, e che quindi un successore dovrà correggerli, perché la costituzione non peggiori, ma migliori, [769e] e l'ordine regni sempre nello stato da lui fondato?

CLINIA Questa – e come non potrebbe esserlo – potrebbe verosimilmente essere la volontà del legislatore.

ATENIESE E se qualcuno possedesse un qualche sistema per giungere a questo fine, e con i fatti e con le parole insegnasse ad un altro, migliore o peggiore di lui, in che modo si acquisisce la nozione per custodire e correggere le

leggi, non è vero che non finirebbe mai di spiegare questa cosa prima di giungere al fine proposto?

CLINIA [770a] Certamente.

ATENIESE E in questo momento io e voi non dobbiamo fare così?

CLINIA Di che cosa parli?

ATENIESE Dato che stiamo per legiferare, e abbiamo già scelto i custodi delle leggi, e poiché siamo al tramonto della vita, mentre quelli rispetto a noi sono giovani, come andiamo dicendo, dobbiamo legiferare, e nello stesso tempo tentare di rendere anche costoro legislatori e custodi delle leggi, nei limiti del possibile.

CLINIA [770b] Certamente, sempre che siamo abbastanza capaci!

ATENIESE Dobbiamo in ogni caso tentare e impegnarci.

CLINIA E come no?

ATENIESE Diciamo dunque loro: «Amici che salvaguardate le leggi, noi tralasceremo – ed è inevitabile – moltissimi elementi riguardanti ogni questione di cui si occupano le leggi che stabiliamo, ma ciò che è di importanza essenziale e tutto l'insieme non lasceremo che non venga spiegato, ma cercheremo di delinearlo: bisognerà che voi completiate quest'abbozzo. [770c] Ora dunque ascoltate che cos'è che dovete considerare nel compiere quest'impresa. Megillo, Clinia, ed io ne abbiamo parlato non poche volte fra di noi, e abbiamo convenuto che si è parlato bene: dunque vogliamo che anche voi siate dello stesso avviso e diventiate nostri discepoli, tenendo in considerazione quegli stessi principi sui quali abbiamo convenuto insieme che il custode delle leggi e il legislatore devono concentrare la loro attenzione. Il punto principale sul quale ci siamo trovati d'accordo era questo, e cioè che in qualunque modo un uomo possa diventare onesto, [770d] possedendo la virtù dell'anima

che si addice ad un uomo, grazie ad una consuetudine, ad un costume di vita, ad un possesso, ad un desiderio, ad un'opinione, ad una qualche disciplina, siano coloro che vivono nello stato maschi o femmine, giovani o vecchi, egli deve tendere per tutta la vita con qualsiasi sforzo al fine di cui parliamo; e che nessuno, chiunque sia, deve mostrare di preferire, fra le altre cose, quelle che costituiscono un impedimento a questo scopo, [770e] e questo infine vale anche per lo stato, nel caso in cui risulti necessario che esso venga distrutto prima ch'esso accetti di piegarsi al giogo servile e di essere governato dalle persone più malvage, o se sarà necessario abbandonarlo volontariamente con l'esilio. Bisogna sopportare tutte queste cose, prima di passare sotto una forma di governo che per sua natura rende gli uomini malvagi. Questi sono i punti sui quali noi ci siamo precedentemente messi d'accordo, e ora voi, in vista dell'uno e dell'altro fine che ci siamo proposti, elogiate e biasimate le leggi, e biasimate quelle che non sono in grado di perseguirli, mentre prediligete [771a] e accogliete benevolmente quelle che possono perseguirli, e in esse vivete: quanto alle altre consuetudini, che tendono ad altri cosidetti beni, bisogna dire loro addio».

E il principio delle leggi che noi qui di seguito stabiliremo sia questo, e prenda avvio dalla materia sacra. Dobbiamo innanzitutto riprendere il numero cinquemilaquaranta, e tutte le utili suddivisioni che conteneva [771b] e che contiene, sia nella sua totalità, sia diviso per tribù; e abbiamo stabilito che questa tribù fosse la dodicesima parte dell'intero, la quale risulta esattamente dal prodotto di ventuno per venti. Come il numero intero è divisibile per dodici, dodici è anche il numero delle tribù: e ciascuna parte dev'essere considerata come sacra, dono del dio, poiché si accompagna ai mesi e alla rivoluzione annuale dell'universo. Perciò l'innato principio divino guida tutto lo stato e rende

sacre le divisioni stesse: altri forse avranno diviso più correttamente di altri, e le avranno consacrate al dio più felicemente. [771c] Noi ora in ogni caso diciamo di aver scelto nel modo migliore il numero cinquemilaquaranta, che ha per divisori tutti i numeri dall'uno al dodici, eccezion fatta per l'undici – ma si tratta di cosa facilmente rimediabile, e si risanerà in ambedue i casi se si tolgono due famiglie –; e che le cose stanno davvero così, se avessimo tempo, potremmo darne dimostrazione con un discorso neppure troppo lungo. Prestando ora fede a questa voce e a questo ragionamento [77ld] dividiamo lo stato, e dopo aver attribuito a ciascuna sua parte un dio o un figlio di dèi, assegnando loro altari e ciò che è conveniente per il culto, facciamo delle riunioni presso di essi due volte al mese per fare sacrifici: dodici nella frazione della tribù, e dodici nella suddivisione dello stato, in primo luogo per ottenere il favore degli dèi e di tutti quelli che hanno rapporti con essi, in secondo luogo per acquisire con essi familiarità, per favorire la conoscenza reciproca, come diciamo, e per stringere ogni sorta di relazione. [771e] Per quanto riguarda le relazioni e le unioni matrimoniali è necessario fare piena luce sulla famiglia da cui proviene la sposa, e su chi la prende in sposa, e a quali condizioni viene stipulato il patto, valutando con estrema attenzione il fatto di non commettere errori, nei limiti del possibile, in circostanze come queste. Per queste motivazioni così serie bisogna organizzare le feste corali in cui fanciulli e fanciulle danzino, [772a] e nello stesso tempo osservino e si lascino osservare, nudi tanto gli uni quanto le altre, nella misura in cui lo ammette un saggio senso del pudore che è in ciascuno, secondo criteri ragionevoli, e in quanto la loro età fornisce giustificazioni plausibili. Si prenderanno cura di tutte queste cose, e le ordineranno, i magistrati dei cori, e diventeranno legislatori, insieme ai custodi delle leggi, per quanto noi tralasciamo di ordinare: è necessario, come dicevamo, che il

legislatore tralasci molti particolari di scarsa importanza come questi, [772b] mentre coloro che anno dopo anno diventano esperti di queste cose, apprendendole dalla pratica, stabiliscano delle regole, e, correggendole, le riformino di anno in anno, finché non si giunga ad un'adeguata definizione di tali norme e delle relative consuetudini. Pertanto un periodo di tempo giusto e sufficiente per acquisire esperienza potrà essere rappresentato da dieci anni di sacrifici e di danze corali, nel corso del quale si disporrà ogni cosa, in generale e in particolare: finché vive il legislatore che ha ordinato queste cose, bisogna accordarsi con lui, [772c] ma quando muore, le singole magistrature, presentando ai custodi delle leggi gli aspetti carenti della loro magistratura, li correggano, finché non si pensi che ogni cosa ha raggiunto il termine ultimo della perfezione; allora tali norme diventino immutabili, e si ricorra ad esse insieme alle altre leggi che in principio il legislatore aveva fissato stabilendole per le magistrature. E queste ultime norme, per nulla al mondo, nessuno deve mai riformare di sua spontanea volontà, e se mai sembra che se ne presenti una qualche necessità, bisogna consultare tutti i magistrati, [772d] tutto il popolo, e tutti gli oracoli degli dèi, e se tutti sono d'accordo, si potrà così procedere alla riforma, altrimenti mai, in alcun modo, sarà possibile, ed anzi avrà sempre la meglio, secondo la legge, chi impedirà le riforme.

Quando un uomo, compiuti venticinque anni, osservando ed essendo osservato dagli altri, è convinto di aver trovato una persona che corrisponda ai suoi propositi, e gli sembri adatta alla comune procreazione dei figli, [772e] chiunque, allora, si sposi, entro i trentacinque anni, ma prima ascolti come si deve ricercare ciò che risulta conveniente ed adatto: prima della legge, infatti, come dice Clinia, bisogna premettere quel proemio che si adatta a ciascuna.

CLINIA Ricordi benissimo, straniero, e nel discorso hai

colto un'occasione che mi sembra assai adatta.

ATENIESE Dici bene. «Figlio», diciamo allora a chi proviene da valorosi antenati, [773a] «bisogna sposarsi secondo le nozze approvate dai saggi, i quali ti consiglieranno di non evitare le nozze dei poveri, e neppure di inseguire con particolare desiderio quelle dei ricchi: se invece tutte le condizioni si equivalgono, conviene sempre preferire di unirsi in nozze con chi è leggermente inferiore. Tali matrimoni saranno vantaggiosi tanto per lo stato, quanto per le famiglie che si verranno a formare: infatti l'omogeneità e la misura sono per la virtù mille volte superiori dell'intemperanza. Chi sa di essere più impetuoso e di lasciarsi trasportare con più veemenza del dovuto in ogni sua azione deve sforzarsi di diventare [773b] genero di padri equilibrati, mentre chi per natura è il contrario bisogna che vada a cercare parenti opposti. E in generale una sia la regola sul matrimonio: bisogna che ciascuno aspiri a nozze che risultino vantaggiose per lo stato, e non a quelle che procurano il massimo piacere a se stessi. Ogni individuo viene sempre attratto, per natura, verso chi gli è simile, per cui l'intero stato risulta eterogeneo per ricchezze e modi di vita: [773c] di qui nascono quei mali che non vogliamo che accadano presso di noi, mentre accadono assai frequentemente presso la maggior parte degli stati. Il fatto di prescrivere e di redigere queste norme sotto forma di legge, per cui il ricco non sposi il ricco, e chi è in grado di compiere molte azioni non sposi un'altra persona che gli sia simile, ma si costringa la natura esuberante ad unirsi in nozze con chi è più tranquillo, e chi è più tranquillo con chi ha natura esuberante, oltre a suscitare risa, in molti potrebbe risvegliare l'ira: non è facile capire che lo stato dev'essere mescolato secondo giuste proporzioni come una coppa, [773d] nella quale il vino, appena versato, è forte e ribolle, ma se viene moderato da un altro dio temperante, ottiene una buona

mescolanza e diventa una buona e temperata bevanda. Nessuno, per così dire, è in grado di vedere che una cosa del genere accade nell'unione per la procreazione dei figli: per questi motivi è necessario che si lascino perdere tali aspetti dal punto di vista della legge, ma bisogna tentare di persuadere ciascuno, quasi con un incantesimo, a stimare più importante il conseguire l'omogeneità nell'avere figli piuttosto che contrarre nozze uguali che portano [773e] verso un insaziabile desiderio di ricchezze, e a dissuadere, mediante il rimprovero, chi nel proprio matrimonio si occupa esclusivamente di ricchezze, senza però costringerlo con una legge scritta».

Queste siano le esortazioni riguardanti il matrimonio, e così quelle che si sono dette in precedenza, secondo cui bisogna attenersi alla natura che spinge continuamente a procreare lasciando dopo di sé i figli dei figli in qualità di servitori al dio che prendano il nostro posto. [774a] Tutte queste ed altre cose ancora si potrebbero dire riguardo alle nozze, e su come bisogna sposarsi, se si vuole comporre correttamente un proemio: e se qualcuno non obbedisce volentieri, e vive nello stato come uno straniero, e non prende parte ad alcun legame sociale, e giunge a trentacinque anni senza essersi sposato, paghi ogni anno cento dracme se appartiene alla prima classe, settanta, se alla seconda, sessanta, se alla terza, e trenta, se è alla quarta. Questo danaro sia sacro ad Era. [774b] E chi anno dopo anno non paga, sia condannato a pagare il decuplo: e questa operazione venga compiuta dall'amministratore della dea, e se non la compie, sia condannato a pagare lui stesso, ed ognuno, nel rendiconto, risponda di questo danaro. Chi non vuole sposarsi sia allora condannato a pagare una multa come questa, e sia privato degli onori che i più giovani gli dovrebbero tributare, e nessuno dei giovani voglia mai spontaneamente obbedirlo in qualcosa: se tenta di punire

qualcuno, ognuno venga in soccorso di chi è vittima dell'ingiustizia e lo difenda, [774c] ma chi non presta aiuto, pur trovandosi presente al fatto, sia dichiarato dalla legge cittadino vile e malvagio.

Della dote abbiamo già parlato anche prima, ma si ripeta ancora che i poveri non hanno minori possibilità, per la mancanza di ricchezze, di unirsi in matrimonio o di sposare la propria figlia, quando invecchiano: infatti in questo stato tutti possiedono il necessario, e quindi minore sarà l'insolenza delle donne, e minore quella meschina e servile schiavitù che a causa delle ricchezze può sorgere nei mariti. [774d] Chi segue queste norme, farà del bene: ma chi non obbedisce, e dà, o riceve, più di cinquanta dracme per il vestito della sposa, se appartiene all'ultima classe, più di una mina, se appartiene alla terza, più di una mina e mezza, se è della seconda, e più di due mine, se è della prima, versi altrettanto alle casse dello stato, e la somma data o ricevuta sia sacra a Era e a Zeus, e sia riscossa dagli amministratori delle due divinità, [774e] secondo quanto si è detto che gli amministratori di Era ogni volta debbono fare riguardo a coloro che non si possono sposare, se non vogliono pagare la multa di tasca propria.

La promessa di matrimonio più autorevole sia in primo luogo quella del padre, seconda per autorità sia quella del nonno, terza quella dei fratelli nati da uno stesso padre; e se mancano queste persone, sia ugualmente autorevole la promessa fatta da parte materna, secondo lo stesso ordine; se poi si verificherà una sorte del tutto inconsueta, valga sempre l'autorità dei parenti più prossimi, insieme ai tutori.

Quanto ai riti preliminari delle nozze, e ad ogni altro sacrificio [775a] che devono compiere coloro che si devono sposare, quelli che si stanno sposando, e quelli che sono sposati, bisogna che ognuno pensi che tutto può avvenire in modo conveniente, se interroga gli interpreti e da quelli si

lascia guidare.

Per quanto riguarda i banchetti nuziali, bisogna invitare non più di cinque amici dello sposo e non più di cinque amici della sposa, e altrettanti devono essere i rispettivi parenti ed amici. Nessuno faccia una spesa superiore al proprio patrimonio, e quindi per chi è della prima classe il massimo della spesa è una mina, mezza mina per chi è della seconda, e così via, [775b] secondo la classe cui appartiene ciascuno. Tutti devono avere parole di elogio per chi obbedisce a questa legge, mentre i custodi delle leggi puniscano chi disubbidisce come persona rozza che non è stata formata dalle leggi delle Muse nuziali. Non conviene bere sino ad ubriacarsi, se non nelle feste in cui il dio offre il vino, e questo atteggiamento non garantisce sicurezza alcuna, soprattutto per chi si impegna seriamente nell'esperienza delle nozze, nel corso delle quali conviene invece che lo sposo [775c] e la sposa siano assai assennati, dal momento che compiono un cambiamento di vita non piccolo, e perché i figli, nei limiti del possibile, nascano sempre da genitori assennati: non è mai chiaro, infatti, in quale notte o in quale giorno il figlio venga concepito con l'aiuto del dio. E inoltre bisogna che il concepimento dei figli non avvenga da corpi disgregati dall'ubriachezza, ma il figlio deve formarsi robusto, solido, e tranquillo. L'uomo in preda al vino si muove in ogni direzione, e tutto mette in movimento, [775d] essendo furioso nel corpo e nell'anima: l'ubriaco depone incerto e malamente il suo seme, sicché genera figli anormali, infidi, senza un'indole retta, né un corpo lineare, com'è verosimile che sia. Perciò piuttosto per tutto l'anno e per tutta la vita, ma specialmente in quel tempo in cui si genera, bisogna prestare attenzione perché non si agisca in modo da contrarre malattie e non si faccia nulla che contenga in sé violenza o ingiustizia: è inevitabile, infatti, che l'ubriaco imprima l'impronta del proprio male nelle anime e nei corpi

dei suoi figli, e dia in ogni caso alla luce esseri inferiori. [775e] In modo particolare quel giorno e quella notte gli sposi devono astenersi da quel che si è detto: il principio della vita che è collocato negli uomini è un dio che mette in salvo ogni cosa, se riceve il dovuto onore da parte di ciascuno di quelli che se ne servono.

Bisogna che l'uomo che si sposa consideri una delle due case che sono nel suo lotto come luogo in cui nasceranno e verranno allevati i suoi figli, [776a] e qui, separato dal padre e dalla madre celebrerà le nozze, e abiterà e nutrirà sé e i figli. Se nelle relazioni amichevoli vi sia un certo desiderio, esso cementa e lega insieme tutti i rapporti affettivi: ma una molesta compagnia, che non tenga vivo attraverso il tempo il desiderio, fa in modo di allontanare gli uni dagli altri a causa di un'eccessiva sazietà. Per queste ragioni bisogna lasciare al padre, alla madre, e ai parenti della moglie le loro case, e come se fossimo giunti in una colonia, qui bisogna abitare, [776b] facendo loro visite e ricevendole, e generare e allevare i figli, e consegnare gli uni agli altri la vita, come una fiaccola, prendendosi cura degli dèi, secondo le leggi.

Dopo tale questione, passiamo al possesso dei beni: quali sono le sostanze più adatte che un tale può possedere? Pensare o possedere molte di esse non è difficile, mentre è in ogni caso difficile possedere i servi. [776c] E la ragione risiede nel fatto che di essi si dicono cose giuste e cose che in un certo senso sono sbagliate: i nostri discorsi infatti ora vanno nel senso opposto agli usi che ne facciamo, ora sono conformi ad essi.

MEGILLO Che cosa stiamo dicendo? Non capiamo, straniero, che senso ha quello che ora stai dicendo.

ATENIESE Ma è del tutto verosimile, Megillo: fra tutti i Greci, infatti, la condizione degli iloti a Sparta potrebbe dare adito a molte perplessità e fornire occasione di disputa fra chi ritiene che si tratti di una buona istituzione e chi la

disapprova – minori occasioni di disputa offre la schiavitù che gli abitanti di Eraclea [776d] esercitano sui Mariandini[1] che hanno asservito, o sulla servitù dei Penesti[2] presso i Tessali –; e dunque, considerando tutti questi casi ed altri simili, come dobbiamo comportarci riguardo al possesso dei servi? Ecco quello che di sfuggita mi è capitato di dire nel discorso, e di cui tu mi hai giustamente domandato spiegazioni: come sappiamo, tutti noi diciamo che bisogna acquistare schiavi assolutamente ben disposti e ottimi; e molti di essi, in effetti, furono per qualcuno più che fratelli e figli, per quel che concerne la virtù, e hanno messo in salvo padroni, beni, e tutte le loro case. [776e] Sappiamo che questo si dice degli schiavi.

MEGILLO Certamente.

ATENIESE E non si dice forse anche il contrario, e cioè che un'anima servile non ha nulla di sano, e che chi ha un po' di intelligenza non deve mai fidarsi di una razza come questa? il più sapiente dei nostri poeti ha anche dichiarato, parlando di Zeus, che [777a] «Metà della mente, Zeus dall'ampio sguardo toglie agli uomini, sui quali si abbatte il giorno della schiavitù».[3] Ciascuno può considerare in modo diverso queste riflessioni, e così alcuni non prestano fede alcuna nella categoria dei servi, e come se avessero natura di bestie col pungolo e la frustra rendono non solo tre volte, ma infinite volte schiava la loro anima, altri, invece, fanno tutto il contrario.

MEGILLO Certamente.

CLINIA [777b] Come dobbiamo allora comportarci, straniero, dato che ci sono opinioni così diverse, riguardo al possesso e alla disciplina degli schiavi che vi sono nella nostra regione?

ATENIESE Che cosa faremo, Clinia? Dal momento che è evidente che l'uomo è un animale difficile a trattarsi e non sembra affatto prestarsi a quella necessaria divisione secondo

la quale dividiamo lo schiavo, il libero, e il padrone, [777c] si tratta di un difficile possesso: e questo nei fatti viene spesso dimostrato dalle frequenti ed abituali rivolte dei Messeni, e da quei mali che avvengono in quegli stati dove si possiedono molti servi che parlano la stessa lingua, e, ancora, da quei furti di ogni specie e da quelle sventure causate da coloro che vengono chiamati vagabondi e sono in Italia. Considerando tutti questi fatti, si potrebbero nutrire non poche perplessità sul comportamento da assumere in casi del genere. Non restano che due sistemi: chi vuole possedere senza difficoltà gli schiavi faccia in modo, per quanto è possibile, che non siano dello stesso paese [777d] e non parlino la stessa lingua, in secondo luogo li allevi come si deve, non solo nel loro interesse, ma preoccupandosi soprattutto per se stessi; e allevare questa gente significa non usare violenza verso i servi, e, se possibile, essere nei loro confronti meno ingiusti di quanto lo si sarebbe verso i propri eguali. Chi per sua natura, e non con la finzione, venera la giustizia e detesta realmente l'ingiustizia, apparirà evidentemente tale nei rapporti con quelle persone con le quali sarebbe facile per lui commettere ingiustizia. E chi nelle sue consuete relazioni e nel suo modo di comportarsi con gli schiavi non è contaminato dall'empietà e dall'ingiustizia, [777e] sarà perfettamente capace di seminare quei semi che faranno germogliare la virtù, e lo stesso discorso si può giustamente fare a proposito di un signore, di un tiranno, e di chiunque detiene la sua signoria su chi è più debole di lui. Bisogna giustamente punire gli schiavi, ma non si deve fare in modo di svigorirli ammonendoli come si fa con gli individui liberi: bisogna che la parola che si rivolge al servo sia quasi un comando, [778a] e non si deve mai scherzare, per nulla al mondo, con i servi, femmine o maschi che siano. Molti amano instaurare con i propri servi rapporti di questo genere, e assai sconsideratamente li svigoriscono, rendendo a

quelli più difficile la vita e l'obbedienza, e a se stessi il comandarli.

CLINIA Quello che dici è giusto.

ATENIESE Quando allora un cittadino si sia procurato dei servi che, nei limiti del possibile, per numero e per capacità siano in grado di prestare aiuto al padrone in ogni suo lavoro, non bisogna allora, dopo di ciò, fare una descrizione delle abitazioni?

CLINIA Certamente.

ATENIESE [778b] Parlando di uno stato nuovo e disabitato in precedenza, bisogna, a quanto pare, prendersi cura di tutto l'aspetto, per così dire, riguardante gli edifici, per vedere quale sarà la disposizione di ciascuno di quelli, sia rispetto ai templi, sia rispetto alle mura. Queste cose andavano dette prima dei matrimoni, Clinia, ma, poiché lo stato nasce solo in teoria, è assolutamente possibile trattarle ora in questo modo: quando invece esso si realizzerà concretamente, prima dei matrimoni bisognerà occuparci di questa materia, se il dio lo vuole, e quindi con i matrimoni ultimeremo tali cose. [778c] Adesso, però, brevemente, cerchiamo di delinearle almeno in un abbozzo.

CLINIA Certo.

ATENIESE Bisogna edificare i templi tutt'intorno alla piazza, e costruire la città intera in cerchio presso i luoghi elevati per ragioni di difesa e di igiene: presso i templi vi siano gli edifici dei magistrati e i tribunali, dove, come in luoghi quanto mai sacri, si riceveranno e si emaneranno le sentenze, sia perché in questi luoghi ci si occupa di cose sacre, [778d] sia perché vi sono le dimore degli dèi, e fra queste vi saranno i tribunali, in cui si celebreranno quei processi che riguardano gli omicidi, e tutte quante le azioni delittuose che meritano la pena di morte. Per quanto riguarda le mura, Megillo, sarei d'accordo con Sparta: lasciare cioè che

dormano distese a terra, e non alzarle, ed ecco le ragioni. È bello quel canto che i poeti intonano a tal proposito, dicendo che le mura devono essere di bronzo e di ferro piuttosto che di terra: [778e] ed inoltre ci esporremmo giustamente al ridicolo, se, da un lato, ogni anno inviassimo i giovani nella regione a scavare fossati, a costruire trincee, e a fermare i nemici attraverso fortificazioni, per non permettere loro di varcare i confini della regione, e intanto costruissimo, dall'altra, delle mura che in primo luogo non sono affatto utili alla salute degli stati, e in secondo luogo rendono solitamente effeminati gli animi degli abitanti, invitandoli a rifugiarsi al loro interno senza respingere i nemici, e a non cercar salvezza, [779a] collocando alcune guardie che sorvegliano di notte e durante il giorno, ma a pensare che, protetti in questo modo da mura e da porte, anche quando dormono avranno realmente dei mezzi per stare al sicuro, così da essere nati per non faticare, senza sapere che è dalle fatiche che in realtà nasce la comodità, mentre, io credo, da una vergognosa comodità e dall'indolenza derivano nuovamente le pene. Ma se le mura sono necessarie agli uomini, [779b] bisogna che sin dal principio si gettino le basi delle case private, perché tutta la città sia come un solo muro, e tutte le case siano disposte, secondo criteri di uniformità e somiglianza, lungo le strade, in modo da essere adatte alla difesa: e non è spiacevole vedere uno stato che abbia la forma di un'unica casa, ed essendo più semplice la sorveglianza esso si distinguerebbe totalmente e sotto ogni aspetto per la sicurezza. E proprio di queste cose, di mantenere cioè l'assetto urbanistico originario, sarebbe bene che si occupassero soprattutto gli abitanti, [779c] ma in ogni caso sono gli astinomi che se ne devono occupare, costringendo a mettersi in regola con delle multe colui che non si dà pensiero, e devono curarsi di tutto quello che attiene alla pulizia della città, perché nessun privato invada il terreno

pubblico né con costruzioni, né con scavi di ogni genere. Essi devono anche preoccuparsi affinché le acque piovane scorrano agevolmente, e devono curare quanto conviene regolare dentro e fuori la città: diventando consapevoli di tutto ciò grazie all'esperienza, [779d] i custodi delle leggi stabiliranno a questo proposito le norme relative, e su tutto quanto il resto la legge ha tralasciato per le difficoltà che si presentano. Ora però che questi edifici, quelli che sorgono sulla piazza, i ginnasi, e tutte le scuole sono stati costruiti e attendono i loro frequentatori, e così i teatri i loro spettatori, procediamo verso la materia che vien dopo i matrimoni, e occupiamoci della legislazione successiva.

CLINIA Certo.

ATENIESE Supponiamo che le nozze siano già avvenute, Clinia: vi è, in seguito, un periodo di vita, precedente alla nascita di bambini, che dura non meno di un anno, e la cosa più difficile fra tutte – e ciò si riferisce a quel che si diceva adesso – è proprio dire [779e] in che modo uno sposo e una sposa devono vivere questo periodo all'interno di uno stato che vuole superare tutti gli altri. E poiché non sono poche le norme di questo genere di cui prima abbiamo parlato, questa ancor più difficilmente di quelle verrà accettata dalla massa. Ma ciò che sembra giusto e vero bisogna in ogni caso dirlo, Clinia.

CLINIA Certamente.

ATENIESE [780a] Chi pensa di emanare leggi per gli stati sul modo in cui esse devono regolare la vita civile e compiere gli affari pubblici e di comune interesse, e ritiene che non vi sia necessità di fare la stessa cosa nell'ambito degli affari privati, pensando che ciascuno debba avere libertà di vivere la giornata come vuole, e tutto non debba per forza avvenire secondo un determinato ordine, e lascia che gli affari privati non siano regolamentati dalle leggi, credendo che i cittadini vorranno vivere secondo le leggi nella vita pubblica e

nell'adempimento degli affari comuni, non pensa in modo corretto. Perché mai ho detto questo? Perché noi affermeremo che i nostri sposi devono prendere i pasti in comune [780b] non meno di come facevano nel tempo precedente le nozze. E questa usanza, che provocò stupore quando in principio entrò in vigore per la prima volta presso di voi, fu una qualche guerra che la fissò verosimilmente come legge, o qualche altro fatto di grande valore, per chi si trovò ad avere penuria di uomini, trovandosi in gravi difficoltà. E dopo che si assaggiarono quei pasti in comune e ci fu la necessità di servirsene, l'istituzione di quella consuetudine sembrò diventare assai importante per la salvezza dello stato, [780c] e in questo modo venne fondata la pratica dei pasti in comune.

CLINIA Mi pare di sì.

ATENIESE Quello che volevo dire è che se allora tale usanza destò stupore e timore in alcuni, ora non dovrebbe essere ugualmente difficile stabilirla come legge per chi volesse fissarla: quell'usanza che invece verrebbe immediatamente dopo questa, e che se si attuasse sarebbe ottima cosa, ma che oggi non trova attuazione da nessuna parte e che per poco costringerebbe il legislatore, come si dice per scherzo, a cardare il fuoco, e a compiere molte altre cose ma senza risultato, non è facile [780d] a dirsi, né, una volta che si è detta, a realizzarsi.

CLINIA Che cos'è, straniero, questa cosa che cerchi di dire, pur sembrando in grande esitazione?

ATENIESE Ascoltate, perché non si indugi troppo a lungo ed invano su una materia come questa. Tutto ciò che avviene nello stato e partecipa dell'ordine e della legge produce ogni sorta di beni, mentre ciò che è privo di ordine o è disposto in cattivo modo dissolve molte altre di quelle cose che erano state ben disposte. E proprio la questione sulla quale ci siamo fermati riguarda quello che sto dicendo. Presso di voi, clinia e

Megillo, i pasti in comune, riguardo agli uomini, [780e] sono stati istituiti giustamente, e, come dicevo, destando stupore, per una qualche necessità divina, ma per quanto riguarda lo stile di vita delle donne si è permesso che del tutto ingiustamente [781a] non fosse regolato da legge alcuna, e per loro non è venuta alla luce la consuetudine dei pasti in comune: e così questo genere umano che rispetto al nostro tende maggiormente, per natura, alla dissimulazione e all'astuzia, il genere femminile appunto, a causa della sua debolezza, il legislatore, facendo un'ingiusta concessione, rinunciò ad ordinarlo. A causa di tale rinuncia, molte cose vi sfuggirono di mano, e sarebbero andate molto meglio di come vanno ora, se vi fosse stata una legge: il fatto di permettere che le donne siano prive di ordine non rappresenta solo metà del danno, come parrebbe, [781b] ma nella misura in cui la natura femminile è peggiore, sotto l'aspetto della virtù, di quella maschile, di tanto, ed è più del doppio, è il danno che ne deriva. Sarebbe allora meglio, pensando alla felicità dello stato, riprendere, rivedere, e riordinare insieme tutta la materia che regola l'insieme delle consuetudini riguardanti le donne e gli uomini: ma ora il genere umano è stato condotto verso una sorte così sventurata che in altri luoghi e in altri stati [781c] dove i pasti in comune non sono affatto entrati a far parte delle consuetudini dello stato, non è proprio di persona assennata neppure farne menzione. E allora come qualcuno potrà tentare, senza essere ridicolo, di costringere praticamente le donne ad assumere cibi e bevande sotto gli occhi di tutti? Non c'è alcuna cosa che quel genere sopporterebbe più difficilmente di quella: abituate come sono a vivere ritirate e nell'ombra, trascinate con violenza alla luce, si opporrebbero con ogni resistenza, e avrebbero di gran lunga la meglio sul legislatore. [781d] Altrove, come dico, non sopporterebbero neppure di sentirne parlare, quand'anche si facesse un

discorso giusto, senza sollevare grida, qui forse ci ascolterebbero. Se vi sembra che il ragionamento che abbiamo affrontato sulla costituzione, così, per il desiderio di discorrere, sia riuscito, voglio spiegarvi come quello che dico è buono e conveniente, se voi siete d'accordo ad ascoltarmi, altrimenti lasciamo perdere.

CLINIA Ma, straniero, noi siamo straordinariamente d'accordo sul fatto che ti vogliamo ascoltare.

ATENIESE Ascoltiamo. E non stupitevi se vi sembrerò ricominciare da un poco indietro: [781e] noi abbiamo il vantaggio di aver tempo a disposizione, e nessuna urgenza ci impedisce di esaminare sotto ogni aspetto la materia concernente le leggi.

CLINIA Giusto.

ATENIESE Torniamo nuovamente alle cose che abbiamo detto prima. conviene che ogni uomo comprenda bene questo fatto, e cioè che la generazione degli uomini o non ha mai avuto alcun principio, [782a] e non avrà mai una fine, ma era e sarà sempre in ogni caso, oppure dev'essere trascorso un periodo di tempo incredibilmente lungo dal principio della sua nascita.

CLINIA Certamente.

ATENIESE Ebbene? Non pensiamo che vi furono fondazioni e distruzioni di stati, e ogni sorta di consuetudini ordinate e prive di ordine, infiniti modi di cibarsi, e ogni sorta di desideri di bere e di mangiare, dappertutto in ogni regione della terra, e, ancora, ogni specie di rivolgimenti delle stagioni, nel corso delle quali è naturale che gli animali [782b] subissero moltissimi mutamenti?

CLINIA E come no?

ATENIESE E allora? Crediamo che le viti siano apparse in un certo momento, e che prima non ci fossero? E così anche gli ulivi e i doni sacri a Demetra e a Core?[4] E che un

Trittolemo[5] divenne servo di questi doni? E non crediamo che in quel tempo in cui queste cose non c'erano, gli animali si volgessero a divorarsi l'un l'altro, come adesso?

CLINIA Certamente.

ATENIESE [782c] E ancora oggi vediamo che presso molti popoli si è conservata l'usanza dei sacrifici umani: e, al contrario, sentiamo che presso altri popoli non vi era, un tempo, neppure il coraggio di gustare la carne di bue, e agli dèi non si sacrificavano animali, ma focacce, e frutti inzuppati nel miele, e simili altre incontaminate offerte, e non si toccava carne, quasi fosse empio mangiarne, e così macchiare di sangue gli altari degli dèi, ma quelli che di noi allora vivevano seguivano le cosidette regole orfiche, nutrendosi di esseri inanimati e astenendosi al contrario [782d] da tutto ciò che era animato.

CLINIA Hai parlato di cose che sono state ripetute frequentemente e degne di essere credute.

ATENIESE Per quale motivo, qualcuno potrebbe chiedere, vi ho detto tutte queste cose ora?

CLINIA Giusta supposizione, straniero.

ATENIESE Allora, se posso, cercherò di spiegare le cose che seguono, Clinia.

CLINIA Parla.

ATENIESE Vedo che tutto presso gli uomini dipende da tre specie di bisogni e desideri, per cui, se sono opportunamente guidati, scaturisce la virtù, se sono guidati male, deriva tutto il contrario. [782e] Essi sono il mangiare e il bere che sono presenti non appena si nasce, e per i quali ogni essere vivente nutre un amore innato, ed è pieno di ardente furore, e non presta ascolto a chi gli dice di fare qualcos'altro che non sia il soddisfare i piaceri e i desideri legati a tutte queste cose, e che è necessario liberarsi da tutti quei tormenti: vi è quindi il terzo desiderio [783a] che è in noi, la necessità più urgente,

l'amore più violento che per ultimo irrompe, e rende gli animi degli uomini del tutto ardenti di follia, e bruciando costringe gli uomini con la sua smisurata violenza a spargere il seme della generazione. Bisogna cercare di arrestare questi tre mali, volgendoli in meglio contrariamente a quello che viene definito come il massimo piacere, mediante tre grandi mezzi, che sono la paura, la legge, e il veritiero ragionamento, valendosi della collaborazione delle Muse e degli dèi presenti nelle gare, [783b] mitigando lo sviluppo e il dilagare di quelle passioni.

Dopo i matrimoni, definiamo ora la questione riguardante la nascita dei bambini, e dopo la loro nascita, il problema della loro formazione ed educazione: e forse, procedendo così nei discorsi, ciascuna nostra legge verrà sviluppata, andando avanti, quando giungeremo ai pasti in comune – e vedremo meglio, mescolandoci da vicino ai partecipanti, se in tali riunioni devono partecipare le donne o solo gli uomini – e quanto precede queste cose, e ancora adesso non è disciplinato dalla legge, [783c] noi ci proporremo di ordinarlo per tutelarlo, e quindi, come si diceva adesso, esamineremo con maggior precisione i pasti in comune, e assegneremo loro le leggi convenienti ed adatte.

CLINIA Giustissimo.

ATENIESE Conserveremo nella memoria quello che abbiamo appena detto: forse avremo bisogno di tutto questo.

CLINIA Che cosa ci esorti a conservare nella memoria?

ATENIESE Quelle cose che abbiamo distinto con tre termini: mangiare, dicevamo, e per secondo bere, e terzo un forte [783d] impulso sessuale.

CLINIA Cercheremo di ricordare assolutamente, straniero, quanto tu ci consigli di ricordare.

ATENIESE Bene. Ritorniamo ai nostri sposi, insegnando loro come e in qual modo bisogna avere figli, e se non

obbediscono, minacciamoli con alcune leggi.

CLINIA Come?

ATENIESE Bisogna che la sposa e lo sposo si convincano di offrire allo stato i figli più belli e i migliori possibili. [783e] Tutti gli uomini che insieme prendono parte ad un'azione, quando controllano se stessi e riflettono sull'azione che stanno compiendo, realizzano ogni cosa bella e buona, se invece non riflettono o non prestano attenzione, fanno tutto il contrario. Lo sposo allora presti attenzione alla sposa e alla procreazione dei figli, e allo stesso modo la sposa, soprattutto in quel periodo in cui non si hanno ancora figli. [784a] Controllino queste cose quelle donne che scegliamo, e che saranno ora di più, ora di meno, a seconda di quante e di quando sembrerà opportuno ai magistrati stabilire: ogni giorno esse si riuniranno nel tempio di Ilitia[6] per almeno venti minuti, e una volta riunite insieme, si informeranno l'una con l'altra, nel caso in cui, ad esempio, abbiano visto un uomo, o anche una donna, che stanno per avere figli, che si orientano in direzioni diverse rispetto a ciò che era stato stabilito dai sacrifici e dai riti sacri nel corso delle nozze. [784b] La procreazione dei figli e la sorveglianza su quelli che li concepiscono sia di dieci anni, e non oltrepassi questo periodo di tempo, quando il matrimonio sia risultato fecondo: quelli che invece in questo periodo di tempo sono rimasti senza figli si separino, consigliandosi con i parenti e con le donne preposte a questo compito sul meglio da farsi per l'uno e per l'altra. Se sorgono delle controversie intorno a ciò che è conveniente o più utile per l'uno e per l'altra, dopo aver scelto dieci custodi delle leggi ai quali affideranno la vertenza, [784c] gli sposi dovranno attenersi alle prescrizioni che essi hanno ordinato. Le donne, entrando nelle case dei giovani, ora per ammonire, ora per minacciare, li facciano desistere dall'errore e dall'ignoranza: e se non riescono, si rechino dai custodi delle leggi per spiegare la questione, e

siano allora questi a trattenerli dall'errore. E se neppure quelli sono in grado di far ciò, lo denuncino pubblicamente, scrivendo i nomi degli sposi, e assicurando con un giuramento di non essere stati in grado di renderli migliori. [784d] Chi abbia il proprio nome affisso pubblicamente, a meno che in tribunale non vinca la causa contro i suoi accusatori, sia privato dei seguenti diritti: non può assistere alle nozze, né alle cerimonie per la nascita dei bambini, e se si reca ugualmente, chiunque voglia lo punisca impunemente con percosse. Le stesse regole valgano anche per la donna: non potrà uscire insieme alle altre donne, non potrà godere di onori, e non potrà prendere parte alla frequentazioni in occasione di nozze e della nascita dei figli, se per la sua indisciplina sia stato affisso pubblicamente il suo nome e non abbia vinto la causa. [784e] Se si generano i figli secondo le leggi, ed un tale abbia rapporti sessuali con la donna di un altro per un simile scopo, o una donna con un altro uomo, nel caso in cui possano ancora avere figli, subiscano le stesse pene che si sono già dette per chi è ancora in età da generare: dopo questo termine, chi, uomo o donna, sia saggio e temperante, goda di buona reputazione in tutto questo campo, chi si comporta in modo opposto, goda di onori opposti, anzi, venga disonorato.E dove la maggior parte delle persone si comporti in maniera moderata [785a] intorno a questa materia, non si stabiliscano della leggi e si mantenga il silenzio, se invece regni l'indisciplina si stabiliscano delle leggi e si agisca secondo le leggi stabilite. Il primo anno di vita sia considerato per ciascuno il principio di tutta la vita: e bisognerebbe scriverlo nei templi dei padri come principio della vita. Al bambino e alla bambina venga scritto, sopra una parete bianca in ogni fratria, il numero degli arconti da cui si calcola il numero degli anni: i membri viventi della fratria siano sempre scritti vicini, [785b] e si cancellino quelli che lasciano la vita. Per una ragazza i limiti di tempo per sposarsi

siano compresi fra i sedici e i vent'anni, per un ragazzo tra i trenta e i trentacinque anni. Per l'accesso alle cariche pubbliche le donne devono avere quarant'anni, e gli uomini trenta. Alla guerra siano abili gli uomini compresi fra i venti e i sessant'anni di età: alla donna, se si ritiene che debba risultare di qualche utilità alle necessità della guerra, dopo aver generato i figli, si ordini, nei limiti delle sue possibilità e dell'opportunità di ciascuna, di prestare servizio sino ai cinquant'anni.

1. Popolazione dell'Asia Minore.

2. Così si chiamarono gli Achei dopo l'invasione dorica della Tessaglia (letteralmente l'epiteto significa 'operaio', 'lavoratore').

3. Omero, *Odyssea* XVII 322-23.

4. Demetra, figlia di Crono e Rea, sorella di Zeus, divinità delle messi, cercò la figlia Persefone che Ade aveva rapita per farla regina dell'oltretomba.

5. Trittolemo era stato scelto dalla dea Demetra perché andasse ad insegnare le tecniche dell'agricoltura.

6. Dea greca del parto.

Libro VII

ATENIESE [788a] Una volta che i figli, maschi o femmine, sono nati, sarebbe assai giusto che di conseguenza noi parlassimo della loro formazione e dell'educazione, su cui non è assolutamente possibile tacere; e quel che diremo risulterà chiaro che somiglia di più ad una serie di insegnamenti e di consigli piuttosto che a delle leggi. In privato e all'interno delle case avvengono molte cose insignificanti che non sono evidenti a tutti, ed essendo facilmente determinate dal dolore, dal piacere, [788b] e dai desideri di ciascuno sono così diverse rispetto alle decisioni del legislatore che renderebbero assai vari e dissimili gli uni dagli altri i costumi dei cittadini. Ma questo è un male per gli stati: in ogni caso, a causa dell'insignificanza e della frequenza con cui avvengono queste cose, sarebbe inopportuno e sconveniente stabilire in questo campo leggi e relative pene, senza considerare che queste cose annientano le leggi scritte, dato che gli uomini sono soliti violare la legge proprio in quelle azioni insignificanti che avvengono di frequente. [788c] Sicché ci troviamo in difficoltà non sapendo se si deve legiferare intorno a queste cose, ma non potendo, d'altra parte, tacere. Bisogna che metta chiaramente in evidenza le cose che dico, portandole alla luce con degli esempi: perché ora sembra che queste parole rimangano nell'ombra.

CLINIA Verissimo.

ATENIESE Il fatto che una corretta formazione deve assolutamente mostrare di essere capace di rendere bellissimi

e il più possibile virtuosi i corpi e le anime, è un'affermazione ben fatta.

CLINIA Certamente.

ATENIESE [788d] I corpi bellissimi, io credo, ed è la cosa più semplice, devono essere sviluppati il più regolarmente possibile sin da quando i bambini sono giovani.

CLINIA Certamente.

ATENIESE Ebbene? Non abbiamo mai riflettuto su questo punto, e cioè che il primo sviluppo di ogni essere vivente è senz'altro il più importante e il più ampio, così da offrire a molti lo spunto per una disputa sul fatto che il corpo umano dai primi cinque anni per tutti i restanti vent'anni non si sviluppa in grandezza neppure del doppio?

CLINIA Vero.

ATENIESE E non sappiamo forse che quando interviene uno sviluppo eccessivo, [789a] privo di molti e convenienti esercizi fisici, questo sviluppo determina un'innumerevole serie di mali nei nostri corpi?

CLINIA Certamente.

ATENIESE Dunque c'è bisogno di un maggior numero di esercizi fisici, nel momento in cui maggiore è la crescita dei corpi.

CLINIA Che cosa vuoi dire, straniero? Ai bambini appena nati e ai giovanissimi dovremo prescrivere un grandissimo numero di esercizi fisici?

ATENIESE Nient'affatto, ma ancor prima, quando ricevono il nutrimento dentro le loro madri.

CLINIA Che cosa vuoi dire, carissimo? Parli di quelli che sono nel grembo materno?

ATENIESE [789b] Sì. E non è per nulla incredibile che voi non conosciate la ginnastica di esseri così piccoli, che, anche se sembra assurda, vorrei illustrarvi.

CLINIA Certamente.

ATENIESE Presso di noi sarebbe più facile comprendere una cosa del genere per il fatto che molti si dilettano in certi divertimenti più di quanto si dovrebbe: da noi infatti, non solo i giovani, ma anche certi anziani allevano certe specie di uccelli per farli combattere fra di loro. Essi sono ben lontani [789c] dal credere che in tali esercitazioni possano bastare quegli esercizi che gli fanno fare l'uno contro l'altro, nel corso dei quali li spingono ad allenarsi: e inoltre prendendo ciascuno di nascosto questi animaletti, i più piccoli fra le mani, e i più grandi sotto il braccio, se ne vanno a spasso percorrendo molti stadi, al fine di rinvigorire non i propri corpi, ma quello delle bestiole, e mettono in luce questo fatto, per chi è in grado di comprendere, [789d] e cioè che tutti i corpi, mossi instancabilmente da ogni sorta di scosse e di movimenti, ricevono giovamento, sia che si muovano da se stessi, o su di un'altalena, o per mare, o anche trasportati sui cavalli, o per effetto di qualsiasi altro corpo, e facendoci perciò digerire il nutrimento di cibi e di bevande, sono in grado di conferirci salute, bellezza, e tutte le altre forze. Che cosa potremmo dire, stando così le cose, che si deve fare dopo di ciò? Volete che spieghiamo, pur con il rischio di esporci al ridicolo, [789e] e stabiliamo per legge che le donne incinte devono passeggiare, e plasmare il bambino come se fosse di cera, finché è tenero, e avvolgerlo in fasce sino a due anni? E dobbiamo costringere le nutrici, punendole con la legge, a portare i bambini in campagna, o nei templi, o dai parenti, finché non stiano in piedi da soli, e anche allora, le obbligheremo a vigilare affinché, essendo ancora giovani e appoggiandosi con violenza, non si sloghino le membra, e poi ad assumersi la fatica di portarli in braccio sino all'età di tre anni? E bisogna prescrivere che esse siano le più forti possibile, e non una sola? [790a] E per ciascuna di queste regole, nel caso in cui non vengano rispettate, dobbiamo

stabilire per iscritto una multa per i trasgressori? O siamo molto lontani da ciò? Perché quel che abbiamo appena detto, sarebbe davvero eccessivo.

CLINIA Che cosa?

ATENIESE Saremmo veramente assai ridicoli, oltre al fatto che le nutrici non vorrebbero ubbidire, per la loro indole di donne e di schiave.

CLINIA Ma per quale ragione dicevamo che bisognava parlarne?

ATENIESE Per questa ragione: i padroni, gli uomini liberi che vi sono nello stato, [790b] grazie all'indole che hanno, ascoltando tutte queste cose, giungerebbero alla giusta considerazione che senza una corretta amministrazione privata all'interno dello stato, invano si potrebbe pensare di avere, nell'amministrazione pubblica, una certa stabilità dal punto di vista legislativo, e in considerazione di queste cose, ci si potrà servire di quelle leggi di cui ora si è parlato, e servendosi di quelle, si potrebbe amministrare bene la propria casa ed insieme il proprio stato, ed essere felici.

CLINIA Parli in modo assolutamente verosimile.

ATENIESE Non potremo allora smettere di trattare questa legislazione, se prima [790c] non avremo assegnato la condotta che le anime dei bambini ancora piccoli devono tenere, così come abbiamo cominciato a fare sviluppando i discorsi relativi agli esercizi del corpo.

CLINIA È assai giusto.

ATENIESE Prendiamo dunque, come elemento fondamentale per l'una e per l'altra cosa, per il corpo e l'anima dei bambini ancora piccoli, il fatto che sono vantaggiosi per tutti, e soprattutto per i neonati, l'assistenza e il movimento quando siano il più possibile costanti per tutta la notte e per tutto il giorno, e se fosse possibile, essi dovrebbero vivere, come se navigassero continuamente:

[790d] e ora noi dovremmo fare in modo di aderire il più possibile a questa regola riguardo ai neonati. Questa cosa noi possiamo argomentarla dal fatto che le nutrici dei bambini e quelle donne che hanno trovato un rimedio ai Coribanti[1] hanno appreso questo metodo dall'esperienza riconoscendone la validità: quando infatti le madri vogliono mettere a dormire i loro bambini che non riescono ad addormentarsi, non li tengono fermi, ma al contrario li muovono, cullandoli di continuo fra le braccia, [790e] e non stanno in silenzio, ma cantano loro qualche melodia, ammaliandoli, così come vengono guariti coloro che sono fuori di sé per i furori bacchici, ricorrendo alla danza corale e alla musica.

CLINIA E qual è la causa di simili effetti per noi, straniero?

ATENIESE Non è difficile riconoscerla.

CLINIA Come?

ATENIESE Entrambe queste due condizioni rappresentano una situazione di timore, e questo timore è determinato da un particolare stato di debolezza dell'anima. Quando qualcuno dall'esterno imprime uno scossa a tali condizioni, [791a] il movimento che viene impresso dal di fuori supera il movimento della paura e della follia interna, e dominandolo, sembra determinare nell'anima una tranquilla serenità, e acquieta i molesti battiti del cuore: ed è cosa davvero desiderabile, perché agli uni permette di prendere sonno, e agli altri, che invece rimangono svegli, e danzano e suonano il flauto insieme a quegli dèi cui ciascuno ha innalzato sacrifici propiziatori, fa in modo di renderli sani di mente, da quella condizione di follia in cui si trovavano. [791b] Questa, anche se in breve, è la ragione plausibile di questi effetti.

CLINIA Senza dubbio.

ATENIESE Se queste cose hanno tale potere, occorre considerare, in relazione ad esse, che ogni anima che sin da

giovane vive insieme alla paura, si abituerà ad essere timorosa: e chiunque potrebbe dire che questo è un esercizio di viltà e non di virilità.

CLINIA Come no?

ATENIESE Al contrario potremmo affermare che sin da giovani la pratica della virilità consiste [791c] nel vincere le paure e i timori che ci assalgono.

CLINIA Giusto.

ATENIESE Possiamo allora dire che la ginnastica che i bambini praticano quando fanno movimento contribuisce grandemente a quella parte di virtù dell'anima.

CLINIA Certamente.

ATENIESE E la tranquillità o meno nell'anima riveste un ruolo non piccolo in relazione alla buona o cattiva disposizione dell'anima.

CLINIA Come no?

ATENIESE [791d] Bisogna spiegare in che modo possiamo allora ingenerare nel neonato uno dei due stati d'animo che vorremmo, quale che sia il modo e in che misura riusciamo a realizzarli.

CLINIA Come no?

ATENIESE Io dico che, secondo il nostro modo di vedere, la mollezza rende le indoli dei giovani inquiete, irascibili, ed eccessivamente mutevoli per delle piccolezze, mentre al contrario una soggezione troppo violenta, facendoli meschini, schiavi, e misantropi, li rende persone del tutto malevole.

CLINIA [791e] Come dunque lo stato deve educare chi non è ancora in grado di intendere parola e non può gustare il resto dell'educazione?

ATENIESE Così: ogni essere vivente, quando nasce, è solito emettere alte grida, e soprattutto la stirpe umana, che,

oltre alle grida, è più degli altri esseri viventi incline al pianto.

CLINIA Certamente.

ATENIESE Dunque, le nutrici che cercano di sapere quali sono i desideri dei bambini, lo deducono proprio da questi segni, nell'atto di offrire qualcosa: [792a] se quando offrono qualcosa il bambino sta in silenzio, credono che la loro offerta sia buona, se piange e grida, l'offerta non è buona. Per i bambini, i pianti e le grida sono una manifestazione di ciò che amano ed odiano, e non sono affatto segni di buon augurio: questo periodo di tempo non dura meno di tre anni, e non è una piccola parte della vita per essere vissuta bene o male.

CLINIA Giusto.

ATENIESE Non vi sembra che una persona scontenta e per nulla gioiosa pianga facilmente [792b] e si lamenti, molto di più di quanto farebbe una persona valente?

CLINIA Mi sembra.

ATENIESE E allora? Se nel corso di quei tre anni si tentasse di proporre un qualsiasi mezzo perché il bambino che è oggetto delle nostre cure abbia a che fare il più raramente possibile con la sofferenza, le paure, e il dolore, non pensiamo di rendergli l'anima ilare e gioiosa?

CLINIA E chiaro, soprattutto nel caso, straniero, che gli si riesca a procurare [792c] un gran numero di piaceri.

ATENIESE Su questo punto non sarei d'accordo con Clinia, o uomo meraviglioso. infatti un simile comportamento rappresenterebbe la più grande rovina, perché si verificherebbe al principio dell'educazione. Ma vediamo se quello che diciamo ha un senso.

CLINIA Dicci quale.

ATENIESE Il nostro attuale discorso non ha poca importanza. Considera anche tu, e giudica insieme a noi,

Megillo. Ora il mio discorso vuole dire che una vita vissuta rettamente non deve inseguire i piaceri, e neppure, d'altro canto, evitare del tutto i dolori, [792d] ma deve invece prediligere quella via di mezzo che ora abbiamo definito "serenità", disposizione che tutti senza sbagliarci, secondo la voce profetica di una divinazione, attribuiamo alla divinità. E dico che chiunque di noi voglia diventare un essere divino deve inseguire questa condizione, e non essere del tutto incline ai piaceri, come se potesse evitare i dolori, e non deve permettere ad un altro, giovane o vecchio, maschio o femmina, di subire questa stessa condizione, e soprattutto se si tratta di un bambino appena nato: [792e] in quella fase della vita, infatti, in ogni individuo si forma il carattere, e si forma grazie all'abitudine. Se non dessi l'impressione di scherzare, direi ancora che bisogna prendersi cura delle donne che sono incinte, in quell'anno in cui sono gravide, perché non abbiano a che fare con molti e smodati piaceri o dolori, ma trascorrano tutto quel tempo prediligendo la serenità, la benevolenza, e la mitezza.

CLINIA [793a] Non c'è bisogno, straniero, che tu chieda a Megillo chi di noi due ha detto meglio: io infatti sono d'accordo con te che tutti devono fuggire una vita di puro dolore e anche di puro piacere, e che bisogna sempre tendere alla via di mezzo. Dunque hai detto bene, e bene mi hai ascoltato.

ATENIESE Perfetto, Clinia. Adesso noi tre, sempre riguardo a queste cose, riflettiamo su questo punto.

CLINIA Quale?

ATENIESE Il fatto è che tutte queste norme che ora stiamo passando in rassegna sono definite da molti "leggi non scritte": e quelle che alcuni chiamano "leggi patrie" [793b] altro non sono se non queste stesse norme. E inoltre la discussione da noi svolta ha detto bene che non si deve permettere di definire leggi queste cose, ma che non bisogna

neppure tacerle: queste norme sono i legami di ogni costituzione, e stanno in mezzo fra le leggi scritte e stabilite e quelle che ancora devono esserlo, proprio come quelle norme patrie ed arcaiche, le quali, essendo ben stabilite e diventate ormai consuetudine, avvolgono e salvaguardano le leggi scritte; [793c] ma se invece si allontanano sconvenientemente dal bene, come se cadessero giù i puntelli centrali che sorreggono le costruzioni, fanno cadere insieme tutto il resto, e ogni cosa giace sotto l'altra, non solo quegli stessi puntelli ma anche le parti che in seguito erano state ben costruite, in seguito alla caduta dei primi. in considerazione di queste cose, clinia, bisogna connettere insieme ogni parte del tuo nuovo stato, senza tralasciare, nei limiti del possibile, nessun particolare di grande o di scarsa importanza, nulla di ciò che viene chiamato con il nome di leggi, [793d] costumi, consuetudini: uno stato risulta connesso insieme attraverso tutti questi legami, e nessuno di quelli è stabilmente unito senza un sostegno reciproco, sicché non bisogna stupirsi se affluiscono molte consuetudini ed usanze che ci sembrano senza importanza e che conferiscono alle leggi una lunghezza eccessiva.

CLINIA Quello che dici è giusto, e anche noi siamo dello stesso parere.

ATENIESE Se dunque queste norme vengono scrupolosamente applicate [793e] ad un bambino e ad una bambina di tre anni, e non si ricorre superficialmente ai principi che abbiamo detto, deriva un non piccolo vantaggio per quei bambini che stiamo allevando: il carattere di un bambino di tre, di quattro, di cinque, e di sei anni ha bisogno di giochi, ma bisogna già tenerli lontani dalla mollezza mediante punizioni, e non con disprezzo, ma, come quando, parlando degli schiavi, si diceva che si deve evitare di punirli violentemente per non suscitare in coloro che sono stati puniti l'ira, [794a] e neppure lasciarli impuniti per non

determinare in loro mollezza, questo stesso atteggiamento dev'essere mantenuto nei confronti di individui liberi. Per bambini di questa età vi sono giochi naturali che essi scoprono quando si riuniscono insieme. Bisogna allora che tutti i bambini di questa età, dai tre sino ai sei anni, si riuniscano nei luoghi sacri presso ogni villaggio, e quelli di ciascun villaggio presso lo stesso luogo: e, ancora, le nutrici si devono occupare di loro perché rispettino l'ordine e non siano indisciplinati, mentre a capo delle nutrici stesse e di tutto il loro gruppo sarà stabilita, al fine di mantenere l'ordine, una delle dodici donne di cui prima si parlava, [794b] una per ogni villaggio, e la stabiliranno ogni anno i custodi delle leggi. Le scelgano le donne che sono responsabili della cura delle nozze, una da ciascuna tribù, e della loro stessa età: e quella che assume la carica, la eserciti frequentando ogni giorno il luogo sacro, e punisca sempre chi commette ingiustizia, servendosi di qualche schiavo dello stato se si tratta di uno schiavo o di una schiava, e di uno straniero o di una straniera; conducendo invece al cospetto degli astinomi, perché lo giudichino, quel cittadino [794c] che contesti la punizione, e punendolo essa stessa se non vi è motivo di contestazione. Dopo che i bambini e le bambine avranno compiuto sei anni, si separino gli uni dagli altri: i fanciulli trascorrano il loro tempo con i fanciulli, e allo stesso modo le fanciulle stiano insieme fra di loro. Bisogna intanto che gli uni e gli altri si rivolgano agli studi: i maschi devono andare dai maestri di equitazione, d'arco, di giavellotto e di fionda, e le femmine, se acconsentono, si rivolgano pure a questi studi, almeno a livello di conoscenza, [794d] e apprendano soprattutto l'uso delle armi. E a tal proposito tutti hanno un pregiudizio di cui non riescono quasi a rendersi conto.

CLINIA Quale?

ATENIESE Il fatto, cioè, che in noi la destra e la sinistra

sono per natura diverse rispetto al loro impiego in ciascuna azione che svolgiamo, relativamente alle azioni che compiamo con le mani, mentre per quanto riguarda i piedi e gli altri arti inferiori non risulta esserci alcuna differenza in relazione alla loro attività: ma per quel che riguarda le mani, [794e] a causa della stoltezza di nutrici e di madri, siamo diventati ciascuno come zoppi. E se per natura l'uno e l'altro arto si equivalgono, noi stessi, per abitudine, li abbiamo resi differenti, usandoli in modo scorretto. Vi sono alcune azioni in cui è irrilevante l'uso dell'una o dell'altra mano, come ad esempio il tenere la lira con la mano sinistra e il plettro con la destra, ed altre simili azioni: ma servirsi di queste cose come di modelli anche per altri casi dove non bisognerebbe servirsene, è quasi da stolti. [795a] La dimostrazione arriva dall'usanza degli Sciti che non usano soltanto l'arco con la sinistra, tirando verso di sé la freccia con la destra, ma usano indifferentemente entrambe le mani per l'una e l'altra operazione: e vi sono molti altri esempi del genere, come nel caso di tenere le redini e in altri ancora, in cui è possibile rendersi conto che agiscono contro natura coloro che rendono la sinistra più debole della destra. E queste cose, come dicevo, non rivestono grande importanza se si tratta di plettri di corno [795b] o di altri strumenti musicali come questi: ma quando si devono usare armi di ferro per la guerra, archi, giavellotti e ognuna di queste armi, la cosa riveste invece una grande importanza, ed è ancora più importante se bisogna usare armi contro armi. E vi è una grandissima differenza fra chi conosce l'arte e chi non la conosce, e fra chi è esercitato e chi non lo è. come infatti chi è ben allenato al pancrazio, al pugilato, alla lotta è capace di combattere anche con la sinistra, e non zoppica, e non si trascina in modo sconveniente, nel caso in cui l'avversario [795c] lo costringa a spostare dalla parte opposta il peso della lotta, allo stesso modo io credo che anche nelle armi e in tutti

gli altri casi bisogna correttamente preventivare che chi dispone di due braccia per difendersi e per assalire gli altri non deve lasciarli inattivi e privi di allenamento, per quanto è possibile: e se qualcuno nascesse con una natura simile a quella di Gerione o di Briareo[2] bisognerebbe che con le cento mani fosse in grado di scagliare cento dardi. Bisogna che si occupino [795d] di queste cose magistrati uomini e donne: le donne sorveglieranno i giochi e la formazione dei bambini, gli uomini vigileranno sull'apprendimento delle varie discipline, perché tutti, maschi e femmine, abbiano piedi e mani robuste, e con le loro abitudini non danneggino le loro nature, nei limiti del possibile.

Le discipline, per così dire, saranno di due specie, e dipenderanno dal loro uso: la ginnastica è in relazione al corpo; la musica alla fortezza d'animo. Vi sono poi due specie di ginnastica: [795e] la danza e la lotta. Della danza vi è una parte che rappresenta mimicamente la parola della Musa, cercando di custodire la magnificenza e la liberalità, un'altra è funzionale al benessere, all'agilità, alla bellezza delle membra e delle parti del corpo e studia come convenientemente quelle possono flettersi e distendersi, assegnando a ciascuna di esse un loro ritmico movimento che si diffonde e si accompagna adeguatamente per tutta la danza. Per quanto [796a] riguarda la lotta, non merita discorrere di ciò che Anteo o Cercione[3] escogitarono nelle loro arti per un vano desiderio di competizione, o, nel pugilato, dei ritrovati di Epeo ed Amico,[4] poiché non hanno alcuna utilità in vista della guerra: per quanto riguarda la lotta eretta, nella quale si cerca di liberare il collo, le mani, e i fianchi, e si combatte con ardore, determinazione, ed eleganza per procacciare forza e salute, essendo vantaggiosa sotto ogni aspetto, non si deve trascurare, ma bisogna imporla agli scolari e ai maestri, [796b] quando si giungerà a quel punto nella nostra legislazione, affinché i primi sappiano

donare tutte queste cose con benevolenza, e gli altri perché ne facciano volentieri tesoro. Non si devono inoltre trascurare tutte quelle imitazioni che nella danza corale è conveniente imitare, come le danze armate dei Cureti[5] che sono diffuse in questo luogo, o quelle dei Dioscuri a Sparta.[6] Anche da noi la vergine e signora,[7] dilettandosi nel divertimento della danza, non ritenne di doversi divertire a mani vuote, [796c] ma ornata dell'intera armatura, così svolge la danza: e questa cosa sarebbe bene che i ragazzi e le ragazze la imitassero completamente, rendendo onore alla benevolenza della dea, e preparandosi al bisogno della guerra ed alle feste. I bambini subito, e fino a quando non sia giunto per loro il tempo di andare in guerra, devono prendere parte alle processioni e ai cortei in onore di tutti gli dèi, sempre adornati di armi e di cavalli, e danzando e procedendo ora più rapidi, ora più lenti, nelle danze e nelle processioni, rivolgeranno supplici le loro preghiere agli dèi e ai figli degli dèi. [796d] Ed anche le gare e gli esercizi preliminari ad esse non devono avere nessun altro scopo se non questo: questi esercizi sono infatti utili tanto in pace quanto in guerra, sia allo stato, sia ai privati, mentre le altre fatiche, gli altri divertimenti, e le altre occupazioni riguardanti il corpo non sono proprie di uomini liberi, Megillo e Clinia.

Quella ginnastica che nelle battute iniziali della discussione dicevo che bisognava trattare, l'abbiamo trattata ora, ed è terminata: e se voi ne avete una migliore di questa, esponetela [796e] e mettetela in comune.

CLINIA Non è facile, straniero, andando oltre quanto è stato esposto, trovare altre cose migliori da dire riguardo alla ginnastica e alle gare.

ATENIESE Quanto a quello che viene dopo queste cose, i doni, cioè, delle Muse e di Apollo, allora, come se avessimo parlato di tutto, credevamo che rimanesse soltanto la ginnastica: ma ora è evidente ciò che si doveva dire e che

viene prima di tutte le altre cose. E allora diciamolo qui di seguito.

CLINIA Dobbiamo senz'altro dirlo.

ATENIESE [797a] Ascoltatemi, così come mi avete ascoltato in precedenza: in ogni caso, chi parla e chi ascolta deve stare in guardia rispetto ad argomenti strani ed insoliti, e così deve essere anche per noi ora. Ora farò un discorso che non si può pronunciare senza timore, e tuttavia, facendomi coraggio, non rinuncerò a pronunciarlo.

CLINIA Qual è questo discorso che vuoi dire, straniero?

ATENIESE Io dico che in tutti gli stati si disconosce generalmente l'enorme importanza che il genere del divertimento riveste nell'ordinamento delle leggi, riguardo al fatto, cioè, che esse siano più o meno stabili. Se questo genere di divertimento [797b] sia stabilito in modo che le stesse persone prendano sempre parte degli stessi divertimenti nello stesso modo e si dilettino degli stessi giochi, ciò permette allora che anche il complesso delle leggi, stabilito con serie intenzioni, sia stabile; se invece mutano e si rinnovano, essendo sempre soggetti ad altri cambiamenti, se i giovani non definiscono mai piacevoli le stesse cose, se non riescono mai a stabilire di comune accordo ciò che è conveniente e ciò che non lo è negli atteggiamenti del corpo e nel modo di vestirsi, mentre prediligono in modo particolare chi porta una qualche innovazione [797c] e introduce una novità diversa dal solito per quanto riguarda i loro atteggiamenti del corpo, nei colori e in tutte le altre cose di questo genere, noi possiamo allora dire senza sbagliarci che non vi sarebbe per lo stato rovina più grande di questa cosa. Tale cosa fa in modo che inconsapevolmente si mutino i costumi dei giovani, e ciò che è antico venga da essi disprezzato, mentre sia onorato ciò che rappresenta la novità. Ripeto di nuovo che per qualsiasi stato non vi è danno più grande di un discorso e di una simile credenza: ma ascoltate

bene quanto è grave questo male.

CLINIA [797d] Intendi il fatto che negli stati si disprezzi l'antichità?

ATENIESE Certamente.

CLINIA Avrai allora ascoltatori non disinteressati nei confronti di questo discorso, ma il più possibile bendisposti.

ATENIESE È verosimile.

CLINIA Parla allora.

ATENIESE Avanti, prestiamo maggior attenzione nell'ascoltare noi stessi, e nel parlarci reciprocamente. Noi troveremo che il mutamento di qualsiasi cosa, fatta eccezione per ciò che è già malvagio di per sé, è assai pericoloso – come il mutamento nelle stagioni, nei venti, nelle diete dei corpi, nelle abitudini delle anime –, [797e] e non dico in alcune cose sì, in altre no, se non, come ho appena detto, per le malvagie: sicché, se uno prende in considerazione i corpi, può vedere come essi si abituano a tutti i cibi, a tutte le bevande, a ogni specie di fatica, e che, se in un primo tempo sono turbati da quelli, in seguito, con il passare del tempo, grazie all'azione di quei cibi e di quelle bevande, le loro carni si adattano naturalmente ad essi, [798a] e accettando e abituandosi e familiarizzandosi ad un tale regime, vivono ottimamente in vista del piacere e della salute; e se mai si è costretti a mutare uno qualsiasi di quei regimi di vita giudicati buoni, turbati in principio da malattie, a stento ci si riesce a rimettere, quando ci si abitui alla nuova alimentazione. Bisogna dunque pensare che la stessa cosa avvenga anche per la mente degli uomini e la natura delle anime. se quelle leggi in cui sono cresciute le anime degli uomini sono rimaste immutate, per una sorte fortunata e divina, [798b] per molti e lunghissimi tempi, in modo che nessuno ricordi o abbia sentito dire che esse un tempo erano diverse da come sono ora, ogni anima nutre rispetto nei loro confronti e si mostra timorosa nel voler

mutare ciò che è rimasto immutabile. Bisogna allora che il legislatore escogiti, in un modo o nell'altro, un mezzo perché queste condizioni si verifichino nel suo stato. E io lo trovo in questo modo: tutti pensano che anche se si mutano i giochi dei bambini, come dicevamo prima, rimangono effettivamente dei giochi, e ritengono che da questi cambiamenti non scaturisca un serio motivo di preoccupazione o un gravissimo danno, [798c] per cui non li dissuadono, ma li assecondano compiacenti; e non calcolano che questi bambini che innovano continuamente i loro giochi diventeranno necessariamente uomini diversi dai bambini che erano in precedenza, e diventando altre persone, ricercheranno un'altra vita, e ricercandola, saranno desiderosi di altre consuetudini e di altre leggi, e quindi alla fine si verificherà quel male gravissimo per lo stato di cui parlavo prima, e del quale nessuno di essi mostra di aver timore. [798d] Gli altri mutamenti che riguardano solo gli aspetti esteriori determineranno mali minori, ma quei frequenti mutamenti che riguardano l'elogio o la critica dei costumi di vita, io credo, sono i più gravi di tutti, e necessitano della più scrupolosa cautela.

CLINIA Come no?

ATENIESE Ebbene? Dobbiamo prestare fede ai nostri discorsi di prima, quando dicevamo che tutto ciò che riguarda i ritmi e la musica in genere è imitazione dei costumi migliori o peggiori degli uomini? [798e] O come?

CLINIA Quella nostra opinione non può essere affatto cambiata.

ATENIESE Dunque, diciamo, non si deve assolutamente escogitare un sistema perché i nostri bambini non abbiano desiderio di intraprendere altre imitazioni nelle danze e nel canto, e nessuno tenti di incantarli con piaceri di ogni sorta?

CLINIA Giustissimo.

ATENIESE [799a] E nessuno fra noi possiede un'arte migliore di quella che posseggono gli Egizi. Non è vero?

CLINIA Di quale arti parli?

ATENIESE Di quell'arte per cui si consacra ogni danza e ogni canto, stabilendo dapprima le feste e calcolando, anno per anno, quali feste e in quali tempi bisogna celebrarle, e a quali dèi e figli di dèi, e demoni devono devono essere dedicate. Dopo di che bisogna stabilire i canti che devono essere intonati in occasione dei singoli sacrifici in onore degli dèi, e vedere con quali danze bisogna celebrare i vari sacrifici. [799b] Alcuni dovranno stabilire tutto ciò, e una volta stabilito, tutti i cittadini, dopo aver celebrato sacrifici in onore delle Moire e di tutti gli altri dèi, e facendo libazioni, consacrino ciascun canto ai singoli dèi e agli altri esseri: se qualcuno introdurrà altri inni o canti contrari a questi già stabiliti, i sacerdoti e le sacerdotesse insieme ai custodi delle leggi glielo proibiscano, e tale proibizione sia dovuta a motivi di santità e sia conforme alle leggi, e se chi è stato impedito non accetta volontariamente questa proibizione, chiunque voglia potrà accusarlo di empietà per tutto il corso della sua esistenza.

CLINIA Giusto.

ATENIESE [799c] Giunti ora a questo punto del discorso, disponiamoci nello stato d'animo più conveniente a noi stessi.

CLINIA Di che cosa parli?

ATENIESE Ogni giovane, e non solo, ma anche un vecchio, vedendo o ascoltando qualcosa di insolito e di strano, non correrebbe immediatamente per mostrare il suo assenso a quelle cose di cui è dubbioso, ma arrestandosi come se fosse giunto ad un incrocio di tre strade e non sapendo assolutamente quale strada prendere, sia che viaggi da solo o in compagnia di altri, [799d] interrogherà se stesso e gli altri

sul suo dubbio, e non si muoverà prima di aver valutato con sicurezza dove conduce quella strada. E anche noi dobbiamo fare così nella presente circostanza: essendoci imbattuti in uno strano discorso sulle leggi, è necessario condurre un'attenta analisi, e alla nostra età non possiamo parlare con faciloneria di un argomento tanto importante, sostenendo di avere qualcosa di chiaro, non appena si presenta una questione.

CLINIA Vero.

ATENIESE [799e] Concediamo un po' di tempo a tale questione, e decideremo con sicurezza quando l'avremo adeguatamente esaminata: e per non impedire invano lo sviluppo dell'esposizione delle leggi che ora stiamo ordinando in sequenza, procediamo alla loro conclusione. Forse, se il dio lo vuole, la stessa esposizione delle leggi, una volta che sia adeguatamente conclusa, indicherà la via di uscita alla presente difficoltà.

CLINIA Benissimo, straniero, e facciamo come dici.

ATENIESE Rimanga stabilita, diciamo, questa stranezza, e cioè che per noi i canti sono divenuti leggi. E come gli antichi così chiamavano, a quanto pare, i canti che si accompagnavano con la cetra – in modo che forse [800a] neppure quelli si allontanavano del tutto da ciò che ora diciamo, e forse qualcuno nel sonno o anche da sveglio, come in un sogno, ebbe tale divinazione –, così dunque sia stabilito questo decreto riguardo a questo punto: nessuno canti, né danzi in modo contrario a quei canti che sono dello stato e sono sacri, e a tutte le danze dei giovani, e nessuno trasgredisca questo decreto più di qualsiasi altra legge. E chi farà in tal modo sia lasciato andare libero da pena, ma per chi disobbedisce, come si è detto ora, i custodi delle leggi, i sacedoti, e le sacerdotesse lo puniscano. [800b] Dobbiamo introdurre ora tali regole nel nostro piano legislativo?

CLINIA Sì, introduciamole.

ATENIESE Ma come potrebbe un legislatore non esporsi completamente al ridicolo stabilendo tali norme? Vediamo ancora questa cosa a tal proposito. La cosa più sicura da fare è cominciare innanzitutto a formare con la parola alcuni esempi che si riferiscano a queste norme, e fra questi esempi ve n'è uno, il seguente, di cui voglio parlare: se, diciamo, dopo un sacrificio, bruciate le sacre offerte secondo la legge, qualcuno, [800c] figlio o fratello del sacrificante, stando insolitamente dinanzi agli altari e alle sacre offerte, proferisse ogni sorta di bestemmie, non diremmo che parlando così susciterebbe nel padre e negli altri famigliari uno scoramento, e un malvagio augurio, e un triste presagio?

CLINIA Certamente.

ATENIESE Questo fatto si verifica, per così dire, nei nostri luoghi, in quasi tutti gli stati, salvo rare eccezioni: quando infatti un qualche magistrato ha compiuto pubblicamente un sacrificio, in seguito non un solo coro, ma una moltitudine di cori si avvicina, e stando non lontano dagli altari, ma vicinissimi agli altari, [800d] riversano ogni sorta di bestemmie sulle sacre offerte, e con parole, ritmi, e armonie lamentevoli stimolano l'anima degli ascoltatori, e vince il premio della vittoria che riesce a far piangere improvvisamente la città mentre compie sacrifici. Non aboliremo questa usanza? E se i cittadini devono ascoltare questi lamenti quando i giorni non siano puri ma nefasti, [800e] non bisognerebbe forse che vengano da fuori cori pagati per cantare, come avviene nei funerali dove alcuni vengono pagati per accompagnare il morto con nenie carie? Questo sarebbe adatto anche per i canti di questo genere: e come abbigliamento, non corone, non ornamenti d'oro sarebbero adatti a questi canti funebri, ma tutto il contrario, per non dilungarmi ancora su tali questioni. A questo punto torno di nuovo a interrogare noi stessi per vedere se, fra gli esempi, questo primo esempio che riguarda i nostri canti ci

sia di nostro gradimento e possa essere stabilito fra le nostre leggi.

CLINIA Quale?

ATENIESE Che si pronuncino parole di buon augurio, e anche [801a] che il genere del canto sia per noi in ogni caso favorevole? O non dovrei fare questa domanda, ma stabilire così la cosa?

CLINIA Stabiliscila senz'altro: questa legge vince con tutti i voti.

ATENIESE E dopo la legge sul buon augurio, quale sarà la seconda legge della musica? E i canti non sono preghiere rivolte agli dèi cui ogni volta si fanno sacrifici?

CLINIA Come no?

ATENIESE La terza legge, io credo, consiste nel fatto che i poeti devono riconoscere che le preghiere sono richieste rivolte agli dèi, e che dunque essi devono prestare molta attenzione [801b] a non domandare inconsapevolmente il male al posto del bene: si verrebbe a verificare, io credo, una situazione ridicola, se le preghiere avvenissero in tal modo.

CLINIA Certamente.

ATENIESE Ma non ci siamo persuasi, un poco sopra nel discorso, che né ricchezza d'argento, né d'oro deve abitare ed essere collocata nello stato?

CLINIA Certamente.

ATENIESE Per quale ragione abbiamo mai riportato questo esempio nel presente discorso? Forse per questo motivo, e cioè perché la stirpe dei poeti non è del tutto idonea a riconoscere [801c] ciò che è buono da ciò che non lo è? Se dunque un poeta tanto nelle parole quanto nel canto commetterà tale errore, e quindi non formulerà preghiere in modo corretto, farà in modo che i nostri cittadini, per le loro questioni più importanti, rivolgeranno agli dèi preghiere opposte rispetto a ciò che desiderano. E senza dubbio, come

dicevamo, non troveremo molti errori più gravi di questo. stabiliamo anche questa norma fra le leggi attinenti alla musica e fra i suoi caratteri distintivi?

CLINIA Quale? Spiegacelo più chiaramente.

ATENIESE Il poeta non può comporre null'altro che sia contrario a quanto le leggi dello stato hanno stabilito come giusto, bello, e buono; [801d] le composizioni non devono essere mostrate a nessuno dei privati cittadini, se non sono state prima giudicate ed approvate dai giudici e dai custodi delle leggi che sono stati designati a questo scopo: e noi abbiamo designato quei giudici che abbiamo scelto per la musica e la cura dell'educazione. Ebbene? Come io domando di frequente, dobbiamo stabilire, come legge, anche questo terzo tratto distintivo, questo terzo esempio? O come è meglio fare?

CLINIA Dobbiamo stabilirla senz'altro.

ATENIESE [801e] Dopo di che si potranno assai rettamente intonare inni e canti di lode agli dèi insieme alle preghiere, e dopo gli dèi, allo stesso modo, si potranno innalzare preghiere, insieme ai canti di lode, i quali siano più convenienti per tutti questi, rivolte ai dèmoni e agli eroi.

CLINIA Come no?

ATENIESE Dopo di che seguirà immediatamente, senza suscitare invidia alcuna, la seguente legge: quei cittadini che siano giunti al termine della vita, avendo compiuto belle ed ardue opere con il corpo e con l'anima, e avendo obbedito alle leggi, si ritenga opportuno di elogiarli.

CLINIA Come no?

ATENIESE [802a] Non è cosa sicura rendere onori con encomi e con inni a coloro che sono ancora in vita, prima che uno abbia percorso tutta la sua esistenza e sia arrivato alla conclusione in modo onorevole: tutti questi onori siano per noi comuni agli uomini e alle donne che si sono distinti per il

loro valore. In tal modo si devono stabilire i canti e le danze. Vi sono delle belle e numerose composizioni musicali di antichi poeti, e così delle danze per i corpi; e fra queste, senza alcun problema, potremo scegliere quella che più conviene e si adatta alla costituzione che stiamo fondando. [802b] Il loro esame e la relativa scelta devono essere compiuti da persone che non abbiano meno di cinquantanni selezionate per questo incarico; essi sceglieranno fra le opere antiche quelle che sembreranno essere più adatte, mentre respingeranno nel modo più assoluto quelle difettose o del tutto inadatte: quanto a quelle composizioni che sono da riprendere e correggere, le correggeranno, assumendo come collaboratori poeti e musici, e servendosi delle loro competenze artistiche, non concederanno nulla, o al limite ben poco, [802c] ai loro gusti o ai loro desideri, ma spiegheranno loro le intenzioni del legislatore, secondo le quali la danza, il canto, e tutta quanta l'arte corale devono essere composti in modo conforme allo spirito di quelle intenzioni. Ogni brano poetico che sia disordinato, quando assume un ordine, anche se non avrà in sé la dolcezza della musica, sarà mille volte migliore: in ogni caso il piacere è comune a tutte le opere. Chi da bambino fino all'età adulta della ragione è vissuto coltivando una musa saggia ed ordinata, [802d] ascoltando quella contraria, la detesta, e la definisce illiberale, mentre chi è stato allevato nella musa volgare e dolce, dice che quella opposta è fredda e sgradevole: sicché, come ora dicevo, relativamente al piacere e all'assenza di esso, nessuna delle due supera l'altra, se non che l'una rende, ogni volta, migliori, l'altra peggiori coloro che in essa sono stati allevati.

CLINIA Bene.

ATENIESE Inoltre bisognerebbe separare, stabilendo un certo criterio, [802e] i canti che sono convenienti per le donne e quelli per gli uomini, e occorrerebbe adattarli a ritmi ed armonie: sarebbe preoccupante infatti che si cantasse in

disaccordo con l'intera armonia, o non si rispettassero i ritmi, senza assegnare a ciascuno di questi canti tali elementi che loro si adattano. Bisogna fissare per legge un progetto di massima anche in questo campo. È possibile assegnare l'uno e l'altro di questi elementi all'uno e all'altro sesso, perché necessariamente vi si adattino, ed è necessario distinguere con chiarezza ciò che appartiene all'uomo e ciò che appartiene alla donna, sulla base della distinzione stessa che passa fra la diversa natura dei due sessi. E quindi bisogna dire che la nobiltà d'animo e la tendenza al coraggio sono propri del maschio, mentre la propensione all'ordine e alla saggezza si devono riconoscere alla natura femminile, tanto nella legge, quanto nel nostro discorso. E questo è l'ordinamento generale della materia. [803a] Dopo di che si deve parlare dell'insegnamento e della trasmissione di tali cose, e in che modo vanno fatte ciascuna di queste cose, e da chi, e quando. Come ad esempio un costruttore di navi, quando comincia la sua opera, costruendo la carena, traccia quella che sarà la forma delle navi, anche a me pare di far la stessa cosa, quando cerco di tracciare i vari schemi delle vite, distinguendole a seconda dei tratti distintivi delle diverse anime, e mi sembra in effetti di fabbricare la loro carena, valutando correttamente [803b] con qual mezzo, e con quali costumi vivendo, compiremo questa navigazione della vita. Le questioni umane non sono degne di grande interesse, ma bisogna interessarsi ad esse: e non si tratta certo di una cosa fortunata. Ma dal momento che siamo giunti a questo punto, sarà forse per noi conveniente fare questa cosa come si deve. Che cosa mai voglio dire? Se qualcuno replicasse in questo modo al mio discorso, replicherebbe bene.

CLINIA [803c] Certamente.

ATENIESE Io dico che dobbiamo occuparci di ciò che è serio, e non di ciò che serio non è: e per natura ciò che è divino è degno di ogni interesse, come un essere beato,

mentre l'uomo, come dicevamo prima, è soltanto un giocattolo fabbricato dagli dèi, ed in effetti questa è la sua parte migliore. In conseguenza di questa concezione, ogni uomo e ogni donna devono vivere giocando al meglio possibile questo gioco, pensando il contrario di ciò che oggi si pensa.

CLINIA [803d] Come?

ATENIESE Oggi si pensa che le cose serie siano in funzione dei divertimenti: si ritiene, ad esempio, che le questioni riguardanti la guerra, che sono appunto cose serie, debbano essere ben stabilite in funzione della pace. Ma ciò che accade in guerra non è per natura un divertimento, e non ha e non avrà mai una funzione educativa che meriti la nostra attenzione, mentre questa diciamo che secondo noi è la cosa più impegnativa: ognuno deve trascorrere il più possibile e il meglio possibile la propria esistenza in pace. Quale sarà allora un retto criterio per vivere? [803e] Bisogna vivere giocando i propri giochi, facendo sacrifici, cantando e danzando, in modo da poter rendere benevoli a se stessi gli dèi, respingendo i nemici e vincendoli in battaglia. Quali siano i canti e quali le danze che bisogna compiere per realizzare questi due obiettivi, lo si è detto almeno nei suoi lineamenti generali, e le strade attraverso le quali si deve procedere sono state aperte, prevedendo che anche il poeta dirà bene quando afferma: [804a] «Telemaco, alcuni pensieri penserai tu stesso nel tuo animo, altri il tuo demone te li suggerirà: non credo infatti che tu sia nato e cresciuto contro il volere degli dèi».[8] Le stesse cose dovranno pensare i nostri allievi, e dovranno ritenere che quanto è stato detto è sufficiente, e che quel che manca intorno ai sacrifici e alle danze sarà loro suggerito da un demone o da un dio: essi suggeriranno cioè a quali divinità bisogna fare sacrifici, e quando ciascuno deve essere celebrato, [804b] e quali renderanno propizi, in modo da poter vivere conformemente

alla natura umana, essendo per lo più come delle marionette, e partecipando in piccola parte della verità.

MEGILLO Straniero, tu nutri nei confronti del genere umano un assoluto disprezzo.

ATENIESE Non stupirti, Megillo, e piuttosto perdonami: ho parlato con lo sguardo rivolto alla divinità, e in queste condizioni ho detto le cose che ho appena detto. Non sia di scarso valore il nostro genere, se ti piace, ma sia degno [804c] di un qualche interesse.

Per quanto riguarda quel che segue, si è già parlato delle costruzioni dei ginnasi e delle scuole pubbliche che si troveranno nel centro della città in tre luoghi distinti; mentre all'esterno della città, in altri tre luoghi intorno ad essa, vi saranno dei maneggi e dei vasti campi adeguatamente allestiti per il tiro con l'arco e gli altri lanci, e saranno in funzione dell'istruzione e dell'allenamento dei giovani: se allora queste regole non sono state stabilite in modo adeguato, ripetiamole ora nel discorso insieme alle nostre leggi. in tutti questi edifici abiteranno in qualità di ospiti i maestri di ogni disciplina, attratti e convinti dal compenso, [804d] e insegneranno agli allievi che frequenteranno le lezioni tutte quante le discipline attinenti la guerra e la musica; e per quanto riguarda la frequenza, non si frequenteranno le lezioni se il padre lo vuole, mentre se non lo vuole, si trascurerà l'educazione, ma tutti, come si dice, uomini e ragazzi, nei limiti del possibile, dovranno necessariamente istruirsi, poiché appartengono di più allo stato che ai genitori. La mia legge direbbe per le donne le stesse cose dette per gli uomini, [804e] e cioè che anche le donne dovrebbero praticare gli stessi esercizi: e farei questo discorso senza temere neppure quel che si dice dell'equitazione e della ginnastica, e cioè che quegli esercizi sono più convenienti per gli uomini, e non lo sono per le donne. Mi sono convinto di queste cose ascoltando antichi

racconti, e anche ora so, per così dire, che vi è un numero immenso di donne che vivono nel Ponto, e che chiamano Sauromatidi,[9] [805a] alle quali non viene soltanto ordinato, come i maschi, di prendere confidenza con i cavalli, ma anche nell'uso degli archi e delle altre armi, e, allo stesso modo dei maschi, di esercitarsi in tali pratiche. Inoltre a tal proposito posso fare quest'altra riflessione: io dico che se queste cose possono avvenire in tal modo, la cosa più stolta di tutte che oggi avviene nei nostri luoghi è che uomini e donne non si applicano con ogni sforzo concordemente a queste pratiche. E in un certo senso uno stato che si trova o viene ad essere in tali condizioni, partendo con gli stessi fini e dovendo affrontare le stesse fatiche, ottiene la metà dei risultati, anziché il doppio: [805b] e questo sarebbe un incredibile errore del legislatore.

CLINIA Pare di sì. Però molte delle regole di cui stiamo parlando vanno in senso contrario alle consuete forme di governo. Ma tu hai detto di lasciare che il discorso si sviluppasse, e una volta sviluppato, si doveva scegliere quel che sembrava migliore, e hai detto così, parlando in modo assai conveniente, e ora hai fatto in modo che io rimproveri me stesso per aver detto queste cose: [805c] continua, allora, e parla di quello che preferisci.

ATENIESE Questo, Clinia, vorrei dire, e l'ho già detto prima, e cioè che se non si desse adeguata dimostrazione con i fatti che tali cose possono avvenire, solo allora si potrebbe contestarle col discorso; ma ora chi non voglia accettare questa legge, deve ricercarne un'altra, mentre la nostra esortazione a tal proposito non smetterà di sostenere che il genere femminile presso di noi [805d] deve prendere parte dell'educazione e di tutto il resto come il sesso maschile. Ed ecco la riflessione che a tal proposito si dovrebbe fare. Avanti, se le donne non partecipassero insieme agli uomini del loro modo di vivere, non sarebbe forse necessario

predisporre per loro un altro ordinamento?

CLINIA Necessario.

ATENIESE Quale fra le regole che oggi si presentano noi preferiremmo al posto di questa comunanza di vita che ora noi abbiamo loro ordinato? Dovremmo comportarci come i Traci e molte altre genti che si servono delle donne [805e] per coltivare la terra, pascolare gli animali e le greggi, e compiere altri servizi, senza che vi sia alcuna distinzione con gli schiavi? O fare come facciamo noi e i nostri vicini? Presso di noi la cosa avviene in questo modo: dopo aver ammassato insieme, come si dice, tutti i beni in un'unica abitazione, affidiamo alle donne il compito di amministrarle, e di coordinare i lavori al telaio e tutta la tessitura in genere. Oppure, Megillo, proponiamo quel sistema che sta a metà fra questi, [806a] quello Laconico? E quindi le ragazze devono trascorrere la vita prendendo parte della ginnastica e della musica, mentre le donne, pur non occupandosi della tessitura, devono vivere secondo uno stile di vita severo, che non sia per nulla vile e volgare, e che raggiunga una via di mezzo fra la cura della casa, l'amministrazione domestica e l'allevamento dei figli, senza partecipare alla guerra? Sicché, se per caso vi fosse necessità di combattere in battaglia per lo stato e i figli, non sarebbero capaci di usare con l'arte l'arco, come le Amazzoni,[10] [806b] o le altre armi da lancio, né di imitare la dea quando prende in mano lo scudo e la lancia, così da opporsi nobilmente al saccheggio della patria, ma, se non altro, sarebbero forse in grado di provocare la paura nei nemici presentandosi schierate. Vivendo secondo questo stile di vita, esse non avrebbero affatto il coraggio di imitare le Sauromatidi, ma accanto ad altre donne queste donne sembrerebbero uomini. [806c] Colui che fra di voi voglia elogiare su questo punto i vostri legislatori, lo faccia pure; per quanto mi riguarda, invece, non muterò parere: il legislatore non deve lasciare le cose a metà, ma deve

completarle; se egli permette che le donne si concedano alla mollezza, e le perde abbandonandole ad un tenore di vita sconsiderato, prendendosi cura solo dei maschi, egli lascia in eredità allo stato una vita che è felice solo a metà, e non doppia.

MEGILLO Che faremo, Clinia? Lasceremo che questo straniero assalti in questo modo la nostra Sparta?

CLINIA [806d] Sì. Poiché gli abbiamo lasciato libertà di parola, ora dobbiamo lasciarlo parlare finché non abbiamo esposto completamente e in modo adeguato le leggi.

MEGILLO Giusto.

ATENIESE Dunque devo cercare di spiegare quello che segue?

CLINIA Come no?

ATENIESE Quale sarà il tenore di vita di uomini che si sono procurati in giusta misura le cose necessarie, a vantaggio dei quali sono stati affidati ad altri i mestieri, e affidata agli schiavi la coltivazione [806e] dei campi, che offrono le primizie della terra sufficienti per vivere decorosamente, uomini per i quali sono stati preparati i pasti in comune, tenendo separati quelli dei maschi e avvicinando ad essi quelli delle loro famiglie, bambini, donne, e madri? Uomini per cui tutti i pasti in comune sono affidati ai magistrati di entrambi i sessi con il compito di scioglierli, dopo aver osservato e controllato ogni giorno la condotta dei commensali? E dopo aver assolto questi doveri, [807a] essi, i magistrati, e gli altri fanno libagioni agli dèi cui quella notte e quel giorno sono consacrati, e fatto ciò, se ne vanno a casa? Per uomini che vivono secondo un ordine simile non rimane nessun'altra attività necessaria e assolutamente opportuna se non quella di dover vivere, ciascuno di quelli, ingrassando come buoi? Noi diciamo che questo non è giusto e non è bello, e chi vive in questo modo non potrà sfuggire alla sorte

che gli merita, così [807b] come l'animale pigro e che con noncuranza è ingrassato diventerà preda di un altro animale che il coraggio e le fatiche hanno reso magro ed agile. Se noi ricercassimo con sufficiente precisione queste cose, forse non raggiungeremmo mai lo scopo, finché avremo donne, figli, e abitazioni private, e privatamente avremo tutte le altre cose del genere, appositamente allestite per ciascuno di noi: ma se avessimo ciò che abbiamo detto che occupa il secondo posto dopo quelle cose, [807c] l'avremmo in misura del tutto conveniente. Agli uomini che vivono in questo modo diciamo che rimane un'attività non piccola, e neppure di scarso valore, ma anzi, forse la più importante di tutte che possa essere stabilita da una giusta legge: e infatti, in confronto a quella vita che non assicura tempo libero per tutte le altre attività, la vita cioè di chi cerca di conseguire la vittoria nelle gare Pitiche e Olimpiche,[11] quella vita che con assoluta correttezza si è detto che si prende cura del corpo e dell'anima in funzione della virtù, è priva in misura doppia e anche di più di tempo libero. [807d] Nessun impegno superfluo in altre attività deve essergli d'impedimento durante l'apporto di quegli esercizi fisici e del nutrimento che convengono al corpo, o di nozioni e di abitudini all'anima; ma direi quasi che tutta una notte e un giorno non sono sufficienti, per chi voglia agire in questo modo, a realizzare in modo compiuto ed adeguato questo genere di vita: stando in questi termini la natura di tali cose, bisogna che tutti gli uomini liberi occupino il loro tempo secondo un ordine stabilito, [807e] cominciando dall'aurora, senza interruzione, sino all'altra aurora, e al sorgere del sole. Se un legislatore enunciasse quelle numerose, e frequenti, e piccole norme concernenti il governo di una casa, non apparirebbe dignitoso, e neppure apparirebbe dignitoso se enunciasse tutte quelle altre norme sulla veglia notturna e su coloro che desiderano prestare una completa e scrupolosa sorveglianza

su tutto lo stato. Tutti però devono ritenere vergognoso e indegno di un uomo libero che un qualsiasi cittadino trascorra tutta la notte dormendo, e non si mostri dinanzi ai suoi servi sveglio e alzato per primo, [808a] in qualsiasi modo si debba chiamare questo fatto, "legge" o "consuetudine": e che una padrona in una casa si faccia svegliare dalle ancelle, e non sia essa stessa la prima che svegli le altre, ebbene, lo schiavo, la schiava, il figlio, e se possibile, tutta l'intera famiglia devono denunciare questo fatto vergognoso. Bisogna che di notte tutti stiano svegli [808b] e ognuno svolga i propri compiti riguardanti lo stato e l'amministrazione dello stato, i magistrati nello stato, i padroni e le padrone nelle case private. Il sonno eccessivo non si adatta per natura né ai nostri corpi, né alle nostre anime, né alle azioni che essi devono compiere. Se uno dorme non è degno di alcuna considerazione, non di più, almeno, di chi non vive: ma chi di noi si preoccupa maggiormente di vivere e di riflettere, rimane sveglio il più a lungo possibile, [808c] custodendo soltanto quella parte di sonno che gli serve per mantenere la salute, e in realtà non è molto il sonno, se uno ha preso una buona abitudine. I magistrati che negli stati rimangono svegli di notte incutono paura nei malvagi, siano essi nemici o cittadini, ma sono amati e onorati dalle persone giuste e assennate, perché sono utili a se stessi e allo stato.

Una notte trascorsa in tal modo, oltre a tutti i vantaggi di cui si è detto, infonde un certo coraggio nelle anime dei singoli cittadini: [808d] e quando si fa giorno bisogna mandare i ragazzi dai maestri, perché come nessun gregge e nessun altro animale può vivere senza il pastore, neppure i ragazzi possono fare a meno dei pedagoghi, né i servi dei padroni. Il bambino è senza dubbio il più difficile a trattare fra tutti gli altri animali: quanto più la sua fonte del pensiero non ha ancora raggiunto un suo ordine, tanto più diviene

insidioso, scaltro, il più ribelle di tutti gli animali. [808e] Perciò bisogna tenerlo a freno con molti legami, come le briglie dei cavalli, e innanzitutto, quando si libera dalla sorveglianza di nutrici e di madri, bisogna affidarlo ai pedagoghi perché si prendano cura della loro giovane età, e poi ai maestri che insegneranno loro quelle discipline che si convengono ad un uomo libero. E qualsiasi uomo libero punisca, come se fosse uno schiavo, il ragazzo stesso, e il pedagogo, e il maestro, nel caso in cui uno di questi compiano un qualche sbaglio. E se pur presentandosi l'occasione non lo punisce secondo giustizia, diventi innanzitutto oggetto della più grave vergogna, e in seguito quel custode delle leggi [809a] che sia stato scelto in qualità di sovrintendente all'educazione dei bambini sorvegli questo individuo che, imbattendosi nelle persone di cui parliamo, non le punisce, pur dovendole punire, o le punisce in modo non corretto, e lo stesso custode, tenendo sotto stretta osservazione e curandosi in modo particolare della formazione dei ragazzi, cerchi di correggere le loro indoli naturali, rivolgendole sempre in vista del bene, conformemente alle leggi. Come la legge potrebbe adeguatamente istruire quel custode delle leggi? Sino a questo momento, infatti, non si è parlato per niente in modo esplicito ed esauriente, [809b] ma qualche volta sì, altre volte no: nei limiti del possibile, nulla si deve allora tralasciare, ma tutto il discorso dev'essergli spiegato, perché questi a sua volta diventi interprete ed educatore nei confronti di altri. Per quel che riguarda il complesso della danza corale, ovvero il canto e le danze, si è già detto, e così quali componimenti si debbano scegliere e quali tratti distintivi devono avere, e come devono essere corretti e consacrati: ma per quanto riguarda i componimenti in prosa, e cioè con quali componimenti devono avere a che fare, [809c] e in che modo, i giovani da te educati, non lo abbiamo ancora detto, o

nobilissimo sovrintendente della gioventù. Eppure, mentre attraverso il nostro discorso sei venuto a conoscenza di quelle cose che essi debbono imparare per la guerra e nelle quali devono esercitarsi, per quanto riguarda le lettere innanzitutto, e in secondo luogo per quel che concerne la lira e quei calcoli di cui diciamo che ciascuno deve avere conoscenza per farne uso in guerra, e nell'economia domestica, e nell'amministrazione dello stato, e per quanto riguarda ancora quelle utili conoscenze, in vista sempre di questi stessi fini, sulle rivoluzioni dei corpi celesti, degli astri, cioè, del sole, e della luna, tutte cose che risultano necessarie per la guida di ogni stato, [809d] ebbene, che cosa voglio dire con queste cose? Mi riferisco cioè alla disposizione dei giorni nell'arco dei mesi, e dei mesi nell'arco di ogni anno, perché le stagioni, i sacrifici, e le feste, assumendo ciascuna un proprio ordine, siano condotti secondo natura, e rendano vivo e sveglio lo stato, e onorino gli dèi, e rendano gli uomini maggiormente saggi in tali cose. Tutto ciò, amico, non è stato ancora suffficientemente delineato dal legislatore: [809e] presta dunque attenzione a quel che sarà detto ora. Abbiamo detto che in primo luogo non sei stato sufficientemente istruito per quel che riguarda le lettere; ma che cosa rimproveravamo a quel che si disse? Questa cosa: non ti è stato ancora spiegato se chi aspira a diventare un buon cittadino deve procedere in direzione di una perfetta conoscenza di questa disciplina o se deve metterla da parte, e lo stesso si dica della lira. Noi sosteniamo che lo studio di queste discipline vadano affrontate. Tre anni sono un tempo ragionevole per apprendere la grammatica per un bambino di dieci anni, [810a] mentre possono cominciare a prendere in mano la lira a tredici anni, e potranno continuare per altri tre anni. E questi termini di tempo non siano allungati o ridotti dal padre o dall'allievo stesso; e all'allievo, che ami la disciplina o la detesti, non sia concesso di occuparsi di un

tempo maggiore o minore di tali cose, andando contro la legge: e chi non obbedisce sia privato degli onori dell'educazione, di cui dovremo parlare fra poco. Prima di tutto impara che cosa i giovani devono apprendere e che cosa i maestri devono insegnare in questo periodo di tempo. [810b] I giovani devono esercitarsi nella grammatica, finché non siano capaci di leggere e scrivere: lasciamo stare se ad alcuni la natura non è venuta in aiuto, negli anni stabiliti, per perfezionare la scrittura e la lettura sotto l'aspetto della bellezza e della velocità. Quanto agli insegnamenti dei poeti che ci sono rimasti per iscritto ma che non sono adatti all'uso della lira, alcuni in versi, altri senza divisioni ritmiche, e che in ogni caso sono stati scritti con uno stile discorsivo, [810c] e sono privi di ritmo ed armonia, si tratta di opere che noi dobbiamo considerare pericolose, e ci sono state lasciate da molti uomini di questo genere: come vi regolerete, o voi che siete fra tutti i migliori custodi delle leggi? Come il legislatore potrà introdurle nello stato, secondo corrette disposizioni? Prevedo che si troverà in grande difficoltà.

CLINIA Perché mai, straniero, mostri di parlare a te stesso con così tanta incertezza?

ATENIESE Giusta osservazione, Clinia. E dato che insieme discutiamo sulle leggi, è necessario spiegare tanto quel che appare semplice, quanto quello che non lo è.

CLINIA [810d] Ebbene? Che cosa vuoi dire a proposito di quest'argomento e qual è il tuo stato d'animo a questo riguardo?

ATENIESE Lo dirò: non è affatto semplice fare delle affermazioni contrarie a quelle che escono da moltissime bocche.

CLINIA E dunque? Ti sembra che fra le cose che in precedenza abbiamo detto sulle leggi sono poche e di scarso interesse quelle che contrastano con l'opinione della maggioranza?

ATENIESE È proprio vero quello che dici: tu mi esorti, almeno così mi pare, a percorrere la stessa strada che a molti è ostile, ma che da altri, non inferiori di numero – e se inferiori, [810e] non per il loro valore – è invece prediletta. Insieme a costoro mi esorti allora a percorrere l'attuale via della legislazione che è stata aperta dai precedenti discorsi, affrontando i dovuti rischi e con animo coraggioso, senza arrendersi.

CLINIA Certamente.

ATENIESE E non mi arrenderò. Dico allora che noi abbiamo moltissimi poeti che hanno composto in esametri, in trimetri, e in tutti gli altri generi che si dicono "metri", alcuni mossi verso serie intenzioni, altri tendenti al riso; e sono molti quelli che dicono che i giovani che aspirano ad essere educati rettamente devono essere allevati in mezzo a quelle composizioni e che bisogna renderli sazi, facendo sì ch'essi ascoltino con attenzione e si erudiscano nelle loro letture, [811a] imparando per intero i poeti a memoria. Alcuni poi, scegliendo fra tutte le composizioni quelle più importanti e radunando insieme alcuni passi per intero, dicono che si devono imparare a memoria, se uno vuole diventare buono e saggio, grazie ad una molteplice esperienza e a un lungo apprendimento. Tu mi consigli allora di mostrare a costoro, con franchezza, che cosa dicono o che cosa non dicono di buono?

CLINIA Come no?

ATENIESE Come potrei adeguatamente spiegare in una parola tutte queste cose? [811b] Questo, io credo, direi in linea di massima – e su questo punto chiunque potrebbe trovarsi d'accordo con me –, e cioè che ciascuno di loro ha detto molte cose buone, e molte cose che al contrario non lo sono: e se le cose stanno così, dico che un'erudizione approfondita è assai rischiosa per i giovani.

CLINIA Che cosa consiglieresti allora al custode delle

leggi?

ATENIESE Riguardo a che cosa?

CLINIA Riguardo al modello cui dovrebbe rivolgere la propria attenzione, e in base a cui permette che tutti i giovani apprendano alcune cose, [811c] vietandone altre. Parla e non avere esitazioni.

ATENIESE Mio buon Clinia, può darsi che in qualche modo ci sia riuscito.

CLINIA In che cosa?

ATENIESE Nel fatto che non ho assolutamente difficoltà per il modello. Considerando ora i discorsi che noi abbiamo passato in rassegna dall'aurora sin qui – e mi pare che non sia mancata l'ispirazione divina – mi sembrano assolutamente simili ad un'opera di poesia. E così non si insinua in me alcun sentimento di meraviglia, quando, provando un certo piacere, [811d] getto uno sguardo su tutti questi discorsi, ormai familiari, riuniti insieme: e mi sembrano i più convenienti e i più adatti da fare ascoltare ai giovani, fra i molti che ho appreso e ascoltato in poesia e in prosa. Non avrei altro modello migliore di questo, credo, da esporre al custode delle leggi, all'educatore, se non appunto quello di esortare i maestri ad insegnare ai ragazzi queste stesse cose, [811e] ed altre simili a queste; e se avviene che, scorrendo le opere dei poeti e gli scritti in prosa, o anche semplici detti, giunti così, senza essere stati scritti, alcuni siano come fratelli di questi discorsi, in alcun modo li lascino sfuggire, ma li scrivano. E in primo luogo costringa i maestri ad apprenderli e a farne l'elogio, e non si serva della collaborazione di quei maestri cui queste opere non piacciono, mentre si deve valere del contributo di coloro che trova concordi nell'elogio, e a costoro affidi [812a] l'istruzione e l'educazione dei giovani. A questo punto e in tal modo abbia termine questo mio racconto sulle lettere e sui maestri di grammatica.

CLINIA Secondo le nostre premesse, straniero, non mi pare che ci siamo allontanati dai discorsi che avevamo stabilito di fare: se poi essi nel complesso siano corretti o meno, sarebbe difficile affermarlo con sicurezza.

ATENIESE Ma questo, Clinia, risulterà con maggior chiarezza, a quanto pare, quando, come abbiamo detto spesso, saremo giunti alla conclusione di tutto questo trattato sulle leggi.

CLINIA [812b] Giusto.

ATENIESE Dunque dopo il maestro di grammatica, non dobbiamo parlare del maestro di cetra?

CLINIA Certamente.

ATENIESE Se ci ricordiamo i discorsi precedenti, io credo che noi dobbiamo assegnare ai maestri di cetra ciò che è conveniente al loro insegnamento e a tutta l'educazione che è relativa a quest'ambito.

CLINIA Di che cosa parli?

ATENIESE Dicevamo, credo, che i sessantenni cantori di Dionisio devono possedere una spiccata sensibilità, sia nei ritmi [812c] sia nelle combinazioni delle armonie, perché ciascuno possa distinguere e scegliere l'imitazione musicale buona da quella malvagia, quando l'anima si trovi in tali passioni, e quei canti che assomigliano all'imitazione buona e a quella contraria, in modo da respingere gli uni e presentare gli altri, eseguendoli e incantando le anime dei giovani, ed invitando ciascuno di loro ad acquistare la virtù, accompagnandolo attraverso le rappresentazioni.

CLINIA Verissimo.

ATENIESE [812d] Bisogna che per queste ragioni il maestro di cetra e il suo allievo si servano dei suoni della lira, in virtù del suono puro delle sue corde, facendo in modo che i suoni della lira siano accordati con quelli della voce: quanto alle diversità di voci e alle variazioni sulla lira, e ai differenti

suoni che le corde possono dare rispetto a quelli che ha stabilito il poeta quando ha composto il canto, e per quanto riguarda l'accostamento e l'opposizione di suoni frequenti e rari, rapidi e lenti, acuti e gravi, [812e] e, allo stesso modo, per l'adattamento ai suoni della lira di ogni sorta di variazione dei ritmi, ebbene, tutte queste cose non servono ai ragazzi, che in tre anni devono scegliere con rapidità quel che vi è di utile nella musica. Infatti elementi opposti fra di loro procurano turbamento e sono difficili da apprendere, mentre bisogna che i ragazzi possano imparare il più possibile con facilità: e le discipline che essi necessariamente hanno l'ordine di apprendere non sono poche, né di scarso valore, e le indicherà lo stesso discorso, procedendo nel tempo. In ogni caso l'educatore si prenda cura in questo modo di queste cose concernenti la musica. Quanto ai canti stessi e alle loro parole, in che modo e quali i maestri dei cori devono insegnare, anche questi punti [813a] noi li abbiamo tutti trattati nei discorsi che precedono, quando dicevamo che questi canti devono essere consacrati, adattando ciascuno di essi alla sua festa, in modo da procurare allo stato un fortunato e vantaggioso piacere.

CLINIA Anche queste cose che hai detto sono vere.

ATENIESE Verissime davvero. E quindi il magistrato scelto a sovrintendere la musica, ricevendo questa nostra verità, se ne prenda cura, accompagnandosi a una sorte benevola, mentre noi aggiungeremo qualche parola a quanto abbiamo detto prima sul complesso della danza e sulla ginnastica del corpo: [813b] come per la musica abbiamo detto ciò che restava da dire sul suo insegnamento, così facciamo anche per la ginnastica. Bisogna che ragazzi e ragazze imparino a danzare e a praticare la ginnastica. O no?

CLINIA Sì.

ATENIESE I ragazzi avranno rispettivamente i loro maestri e le loro maestre di danza perché si esercitino nel modo più

opportuno.

CLINIA Sia così.

ATENIESE Chiamiamo di nuovo colui che ha la la maggior parte della responsabilità, [813c] il sovrintendente dell'educazione, il quale, occupandosi della musica e della ginnastica, non avrà molto tempo libero.

CLINIA Come sarà possibile che una persona così vecchia si occupi di questioni così importanti?

ATENIESE Facilmente, amico. La legge gli ha dato e gli darà facoltà di assumere, in vista di questo gravoso incarico, quei cittadini, uomini o donne che siano, ch'egli vorrà; e conoscerà chi deve scegliere, e non vorrà sbagliarsi in questa sua scelta, nutrendo saggiamente un senso di rispetto [813d] e riconoscendo l'importanza della carica, e rifletterà sul fatto che se i giovani sono stati e sono bene allevati, tutto nella nostra navigazione funzionerà correttamente, altrimenti, ma si tratterebbe di un discorso sconveniente, e noi non lo diremo parlando di un nuovo stato, per rispetto nei confronti di coloro che sono amanti delle profezie. Molte parole sono state spese su questi argomenti, sia riguardo alle danze, sia riguardo a ogni movimento della ginnastica: noi stabiliamo fra gli esercizi ginnici tutte quelle esercitazioni fisiche riguardanti la guerra, come l'arte di tirare con l'arco e l'arte del lancio in genere, [813e] l'arte di combattere con armi leggere e quella che nel suo complesso riguarda le armi pesanti, le evoluzioni tattiche, le marce, l'accamparsi, e tutte le nozioni riguardanti l'equitazione. I maestri di tutte queste arti devono essere pubblici, e saranno remunerati dallo stato, mentre i loro discepoli saranno non solo i ragazzi, ma anche gli uomini adulti che sono nello stato, e le ragazze e le donne che devono imparare tutte queste cose. Quando sono ancora ragazze, esse devono esercitarsi in ogni specie di danza armata e di combattimento, quando diventano donne, devono conoscere le disposizioni tattiche, [814a] l'ordine delle

schiere, il deporre e il riprendere le armi, se non altro perché, se vi fosse mai la necessità di uscire in massa a combattere con tutto l'esercito abbandonando lo stato, coloro che custodiscono i bambini e il resto dello stato siano capaci di fare questo; o, nel caso contrario – ma si tratta di casi di cui è impossibile giurare che avvengano –, se dall'esterno i nemici, siano essi barbari o Greci, diano l'assalto con una grande forza militare ed una inaudita violenza, e mettano lo stato nella necessità di dover combattere per la sua stessa salvezza, sarebbe un grave male [814b] per il nostro stato che vi fossero delle donne allevate in modo così vergognoso da non essere pronte a morire e ad affrontare tutti i pericoli, così come fanno le femmine degli uccelli che per i figli combattono contro qualsiasi degli animali più feroci, ma capaci soltanto di correre immediatamente ai luoghi sacri, affollando tutti gli altari e i templi, e contribuendo così a diffondere la fama secondo la quale il genere umano sarebbe per natura la più vile fra tutti gli animali.

CLINIA No, per Zeus, straniero, questo fatto non sarebbe affatto conveniente per lo stato dove avvenisse, [814c] senza considerare che si tratterebbe di un male.

ATENIESE Dobbiamo allora stabilire questa legge, e cioè che sino a tal punto le donne non devono trascurare gli affari riguardanti la guerra, ma che anzi, tutti i cittadini se ne devono occupare, maschi e femmine indistintamente?

CLINIA Sono d'accordo.

ATENIESE Della lotta, dunque, abbiamo parlato, ma, io direi, non abbiamo detto la cosa più importante, che d'altra parte non è facile da dirsi a parole, senza mostrarla con i movimenti del corpo. Giudicheremo meglio questa cosa [814d] quando la parola, accompagnandosi al gesto, darà adeguata dimostrazione delle altre cose che abbiamo già detto e ci dimostrerà che questa stessa lotta è quella che si avvicina molto di più di tutti gli altri movimenti al

combattimento bellico, e che deve essere praticata in funzione della guerra, mentre non si deve apprendere l'arte militare in vista della lotta.

CLINIA Dici bene.

ATENIESE E sia sufficiente quel che si è detto sin qui sul valore degli esercizi praticati nella palestra: per quanto riguarda gli altri movimenti del corpo, [814e] si potrebbe far rientrare la maggior parte di essi, secondo una giusta definizione, nella danza. Bisogna considerare che vi sono due aspetti della danza, la prima che rappresenta mimicamente i corpi più belli, rivolgendosi alla loro nobiltà, l'altra i corpi più deformi rivolgendosi alla loro viltà; e ancora vi sono due altre specie, a seconda che si imiti ciò che è vile o ciò che è nobile. L'imitazione di ciò che è nobile consiste, da un lato, nell'imitare i corpi belli in atteggiamenti di guerra, mentre si esercitano in fatiche impegnative, e nell'imitazione di un'anima virile, dall'altro nella rappresentazione di anime sagge e temperanti che vivono nella prosperità e in moderati piaceri: quest'ultima danza si potrebbe chiamare, secondo la sua natura, "danza di pace". [815a] Si potrebbe invece correttamente definire "pirrica"[12] la danza della guerra, che è diversa da quella della pace; essa rappresenta mimicamente come si evitano tutti i colpi inferti e quelli delle armi da getto, piegandosi, e retrocedendo in ogni modo, e saltando in alto e abbassandosi, e rappresenta i movimenti contrari a questi, quelli che portano alle movenze d'attacco, nei lanci delle frecce e dei dardi, cercando di rappresentare mimicamente ogni altro tipo di colpo. Se le danze sono eseguite correttamente e anche in modo energico, quando vi sia l'imitazione di corpi [815b] e di anime valorosi, una perfezione ritmica pervade tutte le membra del corpo, e allora tale danza è davvero corretta, in caso contrario, non possiamo accettarla come tale. Quanto alla danza di pace bisogna osservarla così in ciascuno dei due casi, e vedere cioè

se, afferrando correttamente la bellezza della danza o muovendosi contro natura, tali danze si eseguono in modo conveniente a cittadini ben governati. Bisogna innanzitutto separare e distinguere la danza che è oggetto di contestazione da quella che invece non lo è. [815c] Quali sono allora queste danze? E come si devono separare le une dalle altre? Tutte le danze bacchiche e quelle che ad esse si accompagnano, che prendono il nome, come dicono, da Ninfe, Pan, Sileni e Satiri,[13] rappresentano uomini ebbri, e vengono eseguite nel corso di alcuni riti di purificazione e di iniziazione: tutto questo genere di danze, dunque, non si può facilmente definire né di pace, né di guerra, e non è facile dire qual è il loro intento. Mi sembra allora che la cosa più giusta da fare sia quella di tenere appunto distinto questo genere di danze, [815d] separandolo sia da quello della guerra, sia da quello della pace, e affermare che questo genere di danza non ha attinenza con lo stato, e quindi lo si può lasciare qui dove lo si è trovato: ora possiamo ritornare alle danze della pace e a quelle della guerra delle quali dobbiamo indiscutibilmente occuparci. Il genere della musica non di guerra di coloro che nelle danze onorano gli dèi e i figli degli dèi forma un unico genere e si sviluppa nella convinzione della prosperità. Possiamo dividerlo in due specie: [8l5e] la prima specie, quando si sfugge da certe fatiche e da certi pericoli per giungere ad una situazione migliore, produce piaceri più intensi, l'altra specie, mantenendo il benessere conquistato precedentemente e accrescendolo, procura piaceri meno intensi dei primi. In queste danze ogni uomo si muove secondo un numero maggiore di movimenti del corpo, se i piaceri sono più intensi, secondo un numero minore, se sono meno intensi; e l'uomo ben regolato e che è soprattutto ben esercitato al coraggio si muove secondo un numero minore di movimenti, [816a] mentre l'individuo meschino che non si è esercitato alla temperanza muta in misura maggiore e in

modo eccessivo i suoi movimenti. In generale, chi si esprime sia con il canto, sia con le parole, non è certamente in grado di stare fermo con il corpo; ecco perché la rappresentazione delle parole compiuta attraverso i gesti ha permesso di realizzare tutto il complesso dell'arte della danza. Dunque fra di noi, vi è chi in tutti questi casi si muove con grazia e armoniosamente, chi invece scompostamente. [816b] E se pensiamo ai nomi che gli antichi hanno dato alle cose, siamo costretti ad elogiarne molti in quanto sono convenienti e conformi alla natura delle cose: e fra questi ve n'è uno, e riguarda le danze di coloro che si trovano nella buona sorte, e che sono moderati nei confronti dei piaceri, e con questo nome appropriato e attinente al campo musicale, un tale, chiunque fosse, chiamò tutte queste danze "emmelie",[14] ed esso fu imposto ad esse secondo il procedimento analogico. Egli stabilì così due forme di nobili danze, quella "pirrica" propria della guerra, e quella "emmelia" propria della pace, assegnando così a ciascuna il nome più conveniente ed adatto. [816c] Il legislatore dovrà allora illustrare i tratti distintivi di tali danze, mentre il custode delle leggi dovrà ricercarle, e una volta scoperte, dovrà ordinare la danza insieme al resto della musica, e assegnandola a tutte le feste, distribuirà quella adatta per ogni sacrificio. Dopo aver consacrato così tutto quanto e disposto secondo un preciso ordine, non deve mutare più nulla per il resto del tempo, né per quel che riguarda la danza, né per quel che riguarda il canto, e parimenti lo stesso stato e i cittadini, trascorrendo il loro tempo nei medesimi piaceri, [816d] saranno sempre simili a se stessi nei limiti del possibile, e vivranno bene e felicemente.

Abbiamo dunque portato a termine quella parte riguardante le danze proprie di bei corpi e di nobili anime, dicendo come queste danze devono essere; ora occorre osservare e conoscere meglio le rappresentazioni imitative di

corpi e di pensieri deformi, e ciò che si orienta verso le canzonature ridicole, per mezzo della dizione, del canto, della danza, e delle imitazioni comiche che si realizzano in tutti questi casi. Non è possibile infatti comprendere ciò che è serio senza il ridicolo, [816e] e ogni cosa senza il suo relativo contrario, se si vuole essere persone assennate, ma non si può fare l'una e l'altra cosa, se si vuole partecipare, anche in piccola parte, della virtù: si devono dunque apprendere anche queste cose di per se stesse, e cioè proprio perché mai si compia o si dica, a causa dell'ignoranza, quanto è ridicolo, senza alcuna necessità. Bisogna invece che sia ordinato a schiavi e a stranieri stipendiati di fare tali rappresentazioni, senza mai interessarsi direttamente di nessuna di tali occupazioni; e nessun individuo libero, uomo o donna che sia, faccia sapere pubblicamente di apprendere tali cose, e sempre nuove appaiano queste rappresentazioni. [817a] Queste dunque siano le disposizioni che stabiliamo secondo la legge e il nostro ragionamento per quel che riguarda quei giochi che hanno come fine quello di suscitare il riso. Quanto ai nostri poeti seri, come si dicono, quelli che si occupano della tragedia, se alcuni di loro venissero da noi e ci interrogassero così: «Stranieri, possiamo frequentare il vostro stato e la vostra regione oppure no? E possiamo portare ed introdurre la nostra poesia, o come avete stabilito che dobbiamo comportarci a questo riguardo?». Quale risposta daremo alle domande di questi uomini divini? [817b] Una risposta del genere, mi pare: «Ospiti nobilissimi, noi stessi siamo poeti di una tragedia che, nei limiti del possibile, è la più bella e la più nobile: tutta la nostra costituzione politica si è formata sull'imitazione della vita più bella e più nobile, e in questo noi diciamo che consiste in realtà la tragedia più vera. Poeti siete voi, poeti lo siamo anche noi, poeti della stessa materia, vostri rivali nell'arte, vostri antagonisti nel comporre il dramma più bello che soltanto la

vera legge può per natura compiere, come noi ora speriamo: [817c] non pensate che vi lasceremo tanto facilmente venire da noi a piantare le vostre scene nella piazza, e di introdurvi attori con una bella voce, che strepitano più di noi, non pensate che vi lasceremo parlare da demagoghi ai bambini, alle donne, e a tutta la folla di persone, lasciando che voi diciate, riguardo agli stessi costumi, cose diverse dalle nostre, ed anzi, per lo più e nella maggior parte dei casi, contrarie. Saremmo, per così dire, completamente pazzi, [817d] noi e tutto lo stato, se vi lasciassimo fare ciò che abbiamo appena detto, prima che i magistrati abbiano giudicato se le vostre composizioni possono essere rese pubbliche oppure no. Ora dunque, figli delle tenere Muse, mostrate prima di tutto i vostri canti ai magistrati confrontandoli con i nostri, e se risulterà evidente che voi dite le stesse cose che diciamo noi, e in maniera anche migliore, noi vi daremo un coro, altrimenti, amici, non potremo affatto».

[817e] Queste dunque siano le norme, stabilite per legge, riguardanti il complesso della danza corale e l'insegnamento di queste materie, e una parte, se vi sembra opportuno, riguarderà gli schiavi ed un'altra i padroni.

CLINIA Come ora non potrei essere d'accordo con te?

ATENIESE Vi sono ancora tre discipline che le persone libere devono apprendere: la prima è costituita dai calcoli e dalla scienza dei numeri, la seconda dall'arte di misurare le lunghezze, le superfici, e i solidi, la terza studia le rivoluzioni degli astri e la natura dei loro percorsi reciproci. [818a] La maggior parte delle persone non sarà tenuta ad esercitarsi in tutte queste discipline, il cui studio richiede una certa precisione, ma soltanto alcuni pochi – e di questi, procedendo nel discorso, parleremo alla fine, quando sarà conveniente –. Quanto alla massa, vi sono tutte quelle nozioni relative a queste discipline che, come si dice assai giustamente, sono necessarie e per i molti è una vergogna

non sapere, anche se non è facile e non è assolutamente possibile ricercarle tutte con estrema precisione. Non si può in ogni caso rigettare quel che di queste scienze è necessario, [818b] e pare che a questo pensasse chi per primo parlò per proverbi sulla divinità, dicendo che neppure il dio risulta combattere la necessità, quelle necessità, io credo, che sono divine: parlare infatti delle necessità umane, alle quali molti pensano quando dicono questo proverbio, sarebbe il discorso di gran lunga più stolto fra tutti.

CLINIA Quali sono, straniero, le necessità non umane ma divine nell'ambito di tali discipline?

ATENIESE Ritengo che siano quelle necessità per cui, se uno non le pratica o non le conosce affatto, [818c] non potrà mai essere per gli uomini né un dio, né un demone, né un eroe capace di prendersi seriamente cura degli uomini: sarebbe assai lontano dal divenire uomo divino chi non conosce l'uno, e il due, e il tre, né il complesso dei numeri pari e dispari, se non sa affatto contare, se non è in grado di calcolare i giorni e le notti, se si trova in difficoltà sulle rivoluzioni delle orbite della luna, del sole, e degli altri astri. [818d] Se si ritenesse che tutte queste nozioni non fossero necessarie per chi aspira a conseguire qualsiasi delle scienze più belle, ebbene, questa sarebbe una considerazione assai sciocca. Ma quali di ciascuna di queste nozioni, e quante, e quando si devono apprendere, e quali insieme ad altre e quali separatamente dalle altre, e come si possono combinare tutte insieme, queste sono le prime cose che dobbiamo correttamente comprendere, e quindi, passare ad apprendere le altre sotto la guida di quelle. Questa è la necessità stabilita dalla natura contro la quale noi diciamo che [818e] nessun dio può né potrà mai combattere.

CLINIA Mi pare, straniero, che le parole che ora hai detto siano giuste e conformi alla natura delle cose.

ATENIESE Ed è così, Clinia, soltanto che è difficile

legiferare nell'ambito di questa materia che è stata precedentemente ordinata in tal modo: ma in un'altra occasione, se vi pare, potremo legiferare in modo più preciso.

CLINIA Ci sembra, straniero, che tu abbia paura della nostra consueta inesperienza in materia. Ma si tratta di una paura sbagliata: prova a parlare senza nascondere le vere ragioni delle cose.

ATENIESE [819a] In effetti ho paura di queste cose che tu ora dici, ma temo ancora di più coloro che si sono avvicinati a queste discipline, e si sono avvicinati malamente. La totale ignoranza non è affatto un male terribile, e neppure il più grave o il più grande, ma l'esperienza e l'erudizione che si rivolgono in molteplici direzioni, insieme ad una cattiva guida, rappresentano un danno molto più grande.

CLINIA Vero.

ATENIESE Va dunque affermato che gli uomini liberi devono apprendere di ciascuna di queste discipline [819b] tutto quanto in Egitto apprende anche una gran massa di bambini, insieme alle lettere. In primo luogo si sono ritrovate, riguardo al calcolo, delle nozioni semplici da insegnare ai bambini, che si accompagnano a piacevoli divertimenti, come le distribuzioni di mele o di corone ad un numero più grande e più piccolo di bambini, adattando sempre gli stessi numeri, o l'attesa dei pugili e dei lottatori, che sono già accoppiati, cui viene assegnato il turno e la successione per il combattimento, come per natura avviene in queste cose. E giocando ora a mescolare coppe d'oro, di bronzo, e d'argento, [819c] e di altri materiali in genere, ora a separarli tutti, devono necessariamente, come dicevo, usare i numeri per adattarli al loro gioco, e questo serve agli allievi per apprendere le disposizioni degli eserciti, e a guidare le marce e le spedizioni militari, ma anche per condurre l'amministrazione della propria casa, e rendono gli uomini più utili a se stessi e più desti: e inoltre, la capacità di

misurare tutto ciò che ha lunghezza, larghezza, profondità, [819d] libera tutti gli uomini da quell'ignoranza ridicola e vergognosa che si insinua in essi e che riguarda tutte queste cose.

CLINIA Di quale ignoranza parli e in che cosa consiste?

ATENIESE Caro Clinia, ho sentito io stesso molto tardi parlare di questa nostra condizione e mi sono assolutamente stupito: mi sembrò che essa non fosse degna di uomini, ma piuttosto di maiali, e provai vergogna non solo per me, [819e] ma anche per tutti i Greci.

CLINIA Di che cosa? Dillo, straniero.

ATENIESE Te lo dico, o piuttosto te lo dimostrerò con delle domande. E rispondimi un po': sai che cos'è la lunghezza?

CLINIA Certo.

ATENIESE E la larghezza?

CLINIA Ma certamente.

ATENIESE E che queste sono due dimensioni, e la terza è la profondità?

CLINIA Come no?

ATENIESE E non ti sembra che tutte queste dimensioni sono commensurabili fra loro?

CLINIA Sì.

ATENIESE La lunghezza, secondo quel che pensiamo, si può allora misurare con la lunghezza, la larghezza [820a] con la larghezza, e ugualmente la profondità con la profondità.

CLINIA Assolutamente sì.

ATENIESE E se alcune dimensioni non sono né molto né poco commensurabili, ma alcune sì, altre no, mentre tu le ritieni tutte, come credi che ti disporrai nei loro confronti?

CLINIA Male, è evidente.

ATENIESE E quanto alla lunghezza e alla larghezza in

relazione alla profondità, o alla larghezza e alla lunghezza nelle loro relazioni reciproche? Non pensiamo tutti noi Greci che sono commensurabili fra di loro in un modo o nell'altro?

CLINIA [820b] Certamente.

ATENIESE E se vi sono dei casi nei quali è impossibile fare queste misurazioni, mentre tutti noi Greci, come dicevo, pensiamo che sia possibile, non dovremmo forse vergognarci di tutti loro e dire: «O nobilissimi fra tutti i Greci, questa non è forse una di quelle cose di cui dicevamo che è turpe non conoscere, e non è affatto un bene conoscere le cose necessarie?»

CLINIA Come no?

ATENIESE E inoltre ci sono altri casi affini a questi [820c] in cui noi cadiamo in errore, e in errori che sono fratelli di questi.

CLINIA Quali?

ATENIESE La natura delle relazioni reciproche fra grandezze commensurabili ed incommensurabili. E queste cose vanno analizzate e studiate con attenzione, se non si vuole essere persone di scarso valore, e proponendoci sempre uno all'altro la questione, passeremo il tempo in modo molto più piacevole di quanto faremmo giocando al tavoliere, come fanno i vecchi, e potremo così gareggiare in dispute che sono all'altezza di questi problemi.

CLINIA [820d] Può essere. Ma mi pare che non bisogna poi tenere così distinti fra loro il gioco del tavoliere e queste discipline.

ATENIESE Io dico, Clinia, che i giovani devono apprendere queste cose: e infatti non sono dannose né difficili, e se si apprendono con il gioco, saranno utili e non danneggeranno affatto il nostro stato. E se qualcuno dice in modo diverso, bisogna ascoltarlo.

CLINIA Come no?

ATENIESE Se queste discipline risultano essere così come si è detto, è chiaro che le giudicheremo opportune per il nostro stato, altrimenti le respingeremo.

CLINIA [820e] È chiaro.

ATENIESE Dunque, stranieri, dobbiamo stabilirle fra le discipline necessarie, perché non vi siano lacune nel nostro sistema di leggi? Stabiliamole allora, ma come un pegno che si può staccare dal resto della costituzione, se a noi che le abbiamo poste o anche a voi per cui sono state stabilite non soddisfassero più.

CLINIA Questa è una giusta proposta.

ATENIESE Vedi se dopo queste cose dobbiamo approvare o meno lo studio degli astri per i giovani, che ora esporremo.

CLINIA Parla!

ATENIESE Riguardo a tali questioni si verifica un fatto assai strano e per nulla tollerabile.

CLINIA [821a] Quale?

ATENIESE Noi solitamente affermiamo che non si deve ricercare l'essenza della divinità suprema o dell'intero universo, né ci si deve preoccupare di indagarne le ragioni – non sarebbe un'azione pia – ma pare che sarebbe meglio fare tutto il contrario.

CLINIA Come dici?

ATENIESE Quel che dico è assai singolare, e si potrebbe pensare che non sia adatto a dei vecchi: ma se uno crede che si tratti di una disciplina nobile e vera, e inoltre vantaggiosa per lo stato e cara al dio, [821b] non potrà in alcun modo rinunciare ad esporla.

CLINIA Quello che dici è giusto: ma quale disciplina simile troverai fra gli astri?

ATENIESE Carissimi, noi tutti Greci affermiamo oggi il falso, per così dire, quando ci riferiamo alle divinità supreme,

il sole e la Luna.

CLINIA E qual è questa menzogna?

ATENIESE Diciamo che non percorrono mai la stessa strada, e così alcuni altri astri che sono insieme a questi, e che chiamiamo appunto “pianeti”.

CLINIA [821c] Per Zeus, straniero, quello che dici è proprio vero: spesso infatti, nel corso della mia vita ho visto io stesso che Lucifero, Vespero, e alcuni altri astri non percorrono mai la stessa orbita, ma planano in ogni luogo, e che il sole e la luna si comportano come tutti sappiamo.

ATENIESE Queste sono le cose, Megillo e Clinia, che ora dico che i nostri concittadini [821d] e i giovani devono sapere sugli dèi del cielo, e per quel tanto che non debbano bestemmiare su di essi, ma possano invece dire parole di buon augurio quando compiono sacrifici ed innalzano religiose preghiere.

CLINIA Questo è giusto, se in primo luogo si può apprendere ciò di cui parli: in secondo luogo, se ora non diciamo nulla di giusto riguardo ad essi, ma lo diremo quando lo apprenderemo, sono d’accordo sul fatto che si deve imparare nel modo che tu hai detto. Se le cose stanno allora in questi termini, prova a darne completa spiegazione, mentre noi ti seguiremo e impareremo.

ATENIESE [821e] Ma non è facile apprendere quello che dico, e neppure del tutto difficile, e non richiede neanche un tempo lunghissimo. Ecco la prova: benché né da giovane, né anticamente, io abbia avuto notizia di queste cose, ora sarei in grado di mostrarvele in non molto tempo. se fossero difficili, non sarei mai capace, all’età che ho, di mostrarle a voi che avete raggiunto una veneranda età.

CLINIA Vero. Ma qual è questa disciplina che definisci così singolare, [822a] e che sarebbe opportuno che i giovani imparassero e noi non conoscessimo? Cerca di fornire di essa

la spiegazione più chiara possibile.

ATENIESE Ci proverò. Intanto non è giusta, carissimi, quella credenza secondo la quale la luna, il sole, e gli altri astri sono erranti, ma se mai tutto il contrario: ciascuno di essi compie infatti la stessa strada, e non molte, ma una sola e sempre circolarmente, così da sembrare di percorrerne molte. E non è neppure corretto pensare che il corpo più veloce sia il più lento, e viceversa. [822b] Se tale è la natura delle cose, ma le nostre convinzioni non si conformano ad essa, se pensiamo allo stesso modo dei cavalli che corrono ad Olimpia e degli uomini che corrono la lunga corsa, definendo più lento il più veloce, e più veloce il più lento, se nel comporre gli elogi cantiamo il vinto come se fosse vincitore, credo che la nostra attribuzione degli elogi ai corridori, che sono uomini, non risulterebbe né giusta, né gradita: ora noi facciamo gli stessi errori [822c] nei confronti degli dèi, e non pensiamo che ciò che allora, in quell'esempio che abbiamo fatto, risultava ridicolo e ingiusto, ora, in questo caso, e in questioni così importanti, non è affatto ridicolo, ma sgradito agli dèi, poiché innalziamo inni agli dèi affermando false dicerie.

CLINIA Verissimo, se le cose stanno così.

ATENIESE E se dimostreremo che stanno effettivamente così, non si dovranno apprendere tutte queste cose sino al punto che abbiamo indicato, mentre se non riusciremo a darne dimostrazione, dovremo lasciar perdere? Anche su questo siamo d'accordo?

CLINIA [822d] Certamente.

ATENIESE Possiamo ormai dire di aver terminato la legislazione riguardante l'educazione e l'insegnamento: e allo stesso modo si deve pensare riguardo alla caccia e a tutte le altre cose simili. Può essere che quanto viene ordinato al legislatore non si limiti soltanto al compito di stabilire le leggi, ma ci sia qualche altra cosa in più che, oltre le leggi, sta

naturalmente in mezzo fra l'ammonimento e le leggi stesse, e si tratta di una cosa in cui

[822e] ci siamo imbattuti spesso nei nostri discorsi, come ad esempio riguardo all'allevamento dei bambini piccoli. Noi diciamo che queste cose non si debbono tacere, ma quando si dicono, sarebbe assai stolto che si pensasse di stabilirle come leggi. E supponendo che tutte le leggi siano già state scritte e così l'intera costituzione nel modo in cui noi le abbiamo concepite, risulta imperfetto l'elogio del cittadino che vuole distinguersi per la sua virtù, se si dirà che il cittadino onesto è colui che serve nel modo migliore le leggi e ad esse assolutamente obbedisce: sarebbe infatti più completo dire così, e cioè che cittadino onesto è colui che abbia trascorso un'esistenza all'insegna della purezza obbedendo [823a] non solo alle leggi scritte, ma anche ai consigli del legislatore, sia quando approva, sia quando critica. Questo è il più giusto discorso con cui si possa elogiare un cittadino, e chi è effettivamente un legislatore non deve soltanto scrivere le leggi, ma, oltre alle leggi, deve scrivere ed intrecciare insieme ad esse ciò che gli pare buono e ciò che non gli pare buono, e il cittadino perfetto si sentirà vincolato da questi giudizi non meno che dalle pene che sono state stabilite dalle leggi. E se chiamiamo a testimone il discorso che in questo momento stiamo facendo, potremmo dimostrare meglio ciò che vogliamo dire. [823b] La caccia è un'attività che si presenta in modo assai vario, che ora è compresa sotto un unico nome. Una buona parte di essa riguarda gli animali acquatici, un'altra i volatili, e molti sono i tipi di caccia che riguardano anche gli animali terrestri, e non solo animali, perché anche la caccia agli uomini si può pensare come caccia, come quella che si svolge in guerra o come buona parte di quella che avviene in amore, l'una degna di lode, l'altra di critica. E anche i furti commessi da predoni o da eserciti a danno di altri eserciti sono delle cacce. [823c] Un legislatore che deve

legiferare in materia di caccia non può non chiarire questi aspetti, e neppure può stabilire su tutte le cacce indiscriminatamente ordini e punizioni, fissando delle norme che contengano minacce. Come dunque deve comportarsi a tal proposito? Il legislatore, da un lato, deve elogiare e criticare quel che riguarda la caccia, in vista degli esercizi e delle pratiche che i giovani devono seguire, mentre il giovane, dall'altro, ascoltandolo, deve obbedire, e né il piacere né la fatica gli devono essere d'impedimento, e renda onore agli ammonimenti che il legislatore enuncia insieme a parole di elogio ancora di più che alle norme che per ogni singolo caso [823d] sono fissate per legge e che si accompagnano alle minacce delle pene, ed esegua quanto gli viene ordinato.

Dette queste premesse, potrebbe seguire un conveniente elogio e un conveniente biasimo della caccia, lodando quella caccia che rende migliori le anime dei giovani, e biasimando quella opposta. Diciamo dunque quel che segue rivolgendoci ai giovani sotto forma di preghiere: «Amici, non vi colga mai la passione e l'amore per la caccia in mare, né per la pesca con l'amo, né in generale per la caccia di animali acquatici, e non esercitatevi in quella caccia che si pratica pigramente con le reti, [823e] sia da svegli che addormentati. Non vi prenda il desiderio di cacciare gli uomini sul mare, né quello della pirateria, che vi renderebbe cacciatori crudeli e fuori legge: e non vi sfiori neppure nell'anticamera del cervello il fatto di compiere dei furti nella regione e nello stato. E mai assalga alcuno dei giovani il seducente desiderio di cacciare i volatili, che non è degno di uomini liberi». [824a] Ai nostri atleti rimane soltanto la caccia e la cattura degli animali terrestri, fra le quali ve n'è una che è chiamata "notturna", praticata da cacciatori che dormono a turno, uomini pigri, che non è degna di lode, né degna di lode è quella caccia che offre pause di riposo in quantità non minore di quante sono

le fatiche e che consiste nel dominare la forza selvaggia delle fiere non con la vittoria di un'anima che ama la fatica, ma con reti e con lacci: rimane una per tutti, ed è la migliore, la caccia ai quadrupedi che si effettua con i cavalli, con i cani, e con le proprie forze, ma su tutte queste cose dominano i cacciatori che con le proprie mani corrono, colpiscono, scagliano frecce, e mi riferisco a quanti coltivano il divino coraggio.

Il discorso che abbiamo appena esposto sarà un punto di riferimento per la lode o il biasimo di queste cose; questa invece sia la legge: nessuno impedisca a questi che sono effettivamente i cacciatori sacri di cacciare dove e come vorranno, e nessuno mai permetta al cacciatore notturno di cacciare in alcun luogo, fidando nelle reti e nei lacci. Non si impedisca al cacciatore di uccelli di cacciare nei campi selvatici e sui monti, ma nei campi coltivati e nei boschi sacri lo impedisca chiunque vi s'imbatte. Quanto al cacciatore di animali acquatici, gli sia consentito di cacciare in tutti gli altri luoghi fatta eccezione per i porti, i fiumi sacri, gli stagni e i laghi, e non si serva di veleni.

Ora conviene dire che che tutto il complesso della legislazione che riguarda l'educazione è terminato.

CLINIA Puoi ben dirlo.

1. I Coribanti erano i sacerdoti della dea Cibele, divinità frigia della fertilità e della natura selvaggia, e il suo culto fu introdotto in Grecia nel V secolo a.C.

2. Giganti mitici dalle cento braccia. Gerione, figlio di Crisaore e Calliroe, pascolava una mandria di bestiame sull'isola di Eritia, oltre le colonne d'Ercole; Briareo, figlio di Urano e Gaia combattè contro i Titani insieme a Zeus.

3. Anteo, gigante figlio di Posidone, il quale era in grado di vincere nella lotta l'avversario grazie alla forza che riceveva dal contatto con la terra; Cercione, mitico lottatore.

4. Epeo, vincitore della gara di pugilato nei giochi funebri in onore di Patroclo

(Ilias XXIII 664 sgg.), collaborò alla costruzione del cavallo di Troia *(Odyssea* VIII 493); Amico, figlio di Posidone, fu l'inventore del guanto del pugile.

5. Ministri della dea Rea, abitavano l'isola di Creta. Secondo la tradizione, avrebbero danzato intorno al piccolo Zeus per coprirne i vagiti e nasconderlo così al padre Crono.

6. Castore e Polluce, originari di Sparta, dove avevano la sede del loro culto.

7. Pallade Atena.

8. Omero, *Odyssea* III26-28.

9. Si tratta delle Amazzoni (cfr. 806b).

10. Popolazione di donne guerriere che abitavano, secondo la leggenda, le regioni nordorientali dell'Asia.

11. Le gare Pitiche venivano celebrate a Delfi in onore di Apollo; le gare olimpiche si tenevano ogni quattro anni ad Olimpia (nel Peloponneso nordoccidentale) ed erano celebrate in onore di Zeus.

12. Danza mimica spartana di guerra.

13. Le ninfe sono nel mito greco personificazioni femminili di varie realtà naturali; Pan è il dio greco dei pastori e delle greggi; i Sileni e i Satiri sono figure mitologiche per metà uomini e per metà animali.

14. Danza che caratterizza la tragedia greca.

Libro VIII

ATENIESE [828a] In relazione a queste cose bisogna ordinare e fissare per legge le feste, con l'ausilio dell'oracolo di Delfi, vedendo quali sacrifici sarebbe meglio e preferibile che lo stato eseguisse, e per quali dèi; e quando e quanti di numero. Credo che forse su alcune di queste cose sarebbe nostro compito legiferare.

CLINIA Probabilmente sul numero.

ATENIESE Parliamo per primo del numero: essi, i sacrifici, [828b] non dovranno essere di meno di trecentosessantacinque, in modo che un magistrato faccia sempre sacrifici a qualcuno degli dèi o dei demoni in favore dello stato, dei cittadini stessi, e delle loro ricchezze. interpreti, sacerdoti, sacerdotesse, e indovini si riuniscano insieme ai custodi delle leggi e stabiliscano ciò che il legislatore deve necessariamente tralasciare: e dovranno essere essi stessi ispettori di ciò che viene tralasciato. La legge fisserà dodici feste in onore dei dodici dèi [828c] da cui trae il nome ciascuna tribù, e per ciascuno di questi ogni mese si faranno sacrifici, con cori e agoni musicali e altre gare ginniche, distribuendoli in modo conveniente agli dèi e ad ogni singola stagione e ripartendo le feste femminili in quelle che è conveniente celebrare senza gli uomini e in quelle che non è conveniente. E inoltre non bisogna confondere, ma, anzi, si devono tenere ben distinti i sacrifici in onore degli inferi e quelli in onore di quegli dèi che dobbiamo chiamare "celesti", e quanti ad essi si accompagnano, assegnando per legge ai primi il dodicesimo

mese, [828d] quello di Plutone.[1] E questa divinità non sia odiata dagli uomini che si trovano in guerra, ma venga onorata come la divinità migliore per il genere umano: l'unione di anima e di corpo non è infatti migliore della loro dissoluzione, come vorrei dire parlando seriamente. inoltre coloro che vorranno ripartire in modo adeguato queste feste devono avere in mente tale pensiero, e cioè che fra gli stati attuali non si troverebbe alcun altro stato come il nostro che abbia abbondanza di tempo libero e di occupazioni necessarie, [829a] così da poter vivere bene come vivrebbe un singolo individuo. Coloro che vogliono vivere felici non devono innanzitutto compiere essi stessi ingiustizia, né devono subirla da altri: la prima di queste due condizioni non è difficile da realizzare, mentre è assai difficile da ottenere la seconda, vale a dire avere tanta forza da evitare le ingiustizie, ed essa non si può perfettamente conseguire se non si diventa completamente buoni cittadini. La stessa cosa avviene per lo stato, che se sarà buono vivrà in pace, se sarà malvagio, vivrà in guerra dentro e fuori i suoi confini. se le cose stanno press'a poco così, [829b] ognuno non deve esercitarsi alla guerra in guerra, ma in tempo di pace. Bisogna che lo stato che abbia intelligenza ogni mese si eserciti alla guerra, per un giorno almeno, o anche più, se i magistrati lo ritengono opportuno, senza tener conto del freddo e del caldo, e tutti, anche donne e fanciulli vi prendano parte, se ai magistrati parrà opportuno condurre fuori dallo stato tutto il popolo, ora separatamente, ora a turno: e alcuni bei divertimenti si devono allestire insieme ai sacrifici perché le battaglie della festa [829c] imitino le battaglie della guerra il più chiaramente possibile. Si distribuiscano premi e ricompense ai vincitori di ciascuna di queste gare, e ci si faccia reciprocamente elogi o critiche, a seconda di come ciascuno si è comportato negli agoni e nel corso di tutta la vita, esaltando chi si è ritenuto migliore e

criticando chi non lo è stato. Poeta di questi componimenti non sia una persona qualunque, ma innanzitutto uno che non abbia meno di cinquantanni, e non sia scelto fra coloro che posseggono in se stessi un'adeguata capacità poetica e musicale, ma non hanno mai composto alcuna opera bella [829d] ed illustre: si cantino invece le composizioni di coloro che sono buoni e onorati nello stato, e sono autori di nobili opere, anche se per natura non sono musicali. La scelta di questi poeti sia di competenza dell'educatore e degli altri custodi delle leggi, che assegneranno loro il privilegio di godere essi soli della libertà di parola in poesia, mentre nessun altro avrà mai questa libertà, né oserà cantare un canto che non sia passato al vaglio e non sia stato giudicato favorevolmente dai custodi delle leggi, neppure se si tratta di un canto più dolce di Tamiri e di quelli di Orfeo. [829e] Riceveranno l'approvazione solo i componimenti giudicati sacri e dedicati agli dèi, e quelli, opera di uomini valorosi, in cui si critica o si biasima qualcuno, e che, sempre secondo il giudizio generale, abbiano svolto adeguatamente questo compito. Lo stesso discorso che ho fatto sulle esercitazioni militari e sulla libertà poetica deve valere ugualmente per le donne e per gli uomini. Bisogna che il legislatore, rivolgendosi a se stesso, si proponga questo discorso: «Avanti, quali cittadini allevo, dopo che ho allestito tutto lo stato? [830a] Atleti preparati a gare impegnative, dinanzi ai quali stanno un numero incalcolabile di avversari?» «Certamente», risponderebbe giustamente qualcuno. Ebbene? Se allevassimo degli atleti per il pugilato o per il pancrazio o per qualche altra gara di questo genere, li faremmo scendere in gara senza averli precedentemente allenati con nessuno, giorno dopo giorno? E se noi stessi fossimo pugili, non cercheremmo di imparare a combattere molti giorni prima della gara, e non ci eserciteremmo [830b] ad imitare tutte quelle mosse di cui in seguito potremo aver

bisogno quando gareggeremo per la vittoria? E avvicinandoci il più possibile alla verosimiglianza della gara non ci legheremmo delle palle al posto di cesti per allenarci a dare e a parare i colpi nel modo migliore? E se fossimo in grande difficoltà nel reperire compagni di allenamento, temendo il riso degli sciocchi, non avremmo il coraggio di appendere un fantoccio e di esercitarci con esso? E trovandoci [830c] in tale difficoltà da non riuscire a reperire né uomini, né fantocci, in assenza di compagni di allenamento non avremmo il coraggio di combattere contro noi stessi combattendo effettivamente contro la nostra ombra? O in quale altro modo si potrebbe dire che si svolge l'allenamento del pugile che mena le mani di qua e di là?

CLINIA Direi, straniero, in nessun altro modo se non in quello che tu ora hai enunciato.

ATENIESE Ebbene? La forza militare del nostro stato oserà ogni volta andare incontro alla più importante delle gare meno preparata di questa gente, quando si combatte per la propria vita, per quella dei figli, per le ricchezze, e per tutto lo stato? [830d] E il legislatore, temendo che gli esercizi in cui i cittadini si esercitano reciprocamente appaiano ridicoli a qualcuno, non dovrà stabilire leggi in proposito, ordinando soprattutto di compiere ogni giorno piccole esercitazioni militari senza l'uso delle armi, orientando in questo senso i cori e tutta quanta la ginnastica? E non comanderà che si facciano più grandi e anche meno grandi esercitazioni militari non meno di una volta al mese, lasciando che i cittadini facciano gare fra di loro in tutta la regione [830e] e si esercitino ad occupare luoghi e a tendere imboscate, ed imitino la guerra in ogni suo aspetto, lottando come nel pugilato e lanciando dardi che si avvicinino il più possibile a quelli veri, servendosi di pericolose armi da getto, in modo che il gioco che vede impegnati gli uni contro gli altri non sia del tutto privo di timore, ma susciti invece qualche

preoccupazione, mettendo così in un certo senso in evidenza chi è coraggioso e chi non lo è? [831a] E distribuendo rettamente onori e disonori agli uni e agli altri, non preparerà lo stato intero perché nel corso di tutta la sua vita sia pronto ad affrontare la vera battaglia? E se qualcuno viene ucciso nel corso di queste esercitazioni, dato che l'uccisione è stata involontaria, il legislatore stabilirà che l'uccisore, dopo aver compiuto i riti purificatori previsti dalla legge abbia le mani pure, pensando che da un lato non sono molti gli uomini che muoiono, mentre d'altro canto altri nasceranno non peggiori di quelli, ma che se morirà il timore, non si riuscirà più a mettere alla prova, nel corso di tali esercitazioni, i migliori e i peggiori, e questo [831b] per lo stato sarebbe un male ben più grave di quell'altro.

CLINIA Anche noi siamo d'accordo, straniero, che tutto lo stato deve stabilire per legge tali pratiche e in esse deve esercitarsi.

ATENIESE Conosciamo tutti la ragione per cui ora in questi stati tali competizioni corali non abbiano affatto luogo, se non in piccola misura? O diciamo che ciò avviene a causa dell'ignoranza della maggior parte di persone e di coloro che stabiliscono le leggi?

CLINIA Forse.

ATENIESE [831c] Nient'affatto, caro Clinia: conviene affermare che due sono le ragioni di questi fenomeni, e sono ampiamente sufficienti.

CLINIA Quali sono?

ATENIESE La prima è costituita dall'amore per la ricchezza che occupa tutto il tempo, impedendo di curare altre faccende che non siano la cura dei propri beni, e dalla cura di questi beni dipende ogni anima di ogni cittadino che non può più occuparsi di altre cose che non siano il guadagno quotidiano: e se vi sia un qualche studio o anche

una certa pratica che conduca a questi scopo, ogni cittadino privatamente è prontissimo ad apprenderla e ad esercitarsi in essa, [831d] facendosi beffe di tutto il resto. E conviene dire che tutto ciò è una sola cosa, e che questa è l'unica ragione per cui uno stato non vuole seriamente occuparsi di questa pratica né di nessun altra che sia bella e buona, ma ogni cittadino, per il desiderio insaziabile di oro e di argento si piega volontariamente a qualsiasi mestiere, a qualsiasi espediente, bello o disonorevole che sia, pur di diventare ricco, e accetta di compiere una qualsiasi azione, lecita o illecita che sia, o addirittura vergognosa, senza farsi remore alcune, solo perché possa avere la possibilità, come un animale, di mangiare ogni genere di cibi e allo stesso modo [831e] di bere tutto quel che vuole, e di saziare completamente il desiderio di sesso.

CLINIA Giusto.

ATENIESE Questa ragione di cui parlo sia da noi stabilita come una delle cause che impedisce e non permette agli stati di esercitarsi in modo adeguato a nessun bene e neppure alla guerra, ma fa in modo che quegli uomini che sarebbero moderati per natura siano mercanti, imprenditori marittimi, e in genere servi, e rende gli individui coraggiosi ladri, scassinatori, [832a] profanatori di templi, attaccabrighe e tiranni, trasformandoli così in sventurati, anche se talvolta non sono privi di qualche dote naturale.

CLINIA Come dici?

ATENIESE Come dovrei chiamare costoro se non assolutamente disgraziati, dal momento che trascorrono necessariamente tutta la vita con un'incessante fame nell'anima?

CLINIA Questa dunque è la prima ragione: qual è allora la seconda ragione di cui parli, straniero?

ATENIESE Me l'hai ricordata a proposito.

CLINIA Questa, come tu dici, è una delle due cause, e consiste [832b] in quell'insaziabile ricerca che dura tutta la vita, e non lasciando a nessuno neppure un momento di libertà, impedisce ai singoli di esercitarsi come si deve in relazione alla guerra. Ebbene, ora dicci la seconda.

ATENIESE Vi do l'impressione che invece di parlare stia indugiando, perché mi trovo in difficoltà?

CLINIA No, ma ci sembra che che tu abbia punito questo costume di vita più del dovuto, come se lo detestassi, con il discorso che ora si è presentato.

ATENIESE Avete fatto benissimo a rimproverarmi, stranieri: e ascoltate quel che segue, se vi pare.

CLINIA Parla.

ATENIESE Direi che la seconda ragione consiste in quelle non costituzioni di cui [832c] spesso ho parlato nei precedenti discorsi, e che sono la democrazia, l'oligarchia, e la tirannide. Nessuna di queste è una costituzione politica, ma si potrebbero più correttamente definire tutte quante "sedizioni": nessuna di esse esercita volontariamente il suo potere su sudditi che volontariamente l'accettano, ma comanda deliberatamente contro la volontà dei sudditi, sempre con una qualche violenza, e poiché chi comanda teme coloro che sono governati non permetterà volentieri ch'essi diventino nobili, ricchi, forti, valorosi, e assolutamente non addestrati alla guerra. Queste sono dunque le due cause di tutti i mali in generale, e di questi in particolare. Ma l'attuale costituzione, della quale stiamo dicendo le leggi, [832d] sfugge all'una e all'altra: essa gode infatti del massimo tempo libero, e liberi sono i cittadini gli uni dagli altri, e sono assai poco amanti delle ricchezze, io credo, grazie a queste leggi, sicché verosimilmente e ragionevolmente una costituzione fondata in modo simile è l'unica, fra quelle attuali, capace di accogliere l'educazione che abbiamo appena esposto e insieme la formazione alla guerra, che è stata portata a

termine dal nostro discorso.

CLINIA Bene.

ATENIESE E in conseguenza di queste cose, non dobbiamo ricordare, [832e] riguardo a tutte le gare ginniche, che bisogna praticare quante di esse costituiscono delle esercitazioni finalizzate alla guerra e bisogna stabilire dei premi per la vittoria, mentre quelle che non offrono tutto questo bisogna lasciarle perdere? sarebbe meglio dire dal principio quali sono, e fissarle per legge. Non dobbiamo innanzitutto fissare quelle gare che riguardano la corsa e in genere la velocità?

CLINIA Dobbiamo fissarle.

ATENIESE L'agilità del corpo in genere, tanto dei piedi, quanto delle mani,

è la qualità che più di tutte ha attinenza con la guerra: [833a] quella dei piedi serve per fuggire ed afferrare i nemici, mentre nella mischia la battaglia e lo scontro hanno bisogno di vigore fisico e di forza.

CLINIA Certamente.

ATENIESE Nessuna delle due ha grande utilità se si è sprovvisti di armi.

CLINIA Come potrebbero averle?

ATENIESE In primo luogo il nostro araldo, secondo la consuetudine attuale, chiamerà in gara chi corre uno stadio, e questi entrerà in gara armato: non stabiliremo nessun premio per l'atleta che è sprovvisto delle armi. Per primo allora entrerà in gara colui che, armato, correrà lo stadio, per secondo quello che correrà il diaulo,[2] [833b] terzo chi correrà la corsa a cavallo, quarto chi correrà la lunga corsa, quinto il corridore che, primo fra gli armati con armi pesanti, lasceremo partire perché percorra una distanza di sessanta stadi sino al tempio di Ares, ritornando indietro, e lo chiameremo "oplita", proprio perché armato con l'armatura

più pesante, ed effettuerà la sua gara percorrendo una strada più pianeggiante, un altro, infine, l'arciere, correrà, con tutta l'armatura propria dell'arciere, cento stadi sino al tempio di Apollo e di Artemide, superando nella gara le montagne e una gran varietà di regioni: [833c] e noi che abbiamo stabilito la gara li attenderemo finché non giungano al traguardo, e assegneremo il premio al vincitore di ogni gara.

CLINIA Giusto.

ATENIESE Consideriamo queste gare divise in tre categorie, una per i bambini, un'altra per gli adolescenti, e un'altra ancora per gli uomini: per le gare degli adolescenti stabiliremo che la lunghezza della corsa sia di due terzi, per i bambini la metà di questi due terzi, sia che gareggino armati da opliti o da arcieri. Quanto alle donne, se sono bambine che non hanno ancora raggiunto la pubertà, stabiliremo che percorrano nude [833d] lo stadio, il diaulo, la corsa a cavallo, e la lunga corsa, gareggiando così nelle stesse corse, se hanno tredici anni devono continuare sino alle nozze, per un periodo di tempo che non vada oltre i vent'anni e non sia inferiore ai diciotto: e queste ultime dovranno gareggiare in tali corse con un armamento che sia loro adatto. Queste le norme circa le corse degli uomini e delle donne. Quanto alle gare di forza, invece della lotta e di altre simili gare, che oggi si considerano pesanti, [833e] si possono introdurre combattimenti armati, in cui si combatte uno contro uno, due contro due, sino a dieci avversari che combattono fra loro contro dieci avversari. Per definire che cosa si debba fare e che cosa non si debba subire, e quale sia il punteggio per vincere, così come attualmente nella lotta quelli che si occupano della lotta stessa hanno stabilito qual è l'attività del buon lottatore e quale quella di quello cattivo, allo stesso modo bisogna che, chiamando i migliori nel combattimento ad armi pesanti, ordiniamo a costoro di disporre insieme leggi per stabilire chi sia il legittimo vincitore di questi

combattimenti, quali colpi deve infliggere o evitare, [834a] e così per chi perde, in base a quale ordinamento sia giudicato tale. Le stesse norme valgano anche per le donne sino all'età del matrimonio. Bisogna che al combattimento del pancrazio sia contrapposto l'arte del peltasta, e si gareggerà con archi, scudi leggeri, giavellotti, pietre scagliate a mano o con la fionda, e si stabiliranno leggi anche in tale ambito, e si debbono attribuire premi e vittorie a chi avrà osservato nel modo migliore tali norme. Dopo di che [834b] bisogna stabilire le norme relative ai concorsi ippici: noi non abbiamo un grande bisogno di molti cavalli, e non sono di grande utilità, data la conformazione fisica di Creta, sicché è inevitabile che anche l'interesse relativo al loro allevamento e alle gare che con essi si possono disputare sia minore. Qui da noi non c'è assolutamente nessuno che allevi cavalli da corsa, e nessuno nutre ragionevolmente questa ambizione, sicché non avrebbe senso e non parrebbe intelligente istituire simili gare, dato che non sono conformi all'usanza della regione: [834c] se stabilissimo invece gare per cavalli da sella – per puledri di prima dentizione, o per puledri adulti ma solo per metà, e per coloro che abbiano raggiunto la maturità – potremmo così fornire, in conformità con la natura della regione, il divertimento ippico che le spetta. Le gare e le contese di questi atleti abbiano luogo secondo la legge, e ai filarchi e agli ipparchi sia affidato in comune il giudizio di tutte queste corse e di tutti quelli che scendono in gara con le armi: non sarebbe invece opportuno stabilire per legge delle gare, né ginniche, né quelle di cui ora stiamo parlando, per coloro che sono sprovvisti di armi. [834d] Gli arcieri a cavallo non sarebbero inutili a Creta, e neppure i lanciatori di dardi, sicché anche quelli abbiano le loro contese e le loro gare finalizzate al divertimento. Quanto alle donne, non si può costringerle a prendere parte a queste gare con la forza delle leggi e delle prescrizioni: ma se a causa della educazione

ricevuta in precedenza esse vi si abituano, e la loro natura accetta tali gare e non è maldisposta, bambine e vergini non ancora sposate vi prendano parte, e non le si critichi.

Riguardo alle gare e la disciplina della ginnastica, quella relativa agli allenamenti nelle gare [834e] e quella che apprendiamo ogni giorno dai maestri di ginnastica, abbiamo ormai completato il discorso. Allo stesso modo, anche la parte relativa alla musica è già stata in buona misura trattata; mentre per quanto riguarda i rapsodi e quanti ad essi si accompagnano, e le gare dei cori che necessariamente si svolgono nelle feste, stabiliti i mesi, i giorni, gli anni dedicati agli dèi e alle altre divinità, si potranno allora ordinare, stabilendo che abbiano luogo ogni tre anni, oppure ogni cinque, e distribuendole a seconda [835a] dell'ordine che gli dèi intendano attribuire. Bisogna prevedere che in questi casi si terranno a turno anche le gare musicali, e saranno stabilite dai giudici di gara, dai sovrintendenti all'educazione dei giovani e dai custodi delle leggi, che si riuniranno insieme per decidere in proposito e diverranno legislatori, stabilendo quando, e chi, e con chi si terranno le competizioni relative a tutte le specie di coro e alla danza corale. Come debbano essere ciascuna di queste composizioni, secondo la parola, i canti, e le armonie combinati con i ritmi e le danze, [835b] è stato ripetuto più volte dal primo legislatore, e dunque i legislatori che verranno in un secondo tempo devono legiferare in conformità, e attribuiranno le gare convenienti a ciascun sacrificio nei tempi opportuni, assegnando allo stato le feste da celebrare. In ogni caso non è difficile sapere in che modo tutte queste cose e altre simili devono assumere un ordine stabilito dalla legge, e neppure mutando qualcosa qua e là si potrebbe avere un grande vantaggio o un grande danno per lo stato: [835c] vi sono invece questioni che non hanno scarso rilievo, alle quali è difficile persuadere, e che dovrebbero essere soprattutto opera di un dio, se tali ordini

provenissero mai da quello. Ora invece può darsi che occorra un uomo coraggioso, il quale, tenendo in particolar conto la libertà di parola, dirà quel che gli sembra meglio per lo stato e per i cittadini, ordinando ad anime corrotte ciò che conviene e si adatta al complesso della nostra costituzione, ed affermando il contrario di quel che suggeriscono i desideri più intensi, senza avere nessun uomo come aiutante, ma seguendo unicamente la sola ragione.

CLINIA [835d] Qual è il discorso che ora stiamo facendo, straniero? Non capiamo.

ATENIESE È naturale: ma cercherò di spiegarvelo più chiaramente. Non appena giunsi nel mio discorso alla questione riguardante l'educazione, vidi ragazzi e ragazze che si facevano reciprocamente manifestazioni d'affetto: e fui naturalmente colto dal timore, pensando che cosa si dovesse fare in uno stato simile in cui i giovani e le giovani sono bene allevati, liberi dalle fatiche più pesanti che attenuano il desiderio di eccessi, [835e] occupati tutti quanti, per tutta la vita, a fare sacrifici, feste, e cori. in che modo allora, in questo stato, si potrà stare lontani da quelle passioni che gettano la maggior parte delle persone in condizioni di estrema gravità, passioni da cui la ragione ordina di astenersi, se solo potesse diventare legge? E non c'è da stupirsi se le norme precedentemente stabilite tengono a freno la maggior parte di quelle passioni – [836a] il proibire infatti di arricchirsi eccessivamente costituisce un bene non piccolo per la temperanza; e tutto il complesso dell'educazione è stato ordinato secondo delle leggi che mirano a questi stessi scopi; ed inoltre l'occhio dei magistrati, obbligato a non guardare altrove, ma a controllare sempre e soprattutto i giovani, cerca di frenare, per quanto è umanamente possibile, le altre passioni –; ma come guardarsi dagli amori dei bambini, maschi e femmine, e da quelli delle donne che assumono il ruolo di uomini, [836b] o da quelli degli uomini che

assumono il ruolo di donne, donde scaturisce tutta una serie di mali sia per gli uomini in privato, sia per gli stati interi? E quale farmaco, adatto in ciascuno di questi casi, si potrebbe trovare per sfuggire ad un simile rischio? Non è per nulla facile la questione, Clinia. E infatti, se tutta Creta e Sparta ci vengono non poco in aiuto in tutte le altre cose, quando fissiamo delle leggi che sono diverse dalle comuni consuetudini, intorno agli amori – diciamolo con franchezza dato che siamo fra di noi – ci sono assolutamente contrarie. Se qualcuno allora, conformandosi [836c] alla natura, ristabilisse la legge in vigore prima di Laio,[3] affermando che è giusto che i maschi non si uniscano con i maschi o con i ragazzi, come se fossero donne, nell'unione sessuale, e chiamasse a testimone la naturale inclinazione degli animali, dimostrando a tal proposito che nessun maschio ha relazioni con un altro maschio perché questo è contro natura, ricorrerrebbe forse a un'argomentazione persuasiva, ma in totale disaccordo con i vostri stati. inoltre, proprio quel fatto su cui diciamo che il legislatore deve riporre la massima attenzione, [836d] non si accorda con questa materia. Noi infatti cerchiamo sempre quale, fra le leggi stabilite, conduce alla virtù e quale no: coraggio, allora, se fossimo d'accordo nel stabilire per legge che le consuetudini attuali sono buone o, in ogni caso, nient'affatto vergognose, quale contributo potrebbero darci per incrementare la virtù? Forse esse susciteranno nell'anima di chi viene persuaso l'inclinazione al coraggio, o in quella di chi persuade il genere della temperanza? O nessuno dovrebbe mai lasciarsi persuadere da queste cose, facendo, piuttosto, tutto il contrario? E non biasimerà ognuno la mollezza di chi cede ai piaceri [836e] e non è in grado di resistervi? E non criticherà quell'uomo che imita la donna e cerca di farsi simile ad essa? Chi fra gli uomini stabilirà per legge questo costume di vita? Nessuno, credo, se ha in mente che cos'è la vera legge. Ma come

possiamo dire che quello che diciamo è vero? in effetti è necessario osservare qual è la natura dell'amicizia, della passione, [837a] e dei cosiddetti amori, se si vogliono comprendere rettamente tali questioni: due sono le specie di questi stati d'animo, e da queste due specie scaturisce un'altra terza specie, ma poiché vi è un solo nome che tutte le comprende, nascono difficoltà di ogni genere che rendono oscura l'intera materia.

CLINIA E come è possibile?

ATENIESE Noi diciamo che il simile ama il suo simile, riguardo ad una qualche virtù, e l'uguale il suo uguale, ma diciamo anche che l'indigenza ama la ricchezza, che è di genere opposto: ora quando l'una o l'altra di queste inclinazioni si fanno intense, diamo il nome di amore.

CLINIA [837b] Giusto.

ATENIESE L'attrazione che scaturisce dai contrari è terribile e selvaggia, e spesso non trova in noi rispondenza, mentre quella che scaturisce dai simili è dolce e trova tutta la vita rispondenza: quella che nasce dalla combinazione delle due innanzitutto non è facile da intendersi, né è facile comprendere che cosa vuole che accada chi ha in sé questa terza specie d'amore; e poi si è perplessi, perché uno è trascinato in opposte direzioni, e uno stato d'animo lo incita a cogliere la stagione della giovinezza, e l'altro glielo vieta. chi infatti ama il corpo, [837c] e ha fame della giovinezza come di un frutto maturo, incita se stesso a saziarsene, e non attribuisce alcun onore alla disposizione dell'anima della persona amata: chi invece assegna un valore secondario al desiderio del corpo, osservandolo piuttosto che amandolo, mentre la sua anima concupisce un'altra anima, ritiene oltraggioso che un corpo voglia saziarsi di un altro corpo, e rispettando e venerando la temperanza, il coraggio, la nobiltà d'animo, l'intelligenza, vorrebbe sempre vivere castamente insieme al casto oggetto del suo desiderio. [837d] Questa è la

terza specie d'amore che risulta dalla mescolanza di quelle due, e che ora abbiamo trattato per terza. E se tale è la natura di queste tre specie d'amore, forse bisogna che la legge le impedisca tutte e tre, vietando che nascano in noi, o non è chiaro che vorremmo che nel nostro stato vi fosse l'amore per la virtù, quell'amore che desidera che il giovane diventi il migliore, mentre impediremmo, nei limiti del possibile, gli altri due? Come dobbiamo parlare, caro Megillo?

MEGILLO Quello che hai detto ora intorno a queste cose [837e] è assolutamente giusto, straniero.

ATENIESE Dunque, a quanto pare, sei d'accordo con me, amico, e del resto lo pensavo: non ho bisogno di esaminare che cosa la vostra legge pensi a tal proposito, ma mi è sufficiente accettare il fatto che tu in questo discorso sia d'accordo con me. Dopo di che, più avanti, cercherò di persuadere anche clinia, incantandolo. Questa è dunque una concessione che fate a me, ma ora torniamo a dare completa esposizione delle leggi.

MEGILLO Giustissimo.

ATENIESE Dovendo stabilire questa legge, posseggo [838a] in questo momento un'arte, per certi versi facile, ma che, in un certo senso, è in assoluto la più difficile.

MEGILLO Come dici?

ATENIESE Noi sappiamo che anche ora la maggior parte degli uomini, benché viva illegalmente, evita a proposito e diligentemente le relazioni intime con le belle persone, e non lo fa involontariamente, ma il più possibile di sua spontanea volontà.

MEGILLO E quando?

ATENIESE Quando un tale abbia ad esempio un bel fratello o una bella sorella. E allo stesso modo [838b] la stessa legge non scritta che riguarda il figlio e la figlia osserva in modo assai conveniente che non ci si corichi con loro, né

apertamente, né di nascosto, o che non si abbiano contatti con costoro per un affetto inteso diversamente da come lo si dovrebbe intendere: e in ogni caso non si insinua affatto nella maggior parte delle persone il desiderio di simili relazioni.

MEGILLO Vero.

ATENIESE Dunque un piccolo discorso spegne tutti i piaceri come questi?

MEGILLO Quale discorso?

ATENIESE Affermare cioè che queste sono azioni assolutamente empie, odiose alla divinità, e le più turpi fra tutte le azioni vergognose. [838c] E non è forse questo il motivo, cioè che a tal proposito tutti dicono la stessa cosa, e ciascuno di noi come nasce sente sempre e ovunque raccontare le stesse cose, tanto nella commedia destinata a suscitare riso, quanto in ogni rappresentazione seria che viene detta "tragedia", quando vengono introdotti in scena i Tieste, gli Edipi, o i Macarei,[4] inconsapevoli amanti delle loro sorelle, che, avendo visto la verità dei fatti, infliggono prontamente a se stessi la morte come castigo della loro colpa?

MEGILLO Quel che dici è giustissimo, vale a dire che questa fama tramandata ha un'incredibile potenza, [838d] se nessuno emette in alcun modo neppure un soffio che sia contrario alla legge.

ATENIESE È dunque giusto ciò che si diceva un momento fa, e cioè che il legislatore che vuole assoggettare quella passione che rende particolarmente schiavi gli uomini può vedere facilmente come trattarla: rendendo sacra presso tutti questa tradizione, allo stesso modo presso gli schiavi e i liberi, i fanciulli e le donne, e così presso tutta la città, darà solidità [838e] a questa legge.

MEGILLO Certamente. Ma come sarà possibile far sì che tutti sostengano volentieri una cosa di questo genere?

ATENIESE Giusta osservazione: e proprio questo ho detto prima, e cioè che ero in grado di possedere un'arte in vista di questa legge che regola secondo natura le unioni carnali finalizzate alla procreazione, evitando che ci si astenga dall'unione fra maschi, in modo che non si elimini premeditatamente il genere umano disperdendo il seme sulle pietre e sui sassi, [839a] dove mai il seme potrà mettere le sue radici e trovare una natura feconda, e lo si possa tenere lontano da ogni grembo di donna nel quale tu non vorresti che nascesse. se questa legge avrà durata e potere, così come ora ha potere sulle unioni carnali con i genitori, se giustamente vincerà anche nelle altre unioni illecite, allora determinerà una serie infinita di beni. Prima di tutto si fonda sulla natura, e, quindi, fa in modo di tenere lontani gli uomini dal furore e dalla follia erotica, da tutti gli adulteri, da tutti gli eccessi nel bere e nel mangiare, [839b] e li rende affettuosi verso le loro mogli: ma molti altri beni potrebbero nascere, se si riuscirà ad essere padroni di questa legge. Forse potrebbe comparire dinanzi a noi un uomo energico e giovane, pieno di molto sperma, e ascoltando la legge che abbiamo stabilito ci insulterà aspramente come se avessimo stabilito delle norme sciocche e impossibili, e urlerà dappertutto: in considerazione di queste cose io feci quel discorso, e cioè che possedevo un'arte, [839c] da un lato la più facile di tutte, e dall'altro la più difficile, che controllasse che questa legge, una volta stabilita, durasse nel tempo. È infatti assai facile comprendere quale legge è possibile applicare, e come – diciamo infatti che se questa norma verrà adeguatamente consacrata renderà schiava ogni anima e farà in modo che con senso di timore obbediscano alle leggi stabilite –, ma ora siamo giunti ad un punto tale che sembra che ciò non possa verificarsi, così come non si crede possibile che uno stato intero trascorra tutta la vita praticando la consuetudine dei pasti in comune. [839d] Ma i fatti provano che anche presso

di voi avviene così, benché neppure nei vostri stati viene ritenuto conforme a natura il fatto che le donne vi prendano parte. Per questa ragione, allora, e cioè per la forza dell'incredulità, ho detto che era assai difficile stabilire per legge queste due consuetudini.

MEGILLO Quello che tu dici è giusto.

ATENIESE Volete che io faccia il tentativo di dirvi un certo discorso, che ha in sé un certo grado di persuasione, dicendo qualcosa che non è al di sopra delle umane possibilità, ma può avvenire?

CLINIA Come no?

ATENIESE [839e] Si asterrà più facilmente dai piaceri d'amore e si conformerà volentieri e in modo conveniente alla norma stabilita intorno a questa materia chi ha un bel corpo e non trascura di esercitarlo, oppure chi ha un corpo debole?

CLINIA Molto di più chi non trascura di esercitare il proprio corpo.

ATENIESE E non abbiamo mai sentito parlare del Tarantino Icco[5] [840a] a proposito della gara olimpica e di altre competizioni? Per l'ambizione di vincere queste gare, possedendo tanto l'arte quanto il coraggio, insieme alla temperanza, nel suo animo, secondo quanto si racconta, non toccò mai donna o bambino in tutto quel periodo in cui l'allenamento era più intenso: e lo stesso discorso vale per Crisone, Astilo, Diopompo,[6] e molti altri. Eppure erano educati, per quanto riguarda le anime, in maniera di gran lunga peggiore rispetto ai miei e ai tuoi concittadini, Clinia, [840b] mentre pieni di vigore erano i loro corpi.

CLINIA Quello che dici è vero. Anche gli antichi sostengono con forza, parlando di questi atleti, che allora le cose avvennero effettivamente così.

ATENIESE Ebbene? Costoro per conseguire una vittoria

nella lotta, nelle corse, e in altre gare del genere ebbero il coraggio di astenersi da quella pratica che molti definiscono felice, mentre i nostri figli non riusciranno a resistere in vista di una vittoria molto più nobile, vittoria di cui [840c] noi parleremo loro sin da bambini nei miti, e nei racconti, e nei canti, come della più bella che si possa conseguire, e della quale, incantandoli, li affascineremo?

CLINIA Di quale vittoria parli?

ATENIESE Della vittoria sui piaceri, per cui, se si riesce a dominarli, si vive felici, mentre se si è dominati, accade tutto il contrario. Ed inoltre la paura di compiere qualcosa che non sia affatto lecito non avrà, secondo noi, una forza tale che li farà dominare su quelle passioni sulle quali altri, inferiori a loro, hanno dominato?

CLINIA È naturale.

ATENIESE Poiché siamo giunti a questo punto parlando di questa legge, [840d] e siamo caduti in difficoltà a causa della malvagità dei molti, io dico che la nostra legge deve assolutamente procedere, dicendo, riguardo a queste stesse questioni, che i nostri cittadini non devono essere peggiori degli uccelli e di molti altri animali, i quali, generati in grandi frotte, sino all'età della procreazione, non ancora accoppiati, vivono casti e puri, e quando giungono all'età giusta, il maschio si accoppia con la femmina che più gli è gradita, e la femmina con il maschio, e vivono tutto il resto del tempo nella santità e nel rispetto della giustizia, mantenendo stabili [840e] i primi accordi del loro amore: bisogna che i nostri cittadini siano appunto migliori delle bestie. E se si lasciano corrompere dagli altri Greci e dalla maggior parte dei barbari, vedendo e anche sentendo dire che quell'Afrodite[7] che è detta priva di ordine ha grande potere presso di loro, e così quelli non siano più capaci di dominarsi, bisogna che i custodi delle leggi, diventando legislatori, cerchino di escogitare una seconda legge.

CLINIA [841a] Quale legge hai deciso di stabilire per loro, se la legge che ora è stabilita sfugge loro di mano?

ATENIESE È chiaro che è quella che viene per seconda, subito dopo questa, clinia.

CLINIA Di quale parli?

ATENIESE Parlo di una legge che renda quanto più è possibile senza allenamento la forza dei piaceri, volgendo in altre parti del corpo, attraverso le fatiche, l'afflusso e il nutrimento di quella forza. Questo potrebbe avvenire, se nel comportamento riguardante i piaceri sessuali non vi fosse una totale mancanza di pudore: se per vergogna, infatti, quelli facessero scarso uso dei piaceri sessuali, [841b] anche la padrona che hanno in sé risulterà indebolita. Ritengano dunque nobile compiere tali pratiche di nascosto, e questa consuetudine, considerata come usanza e legge non scritta, diventi legge, mentre sia turpe il non nascondersi, ma non il non agire affatto in tal modo. E così questo comportamento vergognoso e nobile sia stabilito nella nostra legge secondariamente, avendo un valore di secondaria importanza, e comprendendo in tre generi quell'unico genere formato da quelli che sono corrotti nella loro natura, [841c] e che diciamo che sono inferiori a se stessi, li si costringerà a non andare contro la legge.

CLINIA Quali sono questi generi?

ATENIESE La pietà verso gli dèi, l'amore per gli onori, e il desiderio non di bei corpi, ma delle nobili indoli dell'anima. Queste cose che abbiamo detto come in un mito sono delle preghiere che, se si realizzassero, rappresenterebbero un gran bene per tutti gli stati. Forse, se il dio vorrà, [841d] riusciremo con la forza ad ottenere l'una o l'altra di queste due condizioni riguardo ai piaceri d'amore: o che nessuno abbia il coraggio di toccare nessun cittadino libero e legittimo che non sia, per il marito, la sua sposa, e che nessuno sparga semi illegittimi e bastardi su concubine, o, essendo sterile, sui

maschi, andando contro natura; oppure che si eliminino del tutto le relazioni intime fra maschi, e riguardo alle donne, se qualcuno avrà relazioni intime con qualcuna che non sia entrata in casa sua con l'auspicio degli dèi e con le sacre nozze, sia essa comprata o sia stata acquistata in qualche modo, [841e] e questo fatto non sia nascosto a nessuno, uomini e donne, risultino da noi fissate correttamente, a quanto pare, le leggi, se stabiliamo la norma per cui egli sia privato dei diritti civili, come fosse realmente uno straniero. Questa legge, sia che si debba dire che è una, o anche che sono due, sia stabilita a proposito dei piaceri sessuali [842a] e di tutti i piaceri d'amore in genere che, mossi da questi desideri, fanno in modo che noi intrecciamo delle relazioni, comportandoci più o meno rettamente.

MEGILLO Per quanto mi riguarda, straniero, accetto molto volentieri questa legge, e lo stesso clinia esprima il suo parere in merito.

CLINIA Questo avverrà, Megillo, quando mi sembrerà che sia giunta l'occasione propizia: ma ora lasciamo che lo straniero proceda ancora nella sua esposizione delle leggi.

MEGILLO Giusto.

ATENIESE [842b] E ora procedendo innanzi siamo ormai giunti all'istituzione dei pasti in comune – e abbiamo detto che altrove tale consuetudine è difficile da realizzare, mentre a Creta nessuno penserebbe di dover fare diversamente –: quanto alle modalità con cui devono avvenire, se come in questo luogo, o come a Sparta, o se vi è una terza specie di pasti in comune che sia diversa e migliore di queste due, questo non mi sembra difficile da scoprire, anche se non penso che, una volta scoperta, possa determinare grandi vantaggi, dato che anche adesso essi hanno una buona organizzazione.

[842c] Ai pasti in comune segue l'organizzazione pratica della vita, e il modo in cui essa debba conformarsi a quelli. La

vita negli altri stati è organizzata nei modi più diversi e le rendite provengono da molte parti, e anzi, sono doppie rispetto a quelle di questo stato: il nutrimento viene fornito alla maggior parte dei Greci dalla terra e dal mare, mentre ai nostri cittadini viene solo dalla terra. Questo fatto rappresenta una facilitazione per il legislatore: [842d] basteranno infatti non soltanto la metà delle leggi, ma molte di meno, e solo quelle che si adattano agli uomini liberi. Dunque il legislatore si libera dalle leggi che riguardano armatori, commercianti all'ingrosso e al minuto, albergatori, riscossori di imposte, minatori, e quanti fanno prestiti e cercano di realizzare interessi su interessi, e da altre leggi che riguardano molte altre questioni come queste, dicendo loro addio, mentre fisserà leggi per gli agricoltori, per i pastori, per gli apicultori, per coloro che custodiscono i loro prodotti, e per quanti fabbricano i loro strumenti di lavoro, [842e] avendo già del resto stabilito leggi sulle questioni più importanti, ovvero sulle nozze, e sulla generazione e sull'allevamento dei figli, e ancora sulla loro educazione, e sull'istituzione delle magistrature nello stato: ora sarebbe dunque necessario che il legislatore si volgesse a legiferare per quelli che procurano il nutrimento e per i loro aiutanti.

Vi siano in primo luogo le leggi che prendono il nome di "agrarie". Prima legge sia quella di Zeus, dio dei confini, e reciti così: nessuno rimuova i confini della terra, né se è di un vicino che è suo concittadino, né se è di uno straniero di uno stato confinante, nel caso in cui abbia acquistato un terreno ai confini dello stato, pensando che questo vorrebbe dire muovere [843a] veramente ciò che non si può muovere. Chiunque preferisca tentare di muovere la pietra più grande, ma che non costituisca un confine, piuttosto che una piccola pietruzza che delimita l'inimicizia e l'ostilità stabilita dai giuramenti degli dèi: e dell'uno è testimone Zeus protettore di chi è della stessa tribù, dell'altro Zeus protettore degli

stranieri, i quali si risvegliano con le guerre più feroci. E chi obbedirà alla legge non subirà alcun male proveniente da essa, ma chi la disprezza sarà sottoposto a doppia punizione, una derivante dagli dèi, ed è la prima, e la seconda dalla legge. [843b] Nessuno allora rimuova volontariamente i confini della terra dei suoi vicini: e se qualcuno invece li rimuove, chiunque lo voglia, lo segnali agli agricoltori, e quelli lo conducano in tribunale. Se in questa causa viene riconosciuto colpevole di invalidare la suddivisione delle terre con la frode e la violenza, il tribunale decida quale multa o pena egli deve pagare.

Vi sono poi molti e piccoli torti che avvengono fra vicini, ma che a causa della loro frequenza determinano una mole considerevole di inimicizia [843c] e rendono assai molesta la vicinanza. Perciò bisogna che il vicino eviti nel modo più assoluto di fare qualcosa di spiacevole al vicino, evitando sempre in modo particolare, fra il resto, di non coltivare il campo altrui: danneggiare infatti non è affatto cosa difficile da fare, ed anzi ogni uomo è capace, mentre il recare vantaggio non è affatto semplice per nessuno. Chi allora, superando i confini, lavora nel campo del vicino, paghi il danno, e per rimediare alla sua impudenza [843d] e alla sua illiberalità, paghi al danneggiato il doppio del danno: di questi e di tutti gli altri delitti di questo genere siano arbitri, giudici, ed estimatori dell'entità della pena gli agronomi; per quelli più gravi, come si diceva in precedenza, il giudizio spetti all'intero ordine di ciascuna delle dodici parti, per i meno gravi ai frurarchi. E se qualcuno fa pascolare sul terreno di un altro il suo bestiame, constatando l'entità del danno, essi giudichino e stabiliscano la pena. E se qualcuno si appropria degli sciami d'api di un altro, e, adattandosi a quello che le api avvertono come un piacere, produce un rumore metallico e così se le porta a casa, [843e] paghi il danno. E se un tale bruciando il bosco non ha riguardi per i

beni del vicino, sia punito in base alla multa decisa dai magistrati. E se uno piantando delle piante non rispetti le misure di distanza dai terreni del vicino, subisca quelle pene che sono già state formulate adeguatamente da molti legislatori, legislatori di cui si possono utilizzare le leggi, e non è affatto necessario che il più importante ordinatore dello stato venga a legiferare su tutte le numerose questioni di scarso interesse, che possono essere benissimo di competenza di un qualsiasi legislatore: [844a] poiché infatti anche per quanto riguarda le acque sono stabilite delle antiche e belle leggi che interessano gli agricoltori, non è il caso di farle scorrere nei nostri discorsi. Ma chi vuole condurre l'acqua nel suo terreno, la conduca pure facendola derivare dalle pubbliche fontane, e senza intercettare le fonti che appartengono chiaramente ad un privato; conduca allora l'acqua per dove vuole, ma non attraverso case, luoghi sacri, e monumenti, limitando i danni alla sola costruzione del canale. [844b] Se un'aridità connaturata a certi luoghi, per le caratteristiche specifiche della terra, trattiene l'acqua piovana, e viene così a mancare l'acqua potabile necessaria, si faccia uno scavo nel proprio terreno sino a trovare l'argilla, e se a questa profondità in alcun modo si incontra l'acqua, la si attinga dai vicini, sino a giungere alla quantità necessaria d'acqua per ciascun familiare. E se anche i vicini dispongono di una quantità limitata entro precisi termini, gli agronomi stabiliscano la quantità d'acqua, in modo che ogni giorno ciascuno si porti via quanto gli spetta, e in tal modo si prenda parte con i vicini dell'acqua. [844c] E se quando piove, un contadino, stando più in basso, reca danno a chi sta più in alto o anche a chi gli è attiguo, non lasciando che l'acqua defluisca, o, al contrario, chi sta in alto danneggia chi sta in basso lasciando che i corsi d'acqua scorrano a caso, e su tali cose non ci si voglia mettere d'accordo vicendevolmente, chiunque lo voglia chiami in città l'astinomo, in campagna

l'agronomo, e si stabilisca che cosa bisogna fare per l'una e per l'altra parte in causa. E chi non si sottomette alla decisione sia denunciato come persona invidiosa e malevola, [844d] e l'accusato paghi il doppio del danno alla parte lesa, poiché non ha voluto obbedire ai magistrati.

Bisogna che tutti partecipino della stagione dei frutti maturi nel modo che segue. La dea di questa stagione ci offre due graditi doni: uno è costituito dal divertimento dionisiaco, che non può essere custodito, l'altro per natura nasce per essere riposto. E questa sia la legge riguardante i frutti autunnali: chi degusti frutta selvatica, uva o fichi, [844e] prima che sia giunta la stagione della raccolta che si accompagna al sorgere della stella di Arturo,[8] sia che si trovi nel suo terreno, sia che si trovi in quello altrui, paghi a Dionisio cinquanta dracme se ha colto i frutti dal suo campo, una dracma se ha colto da quello dei vicini, e due parti di mina, se da altri ancora. Chi vuole cogliere l'uva che ora si dice pregiata o i fichi pregiati, e li coglie nel suo terreno, li colga come e quando vuole, se li coglie da altri senza autorizzazione, sia punito in conformità alla legge secondo cui [845a] non si deve toccare ciò che non è stato deposto: se uno schiavo, senza l'autorizzazione del padrone tocca questi prodotti della terra, sia frustato con un numero di colpi pari agli acini d'uva e ai fichi che ha preso. Lo straniero immigrato colga, se vuole, la frutta pregiata, ma deve pagarla, e se lo straniero di passaggio ha desiderio, strada facendo, di mangiare frutta, prenda quella pregiata, se vuole, insieme ad uno che lo accompagni, senza pagarla [845b] e ricevendola come dono ospitale, ma la legge vieti qui da noi agli stranieri di prendere parte della frutta selvatica e di prodotti simili: e se lo straniero o uno schiavo, ignorando tale disposizione, tocca questa frutta, lo schiavo sia punito con la verga, mentre il libero sia spedito via dopo che lo si è ammonito e gli si è insegnato di cogliere l'altra frutta che non è adatta ad essere

conservata per farne uva passa, vino, e fichi secchi. [845c] Non sia ritenuto vergognoso cogliere di nascosto pere, mele, melegrane e tutti gli altri frutti del genere, ma chi viene colto e abbia meno di trent'anni, sia battuto e allontanato senza ferite, e anche ad un uomo libero non sia affatto consentito ricorrerre alla giustizia per tali percosse. Allo straniero sia consentito di prendere parte di questi prodotti così come si è visto per i frutti maturi: se un cittadino più vecchio di trent'anni tocca questa frutta, e se la mangia sul posto senza portarsela via, prenda parte di questi frutti come lo straniero; ma se non obbedisce alla legge, [845d] corra allora il rischio di non partecipare alle competizioni per la virtù, nel caso in cui si ricordino ai giudici della gara i precedenti che lo riguardano.

L'acqua è assai indicata per nutrire gli orti, ma si inquina facilmente: né la terra, né il sole, né i venti, che con l'acqua concorrono al nutrimento dei vegetali che crescono dalla terra, si possono facilmente inquinare con i veleni, o deviare, o rubare, mentre per quanto riguarda la natura dell'acqua, è possibile che avvenga tutto questo; [845e] ecco perché essa ha bisogno dell'aiuto della legge. Questa sia dunque la legge sull'acqua: se uno inquina volontariamente con veleni l'acqua di un altro, sia di fonte o anche raccolta, o con scavi la devia e la ruba, il danneggiato lo denunci agli astinomi, mettendo per iscritto la stima del danno. E se quel tale risulti colpevole di aver danneggiato con dei veleni, oltre alla multa purifichi la fonte o la riserva d'acqua, a seconda delle modalità indicate dalle norme degli interpreti delle leggi secondo le quali deve ogni volta avvenire la purificazione per ciascuno.

Per quanto riguarda il trasporto di tutti i prodotti agricoli, sia consentito a chi vuole [846a] di trasportare i propri prodotti in ogni luogo, facendo però in modo da non danneggiare nessuno in alcun modo, o che il suo guadagno

sia triplo rispetto al danno arrecato al vicino: arbitri di tali questioni siano i magistrati, e così di tutti gli altri danni che vengono volontariamente arrecati, con la violenza o con la frode, a chi non vuole subirli – alla persona e al suo patrimonio – nell'uso dei propri beni; in tutti questi casi la parte lesa segnali la situazione ai magistrati e sporga denuncia, per ottenere la punizione della controparte, se il danno non supera le tre mine. Se uno accusa un altro di aver subito un danno maggiore, portando la causa [846b] dinanzi ai pubblici tribunali, si punisca chi ha arrecato l'offesa. E se uno dei magistrati sembra giudicare il danno con un'ingiusta sentenza, sia condannato a pagare il doppio alla parte lesa: e a proposito delle ingiustizie dei magistrati, chiunque lo voglia denunci ogni singola ingiustizia dinanzi ai pubblici tribunali. E poiché vi sono tutta una serie di piccole norme che stabiliscono come devono avvenire le punizioni, e riguardano le querele, l'istituzione dei processi, le citazioni in giudizio, la convocazione dei testimoni, [846c] se bisogna convocarne due o quanti, e tutte le altre questioni di questo genere, esse non possono non essere disciplinate dalla legge, e non sono neppure degne di un legislatore anziano. Sono dunque i giovani che devono regolare questa materia con delle leggi, imitando la normativa dei precedenti legislatori, le norme piccole ad imitazione delle grandi, e devono ricorrere all'esperienza che gli deriva dalla pratica necessaria con tali cose, finché tutto non risulti essere adeguatamente disposto: allora le renderanno immobili, e finché vivono si serviranno di esse che risponderanno finalmente a dei criteri ben precisi.

[846d] Quanto agli artigiani, conviene comportarsi così. In primo luogo nessuno indigeno, o nessun servo di uomo indigeno, si accosti alle attività degli artigiani. Il cittadino infatti è già sufficientemente impegnato in un'attività che richiede molto esercizio e molto studio, al fine di salvaguardare e mantenere l'ordine nello stato, ed è

un'impresa che non richiede un impegno marginale: nessuna natura umana può coltivare con sufficiente precisione due occupazioni o due professioni, [846e] e non è in grado di esercitarsi in una di queste, e di controllare che un altro si eserciti nell'altra. Questa condizione deve innanzitutto realizzarsi nel nostro stato: nessun fabbro eserciti il mestiere di falegname, e a sua volta nessun falegname si prenda cura degli altri fabbri più che del suo mestiere, con il pretesto secondo cui, dovendo occuparsi di molti servi che lavorano per lui, sarà naturalmente più impegnato [847a] nel seguire costoro, dato che guadagnerà di più facendo in quel modo che occupandosi della propria arte; mentre nello stato ciascuno abbia un solo mestiere e tragga da quello il necessario per vivere. Sarà cura degli astinomi salvaguardare questa legge, e l'indigeno, se ripiega verso un certo mestiere piuttosto che verso la cura della virtù sia punito con pubblici biasimi e privazioni di diritti, finché non lo abbiano ricondotto sulla retta strada; e se uno straniero esercita due mestieri, lo puniscano con carcere, con multe, con l'espulsione dallo stato, [847b] costringendolo ad essere un solo uomo, e non molti. Per quanto riguarda il loro pagamento e i lavori che si incaricano di compiere, se qualcuno commetta ingiustizia nei loro confronti, o siano essi stessi che la compiono nei confronti di qualcun altro, sino a cinquanta dracme giudichino gli astinomi, oltre a questa somma siano i pubblici tribunali a giudicare secondo la legge.

Nessuno paghi alcuna tassa nello stato né per i beni esportati, né per quelli importati: per quanto riguarda l'incenso e tutti [847c] i profumi stranieri, simili a quello, che si usano nei sacrifici agli dèi, e per quanto riguarda la porpora e tutte le tinture che non sono prodotte nella regione, o qualsiasi altra materia prima di cui si richieda l'importazione per una qualche arte, se non vi è reale necessità, non li si dovranno importare, né si esporti ciò che

necessariamente deve rimanere nello stato: arbitri e sovrintendenti di tutte queste questioni siano, con l'eccezione dei cinque anziani, i dodici custodi delle leggi che seguono per età.

[847d] Per quanto riguarda le armi e tutti gli strumenti che servono per la guerra, se c'è bisogno di importare o una qualche arte, o una pianta, o metalli, o una lega, o animali, proprio per quest'uso, gli ipparchi e gli strateghi siano i responsabili dell'importazione e dell'esportazione di queste cose, come se fosse lo stato a dare e a ricevere, mentre i custodi delle leggi fisseranno delle leggi convenienti ed adeguate alla materia: e in ogni caso non si faccia commercio al minuto di queste cose né di nient'altro, a scopo di lucro, sia in tutta la regione, [847e] sia nella nostra città.

Circa l'alimentazione e la distribuzione dei prodotti della regione, mi pare che sarebbe giusto aderire in un certo senso alla legge cretese. Bisogna dividere tutti i prodotti della regione in dodici parti, e bisogna consumarli così: ogni dodicesima parte – ad esempio di frumento o d'orzo, e di tutti gli altri prodotti che ad essi si accompagnano e che devono essere distribuiti, [848a] e così di tutti gli animali da vendere che sono nei singoli luoghi – sia suddivisa in tre parti, secondo una proporzione, e cioè una parte per i liberi, una per i loro servi; la terza per gli artigiani e per gli stranieri in genere, sia quelli che, venuti ad abitare stabilmente da noi hanno bisogno del nutrimento necessario, sia quelli che ogni volta giungono per trattare un qualche affare con lo stato o con un privato. Di tutti questi generi di prima necessità, questa terza parte, una volta distribuita, è l'unica che si dovrà obbligatoriamente vendere, mentre non vi sia alcun obbligo di vendere le altre due parti. [848b] Ma come si potranno vendere nel modo più giusto queste cose? Prima di tutto è chiaro che per certi versi si dividerà in parti uguali, mentre per certi altri disuguali.

CLINIA Come dici?

ATENIESE È inevitabile che la terra faccia nascere e nutra ciascuno di questi prodotti, in modo peggiore o migliore.

CLINIA Come no?

ATENIESE Sotto questo aspetto nessuna delle parti, che sono tre, abbia nulla in più, né quella assegnata ai padroni o ai servi, né quella degli stranieri, ma la distribuzione assegni a tutti una parte che risponda a criteri di uguaglianza: [848c] una volta che ciascuno dei cittadini abbia ricevuto le due parti, abbia facoltà di distribuirle a schiavi e liberi, quanto e come vuole. Quel che avanza bisogna distribuirlo così, secondo le misure e il numero: calcolato il numero di tutti gli animali che necessitano del nutrimento che proviene dalla terra, si divida in base a quel numero.

Dopo di che bisogna che le case di queste persone siano disposte separatamente: questo è l'ordine che si adatta a tali cose. Bisogna che vi siano dodici villaggi, ciascuno al centro di ognuna delle dodici parti dello stato; in ciascun villaggio [848d] si scelga innanzitutto il luogo per i templi e per la piazza, luoghi sacri agli dèi e ai demoni che seguono gli dèi, sia che siano divinità locali dei Magneti,[9] sia che siano costruzioni sacre di antiche divinità di cui si sia conservata memoria, cui si dovranno rendere gli onori già loro tributati dagli antenati; e ovunque sorgano costruzioni sacre in onore di Estia, Zeus, Atena, e a qualsiasi altra divinità che sia a capo di ciascuna delle dodici parti. i primi edifici costruiti siano situati intorno a queste costruzioni sacre, [848e] dove il luogo sia più elevato, e servano da ricovero fortificato per le guardie, ed esso sia il più possibile munito: il resto della regione sia tutto quanto fornito di artigiani divisi in tredici gruppi, e uno di questi gruppi si stabilisca in città, diviso anche questo a sua volta nelle dodici parti della città intera; ed essi siano distribuiti all'esterno e circolarmente; in ciascun villaggio avranno sede quelle categorie di artigiani che sono

utili ai contadini. Responsabili di tutta questa gente siano i capi degli agronomi che decideranno di quanti e di quali artigiani ciascun luogo ha bisogno, e dove andando ad abitare procureranno i minori fastidi e il vantaggio più grande ai contadini. [849a] Allo stesso modo saranno gli astinomi che si prenderanno cura degli artigiani che risiedono in città.

Gli agoranomi devono occuparsi di ogni cosa che riguarda l'agorà. Dopo aver controllato che nessuno rechi danno ai templi che sono presso l'agorà, si prendano cura in secondo luogo delle relazioni fra gli uomini, vigilando sulla temperanza e sull'insolenza, e punendo secondo il necessario. Quanto alle cose che sono messe in vendita, e soprattutto riguardo a ciò che i cittadini devono vendere agli stranieri, controllino in primo luogo [849b] se tutto avviene secondo la legge. Ed ecco la legge per ogni caso: il primo giorno del mese gli incaricati, gli stranieri per i cittadini o anche gli schiavi, portino al mercato quella parte di derrate che devono essere vendute agli stranieri, prima di tutto la dodicesima parte del grano, e gli stranieri in quel primo giorno facciano provvista di frumento e delle altre granaglie per tutto il mese; il decimo giorno del mese gli uni vendano e gli altri acquistino i liquidi, che siano in quantità sufficiente per tutto il mese. [849c] Il ventitreesimo giorno avvenga la vendita degli animali: si dovranno vendere e comprare a seconda delle esigenze di ciascuno, e si effettuerà la vendita agli agricoltori di tutti gli utensili e di tutti i beni, come ad esempio pelli e vestiti di ogni genere, tessuti, feltri, e altre cose simili che gli stranieri sono necessariamente costretti a comprare da altri. Per quanto riguarda il commercio al minuto di queste cose, dell'orzo o delle farine, o anche per tutto il resto del nutrimento, non si deve vendere ai cittadini e ai loro schiavi, e non si deve comperare da questa gente; mentre lo straniero, all'interno dei mercati riservati agli stranieri, possa vendere [849d] agli artigiani e ai loro schiavi,

scambiando vino e grano e vendendoli, ed è appunto questa operazione che i più definiscono "commercio al minuto". I macellai, tagliata a pezzi la carne degli animali, la vendano agli stranieri, agli artigiani, e ai loro servi. Lo straniero che lo voglia potrà comprare ogni giorno all'ingrosso tutta la legna da ardere da coloro che localmente sono incaricati della vendita di tale merce, e potrà rivenderla agli stranieri, [849e] quanta e quando vuole. Quanto a tutti gli altri beni ed utensili che possono essere necessari a ciascuno, si vendano portandoli al mercato comune e sistemando ogni cosa nel luogo dove i custodi delle leggi e gli agoranomi, insieme agli astinomi, avranno indicato come la sede adatta; quindi si stabiliranno i confini del luogo dove la merce viene venduta, e all'interno di tali confini si possono scambiare danaro con merci e merci con danaro, purché uno non faccia credito all'altro: chi, fidandosi, fa credito, che sia pagato o no, si rassegni pure perché non si può intentare alcuna azione giudiziaria per dei contratti simili. [850a] Per quanto riguarda la merce comprata o venduta in quantità maggiore o ad un prezzo più alto di quello consentito dalla legge, poiché la legge ha già stabilito quali sono i due parametri al di sotto o al di sopra dei quali non si devono effettuare queste due operazioni, presso i custodi delle leggi sia annotata l'eccedenza, mentre sia cancellata la differenza. Le stesse norme siano valide anche per gli stranieri per quel che riguarda l'iscrizione del patrimonio. Chiunque lo voglia può venire ad abitare nel nostro stato, ma a determinate condizioni: la residenza viene concessa a quegli stranieri che vogliono e possono venire ad abitare, [850b] purché abbiano un mestiere e rimangano per non più di vent'anni da quando sono stati registrati, e non dovranno pagare neppure la più piccola tassa di residenza se non la buona condotta, né alcuna altra tassa sulla compravendita. Trascorso il tempo stabilito, prendano le proprie cose e se ne vadano. E se in questi

vent'anni è accaduto che uno di questi si sia distinto per aver reso qualche importante beneficio allo stato, e confida di persuadere il Consiglio e l'Assemblea, credendo di avere tutto il diritto di avere una dilazione della sua partenza, [850c] o anche la possibilità di fermarsi per tutta la vita, si rechi dinanzi al consiglio, e quel che in seguito alle sue richieste gli viene accordato abbia valore definitivo. Per i figli degli stranieri, se artigiani e giunti ai quindici anni d'età, il periodo della loro residenza comincerà dall'età di quindici anni, e, in aggiunta a questi anni, chiunque potrà rimanere per vent'anni ancora, e quindi se ne vada dove vuole; e se vuole rimanere, rimanga pure ma con l'autorizzazione richiesta secondo le stesse procedure di prima: chi se ne va, se ne vada pure, ma dopo essere stato cancellato dai registri [850d] sui quali i magistrati lo avevano precedentemente iscritto.

1. Dio dell'oltretomba.

2. Corsa di un doppio stadio.

3. Secondo la leggenda, Laio, leggendario re di Tebe e padre di Edipo, si era innamorato di Crisippo, figlio di Pelope e lo aveva condotto a Tebe, dando così origine alla pedofilia.

4. Platone enumera alcuni celebri amori incestuosi: Tieste, figlio di Pelope, si unì alla propria figlia Pelopia da cui ebbe il figlio Egisto; Edipo unendosi alla madre Giocasta, ebbe quattro figli (Eteocle, Polinice, Antigone, Ismene); Macareo, infine, si unì con la sorella Canace.

5. Icco di Taranto, atleta e maestro di ginnastica.

6. Atleti che vinsero alle Olimpiadi.

7. Dea greca dell'amore.

8. Equinozio d'autunno.

9. Si tratta della popolazione che un tempo abitava la regione dove verrà fondato il nuovo stato di cui si parla.

Libro IX

ATENIESE [853a] Dopo di che si dovrebbero trattare i procedimenti giudiziari che, secondo l'ordine naturale delle nostre leggi, dovrebbero seguire tutti quei fatti di cui si è detto precedentemente. Riguardo ai fatti per cui devono aver luogo questi procedimenti, alcuni sono stati detti, e si tratta di quelli che riguardano l'agricoltura e quanto ad essa è connesso, mentre gli altri, quelli più importanti, non li abbiamo ancora trattati, e non abbiamo ancora parlato di essi singolarmente: e proprio questi bisogna allora trattare qui di seguito, stabilendo quale pena richiede ciascun fatto, [853b] e a quali giudici ci si debba rivolgere.

CLINIA Giusto.

ATENIESE È cosa in un certo senso vergognosa stabilire tutte queste leggi, come ora stiamo per fare, in uno stato che, come diciamo, dovrà essere ben governato, e fornito di ogni perfezione utile alla pratica della virtù: anche il credere che in un simile stato possa nascere qualcuno che prende parte di quelle degenerazioni più gravi della malvagità proprie degli altri stati, sicché bisogna legiferare facendo azione di prevenzione e di minaccia nei confronti di chi potrebbe diventar tale e si devono porre leggi per questi individui, come se fossero già nel nostro stato, [853c] per distoglierli dai delitti o per punirli, nel caso li abbiano già commessi, questo fatto, dunque, come dicevo, è in un certo senso vergognoso. Ma dato che non siamo più nelle condizioni in cui si trovavano gli antichi legislatori che legiferavano per gli eroi figli di dèi, come ora si dice, e provenendo essi stessi

dagli dèi legiferavano per altri che similmente discendevano dagli dèi, ma siamo uomini e dobbiamo ora legiferare per stirpi di uomini, non deve dispiacerci [853d] se temiamo che qualcuno dei nostri cittadini sia duro come i semi toccati dalle corna di buoi[1] e abbia una natura talmente inflessibile da non poterla ammorbidire: e come quei semi resistono al fuoco, ora temiamo che costoro non si lascino ammorbidire dalle leggi, anche se quelle hanno la stessa forza del fuoco. Per queste ragioni, mi toccherà l'ingrato compito di esporre per prima la legge riguardante il saccheggio dei luoghi sacri, se mai vi sia qualcuno che abbia il coraggio di compiere un tale delitto. Noi non vorremmo e non avremmo affatto motivo di sperare che uno dei cittadini che sono stati rettamente educati si ammalasse di tale malattia, mentre i loro servi, e gli stranieri, e i loro schiavi avranno molte possibilità di porre mano a tali delitti. Per queste persone soprattutto, pur essendo tuttavia vigile nei confronti della debolezza della natura umana nel suo complesso, [854a] formulerò la legge sui ladri sacrileghi, e su tutti gli altri crimini di questo genere che sono difficili a guarire e addirittura insanabili. A tutte queste leggi si deve premettere un brevissimo proemio, secondo gli accordi che abbiamo preso in precedenza. Conversando e nello stesso tempo consigliandolo, si potrebbe parlare in questo modo all'uomo che un malvagio desiderio di compiere furti sacrileghi nei luoghi sacri stimola di giorno e tiene sveglio di notte: [854b] «Straordinario uomo, non è un male umano, né divino ciò che ora ti muove e ti spinge a compiere un furto sacrilego, ma un assillo che si è generato in te a causa di antiche ed inespiate colpe degli uomini, e che funesto si aggira, e sul quale con ogni sforzo devi vigilare. Cerca di capire in che cosa consiste questa vigilanza. Quando ti capita di essere colto da questi pensieri, vai a compiere sacrifici espiatori, vai supplice presso i templi delle divinità tutelari, vai a cercare la

compagnia di quelle persone che da voi sono dette oneste, [854c] ora ascoltandole, ora tentando di dire tu stesso che ogni uomo deve onorare ciò che è bello e giusto: e fuggi senza voltarti dalla compagnia di uomini malvagi. E se ti comporterai in questo modo, il male cesserà; altrimenti considera più onorevole la morte e abbandona la vita».

Questo è il proemio che noi cantiamo per coloro che concepiscono di compiere tutte queste azioni empie e dannose allo stato, e se uno vi obbedisce bisogna che la legge stia in silenzio, ma se uno non obbedisce, dopo il proemio, bisogna cantare a gran voce così: [854d] chi è sorpreso a rubare nei templi, se schiavo o straniero, sia segnato con il segno della sventura sulla fronte e sulle mani, e sia frustato tante volte quanto sembrerà opportuno ai giudici, e quindi sia bandito, nudo, dai confini della regione. Forse, infliggendogli questa pena, diventerà migliore e avrà modo di rinsavire. Nessuna pena stabilita secondo la legge mira allo scopo di far del male, ma realizza semplicemente una di queste due condizioni: o rende migliore, o, se non altro, meno malvagio chi la subisce. [854e] Se invece è un cittadino che risulta compiere un tale delitto, compiendo gravi ingiustizie – di cui non si potrebbe neppure parlare – contro gli dèi, o i genitori, o lo stato, il giudice deve ritenerlo ormai incurabile, considerando il fatto che, nonostante l'educazione e la formazione ricevuta sin da bambino, non si è astenuto da questi gravissimi mali. Per lui la pena consisterà nella morte, il minore dei mali, e il suo esempio servirà a tutti gli altri, [855a] e senza onore sparirà al di fuori dei confini della regione: i suoi figli e la sua stirpe, se evitano i costumi del padre, conseguano gloria ed onore per il fatto che, allontanandosi dal male, si sono rivolti con onestà e coraggio verso il bene. Ad una costituzione come la nostra, che prevede di dover mantenere sempre identici ed uguali i lotti, non conviene confiscare i beni di queste persone. Quanto al

pagamento delle multe, quando qualcuno risulti arrecare un danno che si può materialmente quantificare, paghi se ci sia un eccedenza rispetto al valore del lotto di cui ciascuno è stato dotato, [855b] e la multa rimanga in questi termini, e non paghi di più: i custodi delle leggi, esaminando con la dovuta precisione i registri, riferiscano sempre ai giudici il chiaro ammontare dei patrimoni, perché qualche lotto non sia lavorato per mancanza di ricchezze. E se si ritiene che uno debba meritare una multa maggiore, nel caso non vi sia qualche amico che voglia farsi garante per lui e così liberarlo, pagando la somma dovuta, lo si metta in carcere per lungo tempo e pubblicamente, e lo si punisca con alcuni altri oltraggiosi castighi, [855c] ma assolutamente nessuno sia mai privato dei diritti civili, né per una delle sue colpe, né se tenta la fuga oltre i confini dello stato: sia condannato a morte, o al carcere, o alle frustate, o a sedere o a stare in piedi in atteggiamenti sconvenienti, o all'allontanamento verso templi situati presso gli estremi confini della regione, o a pagare delle multe secondo le procedure indicate prima. Giudici della pena di morte siano i custodi delle leggi e un collegio di magistrati, scelti secondo il merito, fra quelli che erano in carica l'anno prima: [855d] per quanto riguarda le ammissioni di queste cause, le citazioni, e tutte le altre operazioni simili e il modo in cui debbono avvenire, spetta ai legislatori più giovani occuparsene, mentre nostro compito è quello di presentare la legge sulle modalità di voto. Il voto assegnato sia palese, ma prima di esso i nostri giudici seggano vicini, uno accanto all'altro secondo l'anzianità, di fronte all'accusatore e all'accusato, e tutti i cittadini che hanno tempo libero siano uditori attenti del processo. Parleranno a turno, prima l'accusatore, [855e] e dopo l'accusato: dopo questi discorsi, comincerà a interrogarli il giudice più anziano, procedendo a un attento esame dei fatti esposti; dopo il più anziano tutti, uno dopo l'altro, devono

cercare di sapere dalle due parti in causa che cosa si desidera che sia detto o non sia detto. Chi non desidera sapere nulla, lasci ad un altro l'inchiesta. Fra le cose dette vengano secretati i punti che si ritengono di particolare importanza, [856a] e, suggellati da tutti i magistrati, siano deposti sull'altare di Estia. il giorno dopo si riuniscano di nuovo nello stesso luogo, e interrogandoli allo stesso modo, porteranno avanti l'inchiesta, firmando le deposizioni rese: ripetute queste operazioni per tre volte, dopo che si è raccolto un numero sufficiente di prove e di testimonianze, ciascuno deponga il sacro voto, e prometta in nome di Estia di giudicare nei limiti del possibile secondo giustizia e verità, e così il processo abbia fine.

[856b] Dopo i delitti contro gli dèi, vi sono quelli contro lo stato. Chi asservisce le leggi conducendole sotto il potere degli uomini, e rende lo stato suddito di una fazione politica, e si muove contro le leggi facendo tutto ciò in modo violento e risvegliando la sedizione, costui va considerato il nemico peggiore di tutto lo stato: bisogna che al secondo posto per malvagità sia considerato quel cittadino che, pur non prendendo parte ad alcuno di quei delitti, ma detenendo le più importanti cariche dello stato, [856c] sia che sia stato informato oppure che sia rimasto all'oscuro di questi fatti, per viltà non vendichi la patria stessa. Ogni uomo, anche se è scarso il vantaggio che arreca, denunci ai magistrati, conducendolo in tribunale, colui che trama una trasformazione violenta e illegale della costituzione: i giudici siano gli stessi che giudicavano i ladri sacrileghi, e tutto il processo avvenga secondo quelle stesse modalità, e si decreti la morte con la maggioranza dei voti. In una parola, conviene ripetere che il disonore e i castighi del padre non devono accompagnare nessuno dei figli, [856d] a meno che qualcuno non abbia il padre, il nonno, e il bisnonno che siano stati uno dopo l'altro condannati a morte: lo stato li mandi in esilio,

rimandandoli alla loro antica patria, e conceda di portarsi via le loro sostanze, escludendo completamente tutto ciò che è stato fornito in sorte. E così, fra i cittadini che abbiano più di un figlio che non abbia meno di dieci anni si traggano a sorte dieci di questi bambini, e il padre o il nonno paterno o materno li presentino, e i nomi dei sorteggiati siano inviati a Delfi: [856e] quello che il dio sceglierà, sia stabilito, come erede, nella casa di coloro che sono andati via, e lo accompagni migliore fortuna.

CLINIA Bene.

ATENIESE Vi sia una terza legge comune ed uguale a quelle che precedono, sia riguardo ai giudici che devono emettere la sentenza, sia riguardo alle modalità dei processi, e questo valga per coloro che sono condotti in tribunale con un'accusa di tradimento: allo stesso modo vi sia un'unica legge per i discendenti di questi tre, [857a] il traditore, il ladro sacrilego, e colui che ha annientato con la violenza le leggi dello stato, la quale regola la permanenza o l'espulsione dalla patria. Per il ladro, sia che abbia commesso un grande o un piccolo furto, vi sia una sola legge e una sola pena valida per tutti: si deve innanzitutto pagare il doppio di quello che è stato rubato, se uno viene condannato in una causa come questa e dispone di un altro patrimonio, oltre il lotto che ha ricevuto in sorte, sufficiente a pagare la multa, altrimenti, sia incarcerato fino a quando non abbia pagato o non abbia convinto il suo avversario a concedergli il condono. [857b] Se un tale viene riconosciuto colpevole di aver rubato il patrimonio pubblico, dopo aver persuauso lo stato a concedergli il condono, o dopo aver pagato il doppio di ciò che ha rubato, venga scarcerato.

CLINIA Come possiamo dire, straniero, che non vi è differenza alcuna fra chi ha commesso un grande furto e chi porta via poche cose, e fra furti sacri e furti profani? E così per ogni altra differenza che riguardi l'intera materia del

furto, alla cui varietà il legislatore deve adeguarsi, evitando di stabilire pene simili.

ATENIESE Benissimo, Clinia. Mi stavo lasciando trasportare, per così dire, dal discorso, quando tu, urtandomi, mi hai svegliato, [857c] richiamandomi alla memoria una riflessione già fatta anche prima, e cioè che la materia riguardante la formulazione delle leggi non ha mai richiesto, in alcun modo, uno sforzo così impegnativo come nell'argomento di cui ora ci è toccato di parlare. Che vogliamo dire con questo? Non era malvagia l'immagine che abbiamo trovato nel descrivere tutti coloro che sono governati dalla legge come schiavi curati da medici schiavi. Bisogna sapere con certezza che se uno di quei medici che pratica la medicina grazie alla sua esperienza, ma senza il supporto dello studio, sorprendesse un medico libero mentre discorre con un suo paziente, [857d] cittadino libero, usando un linguaggio assai vicino a quello filosofico, e tratta la malattia sin dall'origine risalendo alla natura del corpo, l'altro si farebbe subito una sonora risata, e non direbbe altre parole se non quelle che la maggior parte di questi cosiddetti medici ha sempre a portata di mano in questi casi: «Sciocco», direbbe, «tu non curi il malato, ma quasi pretendi di educarlo, [857e] come se volesse diventare medico, e non uomo sano».

CLINIA E parlando così non direbbe bene?

ATENIESE Forse sì, ma solo se pensasse che chiunque espone la materia concernente le leggi, così come noi ora stiamo facendo, educa i cittadini, e non vuole solo fissare delle leggi.E non avrebbe ragione se si esprimesse in questo modo?

CLINIA Forse.

ATENIESE Felice è in ogni caso la condizione in cui ora ci troviamo.

CLINIA Quale?

ATENIESE Essa consiste nel fatto che non siamo incalzati da alcuna urgenza di legiferare, per cui, trovandoci nella circostanza di esaminare [858a] una costituzione politica nel suo complesso, cerchiamo di scorgere in essa l'elemento migliore e quello assolutamente necessario, e in che modo potrebbero realizzarsi. E ci è anche possibile, a quanto pare, se lo vogliamo, esaminare l'elemento migliore e, se vogliamo, quello assolutamente necessario riguardo alle leggi: prendiamo quello dei due che preferiamo.

CLINIA Ma è ridicola, straniero, la scelta che ci proponiamo di fare, e saremmo senz'altro simili a quei legislatori che sono costretti [858b] da una grave necessità a legiferare immediatamente, come se l'indomani non fosse già più possibile: ma a noi è concesso, grazie a un dio, come a muratori o a chi comincia a mettere insieme qualsiasi altra cosa, di ammassare confusamente il materiale, da cui sceglieremo ciò che ci è utile per la costruzione che stiamo per realizzare, e di fare questa scelta in tutta tranquillità. Supponiamo allora di essere non come costruttori incalzati dalla necessità, ma come chi con tranquillità mette insieme una parte del materiale, e un'altra parte la sistema: sicché è giusto dire che ormai una parte delle leggi ha già avuto una sua sistemazione, [858c] mentre un'altra parte è in attesa di essere sistemata.

ATENIESE Dunque, Clinia, il nostro sguardo generale sulle leggi è sempre più conforme alla loro natura. Facciamo allora questa considerazione, per gli dèi, riguardo ai legislatori.

CLINIA Quale?

ATENIESE Negli stati vi sono opere scritte e discorsi scritti lasciati da molti altri scrittori, ma anche i discorsi del legislatore sono opere scritte.

CLINIA E come no?

ATENIESE Forse dobbiamo prestare attenzione agli scritti degli altri, [858d] sia dei poeti, sia di quanti, scrivendo in prosa o in versi, hanno deposto nella memoria i loro consigli di vita, e non dobbiamo invece rivolgere attenzione alle opere dei legislatori? Oppure dobbiamo prestare molta più attenzione a costoro?

CLINIA Molta di più a costoro.

ATENIESE Ma non dovrebbe essere soltanto il legislatore che, fra gli scrittori, fornisce consigli sulla bellezza, l'onestà, e la giustizia, insegnando in che cosa consistono, e come devono essere praticati da coloro che vogliono essere felici?

CLINIA E come no?

ATENIESE [858e] Ma sarebbe forse più turpe per Omero, Tirteo, e gli altri poeti fissare negli scritti consigli malvagi circa la vita e le consuetudini, e meno per Licurgo, Solone, e quanti, divenuti legislatori, lasciarono opere scritte? O non è giusto che, fra tutte le opere scritte che vi sono negli stati, quelle che svolgono la materia delle leggi appaiano come le più belle e le più nobili, mentre tutte le altre o devono adeguarsi a queste, [859a] o se sono discordi devono essere ridicole? Dobbiamo allora immaginarci, a proposito delle leggi scritte, che la loro redazione negli stati sia come un padre e una madre pieni di amore e di attenzione, o come un tiranno o un signore che scolpisce sui muri i suoi ordini minacciosi, e quindi se ne va? Vediamo anche noi ora se dobbiamo provare a parlare delle leggi immaginandole come in quel primo caso, e, sia che ne siamo capaci, sia che non lo siamo, [859b] mettiamoci d'impegno: e procedendo lungo questa strada, se anche ci fosse qualche difficoltà da affrontare, affrontiamola. Speriamo che così tutto vada bene, se anche il dio lo vorrà.

CLINIA Hai detto bene, e facciamo come dici.

ATENIESE Bisogna innanzitutto prendere accuratamente

in esame, come già abbiamo cominciato a fare, la legge riguardante i furti sacrileghi, e il furto in genere, e tutte le ingiustizie che vengono compiute, e non dobbiamo infastidirci se nell'atto di legiferare, abbiamo già fissato alcune leggi, [859c] mentre altre attendono ancora di essere esaminate: infatti stiamo per diventare legislatori, ma non lo siamo ancora, e forse lo diventeremo. Se vi sembra allora opportuno che si prendano in esame le questioni di cui ho parlato, e nei termini in cui ne ho parlato, prendiamole in esame.

CLINIA Senza dubbio.

ATENIESE Riguardo alla bellezza ed alla giustizia nel loro complesso, cerchiamo di vedere dove ci troviamo ora d'accordo, e dove invece dissentiamo, noi che diciamo di sforzarci, se non altro, di distinguerci dalla maggior parte delle persone, proprio dove i più [859d] dissentono fra loro.

CLINIA A quali nostri dissensi intendi alludere?

ATENIESE Tenterò di spiegarvelo. Siamo tutti d'accordo nel sostenere che la giustizia in genere, e gli uomini giusti, e i fatti e le azioni giuste sono tutte cose belle, sicché, neppure se un tale affermasse con sicurezza che gli uomini giusti, anche se sono deformi nel corpo, sono assai belli proprio per il fatto di tenere una condotta all'insegna dell'assoluta giustizia, nessuno, per così dire, [859e] parlando così, penserebbe di dire qualcosa di stonato.

CLINIA E non è giusto?

ATENIESE Forse. Ma vediamo come, se tutto ciò che prende parte della giustizia è bello, anche i nostri stati d'animo appartengono a tutte queste cose, e in ugual misura alle nostre azioni.

CLINIA E allora?

ATENIESE Un'azione, se è giusta, nella misura in cui prende parte della giustizia, partecipa in altrettanta misura

della bellezza.

CLINIA Certamente.

ATENIESE E dunque anche a proposito di uno stato d'animo che partecipa della giustizia, se ammettessimo che esso è tanto bello [860a] quanto è giusto, non faremmo un discorso discordante, non è vero?

CLINIA Vero.

ATENIESE Se ammettessimo che uno stato d'animo, pur essendo giusto, è turpe, forse metteremmo in contraddizione il giusto e il bello, dicendo appunto che ciò che giusto è assai turpe.

CLINIA Che senso ha quello che hai detto?

ATENIESE Non è difficile da capire: quelle leggi che abbiamo fissato poco fa sembrano dichiarare tutto il contrario di quello che ora stiamo dicendo.

CLINIA Quali cose?

ATENIESE [860b] Noi prima abbiamo considerato che il ladro sacrilego e il nemico delle leggi ben stabilite sono giustamente condannati a morte, ed essendo sul punto di stabilire altre norme simili, ci siamo fermati, vedendo che esse vengono a determinare infiniti stati d'animo per numero e grandezza, che sono i più giusti e nello stesso tempo i più turpi fra tutti gli stati d'animo. E così le cose giuste e belle non ci appariranno ora tutte la stessa cosa, ora del tutto opposte fra loro?

CLINIA Può darsi.

ATENIESE [860c] Così la maggior parte delle persone parla di queste cose in modo contradditorio, separando il bello dal giusto.

CLINIA Pare di sì, straniero.

ATENIESE Per quanto ci riguarda, Clinia, vediamo di nuovo come possiamo stabilire un accordo intorno a questi

problemi.

CLINIA Quale accordo e su quale problema?

ATENIESE Nei precedenti discorsi credo di aver parlato chiaramente, e se non l'ho fatto prima, lasciate che ve lo dica ora.

CLINIA Che cosa?

ATENIESE [860d] Che tutti i malvagi sono in ogni caso involontariamente malvagi: stando così la questione, è inevitabile che ad essa si accompagni il discorso che segue.

CLINIA Di quale discorso parli?

ATENIESE Alludo al fatto che l'uomo ingiusto è malvagio, e il malvagio è tale involontariamente. Non ha senso ritenere che chi agisce involontariamente compie un'azione volontaria: chi crede involontario il compiere ingiustizia, ritiene che l'ingiusto compie l'ingiustizia involontariamente, e anch'io ora concordo su questo punto. Affermo infatti che tutti compiono ingiustizia involontariamente, anche se qualcuno per amor di polemica [860e] o per ambizione sostenesse che, certo, gli ingiusti sono tali involontariamente, ma molti commettono volontariamente ingiustizia; e in ogni caso il mio discorso è quell'altro, non questo. Ma come potrò essere d'accordo con i miei discorsi? Se voi, Clinia e Megillo, mi chiedeste: «Straniero, stando le cose in questi termini, che ci consigli di fare circa la legislazione dello stato dei Magneti? Bisogna legiferare oppure no?» «Come no?», dirò. «Ma distinguerai per loro ingiustizie involontarie e volontarie, e stabiliremo punizioni maggiori per le colpe e le ingiustizie commesse volontariamente, [861a] e minori per le altre? Oppure saranno uguali per tutte, come se non ci fossero affatto ingiustizie volontarie?».

CLINIA Quello che dici è giusto, straniero: e come ci regoleremo con queste parole che ora hai detto?

ATENIESE Bella domanda. Prima di tutto regoliamoci così.

CLINIA Come?

ATENIESE Ricordiamoci che poco fa dicevamo bene che intorno al giusto vi è da parte nostra grande confusione e disaccordo. Riprendendo di nuovo questo punto, interroghiamo noi stessi così: [861b] «Se non diamo una soluzione a questa difficoltà, e non teniamo conto che queste cose sono distinte le une dalle altre, e in base a questa distinzione in tutti gli stati e da tutti i legislatori si ritiene vi siano due specie di ingiustizie, le une volontarie, le altre involontarie, e di conseguenza, in base ad essa si stabiliscono leggi, non è vero che il discorso che ora abbiamo pronunciato, come se fosse pronunciato da un dio, dopo aver detto solo questo avrà termine, e, non avendo dato spiegazione di quel che giustamente è stato detto, [861c] in un certo senso fisseremo leggi che vanno in senso contrario a quel che si è detto?». Non è possibile, ma è necessario che prima di legiferare si dimostri che queste sono due specie di ingiustizie e che vi sono altre differenze, così che, quando si stabiliscono le pene per l'una o per l'altra specie, ognuno possa seguire i nostri discorsi, e sia in grado di giudicare la pena che è stata convenientemente stabilita e quella che non lo è.

CLINIA Quel che dici ci pare giusto, straniero, e quindi, ora, delle due l'una: o non si deve affermare che tutte le ingiustizie sono involontarie, oppure, [861d] facendo prima la dovuta distinzione, si deve dimostrare che questa affermazione è corretta.

ATENIESE Di queste due affermazioni, non riesco assolutamente a tollerare che la prima abbia senso, non dire cioè quel che io credo sia il vero – poiché questo non sarebbe lecito né permesso –. Dunque in che modo possiamo dire che vi sono due specie di ingiustizie, se non vale la distinzione in ingiustizie involontarie e volontarie? Ma in un modo o nell'altro dobbiamo dimostrare che vi è un altro criterio di

distinzione.

CLINIA Assolutamente sì, straniero, noi non possiamo pensarla in modo diverso.

ATENIESE [861e] Sarà così. Ebbene, nei loro commerci e nelle loro relazioni sono molti i danni che i cittadini, a quanto pare, arrecano gli uni agli altri, e una grande quantità di essi sono volontari ed involontari.

CLINIA Come no?

ATENIESE Non si creda allora, considerando tutti i danni come delle ingiustizie, che anche nell'ambito dei danni le ingiustizie siano di due specie, alcune volontarie, altre involontarie: i danni involontari, infatti, non sono, in genere, inferiori né per numero né per importanza a quelli volontari. [862a] Vedete un po' se quello che sto per dire ha senso, o se non lo ha affatto. Non dico, Clinia e Megillo, che se un tale danneggia un altro senza volerlo, involontariamente, commette ingiustizia, involontaria certamente, e non farò una legge in base a questo principio, stabilendo una legge come se questa fosse una colpa involontaria, ma anzi non considererò affatto un'ingiustizia un simile danno, sia che abbia colpito qualcuno in misura maggiore sia minore: spesso noi diremo, se ho ragione, che commettere ingiustizia consiste nel determinare un vantaggio tale da non risultare un giusto vantaggio. [862b] Non bisogna, amici, affermare così, con semplicità, che è giusto o ingiusto ciò che uno dà o sottrae ad un altro, ma un legislatore deve osservare se un tale arreca vantaggio o danneggia un altro con un'indole e un comportamento ispirati a giustizia, e a questi due termini deve guardare, ingiustizia e danno: quanto al danno, deve risanarlo, nei limiti del possibile, con le leggi, salvando ciò che va in rovina, ristabilendo ciò che uno aveva fatto cadere, [862c] curando ciò che è condannato a morire o è ferito, e dopo aver conciliato con le ammende previste dalle leggi quelli che hanno compiuto e subito ciascun danno, deve

sempre cercare di riportarli all'amicizia da una precedente condizione di discordia.

CLINIA Bene.

ATENIESE Per quanto riguarda i danni e i guadagni ingiusti, nel caso in cui, cioè, un tale, comportandosi ingiustamente, faccia guadagnare un altro, di questi mali, in quanto essi sono mali dell'anima, bisogna curare quelli curabili: e la guarigione dell'ingiustizia dobbiamo dire che si volge in questa direzione.

CLINIA Quale?

ATENIESE [862d] La legge dovrà istruire chiunque commette un'ingiustizia, grande o piccola che sia, e dovrà costringerlo a non avere neppure più il coraggio di commettere volontariamente una simile ingiustizia in avvenire, o comunque in misura molto minore, oltre al risarcimento del danno. Questo deve avvenire sia con i fatti, sia con le parole, con i piaceri o con i dolori, con gli onori o i disonori, con le multe o i doni, o anche in qualsiasi altro modo si dovrà far sì che si detesti l'ingiustizia, e si ami, o per lo meno non si detesti la natura del giusto, e questo è appunto compito delle leggi più belle. [862e] E se il legislatore si rende conto che uno è incurabile sotto questo aspetto, quale pena e quale legge stabilirà in questi casi? E sapendo che per tutti costoro sarebbe meglio non vivere, e che gioverebbero doppiamente agli altri se abbandonassero la vita, diventando da un lato un esempio per gli altri perché non commettano ingiustizie, e facendo in modo, dall'altro, che lo stato venga abbandonato dagli uomini malvagi, così, [863a] riguardo a questa gente, è necessario che il legislatore punisca le colpe commesse assegnando loro la morte, e non si comporti affatto in alcun altro modo.

CLINIA Mi pare che tu parli in modo assai conveniente, ma noi ascolteremmo con molto più piacere un'esposizione ancora più chiara che riguardi la differenza fra ingiustizia e

danno, fra azioni volontarie e involontarie, e su come queste cose si compongono variamente fra loro.

ATENIESE Tenterò di agire e parlare come mi consigliate. [863b] È chiaro che parlando fra voi e sentendo parlare dell'anima, sapete che una sua proprietà e una parte della sua natura è l'ira, litigiosa e ribelle, suo naturale possesso, che con violenza irrazionale determina molti sconvolgimenti.

CLINIA Come no?

ATENIESE Noi dunque diciamo che il piacere, che non lo si può proprio definire identico all'ira, esercitando il suo dominio con una forza contraria all'ira, riesce a far fare, con la persuasione unita ad una seducente violenza, tutto ciò che la sua volontà desidera.

CLINIA Certamente.

ATENIESE [863c] E se si dicesse che l'ignoranza è la terza causa dei delitti, non si direbbe una menzogna: a questo proposito sarebbe meglio che il legislatore la dividesse in due, ritenendo che di essa vi è una forma semplice che è causa di errori leggeri, e una forma doppia, quando non si è soltanto oppressi dall'ignoranza, ma anche da una certa credenza di saggezza, per cui si crede di essere pienamente sapienti riguardo a ciò che non si conosce affatto. il legislatore considererà tali mali, accompagnati dal vigore e dalla forza, causa di gravi e di grossolani delitti, [863d] mentre se accompagnati dalla debolezza, li considererà errori propri dei bambini e dei vecchi, e pur tuttavia li considererà errori, e per essi stabilirà delle leggi, anche se più miti e più indulgenti.

CLINIA Quello che dici è naturale.

ATENIESE Noi tutti diciamo che il piacere e l'ira, per così dire, ora ci dominano, e ora li dominiamo: e in effetti le cose stanno così.

CLINIA Senza dubbio.

ATENIESE E invece non abbiamo mai sentito dire che l'ignoranza ora ci domina, e ora la dominiamo.

CLINIA [863e] Verissimo.

ATENIESE Noi diciamo che tutte queste forze, traendoci ciascuna al proprio volere, spesso ci spingono a compiere azioni contrarie a quelle che faremmo.

CLINIA Assai spesso.

ATENIESE Ora ti posso fornire una spiegazione chiara e senza troppi fronzoli circa la distinzione fra ciò che è giusto ed ingiusto, secondo la mia definizione. Definisco assolutamente ingiustizia la tirannide dell'ira, della paura, del piacere, del dolore, dell'invidia, e dei desideri, [864a] sia fonte o meno di danni, che ha luogo nell'anima: per quanto riguarda l'opinione dell'ottimo, dovunque uno stato o dei privati cittadini ritengano che possa essere, se essa, esercitando il suo potere sull'anima, mette in regola ogni uomo, anche se in qualcosa cade in errore, bisogna affermare che è giusto tutto ciò che viene compiuto in conformità con essa, ed è cosa ottima che ciascuno si pieghi a tale potere, anche nel corso di tutta la vita umana. Eppure, molti credono che un tale danno sia un'ingiustizia involontaria. Ora non possiamo discutere sui nomi, [864b] ma poiché abbiamo dimostrato che vi sono tre specie di errori, si potrebbero innanzitutto richiamare alla memoria. Vi è una specie di sofferenza che abbiamo chiamato ira e paura.

CLINIA Senza dubbio.

ATENIESE Una seconda specie è costituita dal piacere e dai desideri, un'altra ancora, la terza, dalla brama di speranze e della vera opinione intorno all'ottimo. Dividendo questa terza specie in tre parti per due sezioni, possiamo dire di aver ottenuto cinque specie: [864c] per queste cinque specie bisogna stabilire leggi fra loro differenti, divise in due generi.

CLINIA Quali sono questi?

ATENIESE L'uno è costituito da ciò che ogni volta viene compiuto violentemente e alla luce del sole, l'altro da ciò che avviene di nascosto con la complicità delle tenebre e dell'inganno. Talvolta, poi, si agisce in tutti e due i modi: in questo caso le leggi saranno durissime, se saranno fatte come conviene.

CLINIA Naturale.

ATENIESE Dopo di che, torniamo di nuovo al punto da cui siamo partiti per questa digressione, portando a termine questo nostro compito di stabilire le leggi. Abbiamo già stabilito leggi riguardanti i ladri sacrileghi, [864d] credo, e i traditori, ed inoltre quelli che corrompono le leggi per far cadere il governo in carica. si possono compiere alcuni di questi delitti per follia, ovvero oppressi da malattie o dalla vecchiaia che avanza, o vivendo in modo infantile, e a questo proposito non vi sarebbe alcuna differenza con gli altri casi citati. E se uno di questi casi diventerà manifesto ai giudici che ogni volta sono scelti per questo incarico, grazie alla deposizione resa da chi ha commesso il fatto e di chi lo difende, [864e] e secondo il loro verdetto chi si sia comportato in tal modo è andato contro le leggi, l'imputato risarcisca assolutamente il semplice danno arrecato ad altri, e non sia soggetto ad altre pene, se non chi, avendo ucciso, abbia le mani impure per l'omicidio commesso: e così, partendo per un'altra regione, per un luogo straniero, abiti lontano dalla patria per un anno, e se vi fa ritorno prima del tempo prescritto dalla legge, o entra in qualsiasi luogo della terra patria, sia incarcerato nelle pubbliche carceri dai custodi delle leggi per due anni, e in seguito lo si liberi.

[865a] Poiché abbiamo preso le mosse dall'omicidio, cerchiamo di stabilire in modo completo le leggi riguardanti ogni specie di omicidio, e parliamo prima di tutto di quelli violenti ed involontari. se uno in una gara o nelle pubbliche competizioni uccide involontariamente un amico, sia che la

morte giunga immediatamente, sia che giunga qualche tempo dopo in seguito alle ferite, o, allo stesso modo in guerra, o nelle esercitazioni finalizzate alla guerra, mentre compie esercitazioni a corpo libero, o con le armi simula l'attività bellica, sia ritenuto puro da ogni colpa, [865b] dopo essersi purificato secondo le leggi riguardanti questi delitti e provenienti da Delfi: per quanto riguarda i medici in generale, se chi viene curato da essi muore, senza però che vi sia una loro responsabilità, sia ritenuto puro secondo la legge. se un tale uccide un altro di sua mano, involontariamente, sia disarmato, sia con uno strumento o un'arma, o con la somministrazione di bevande e di cibi, o esponendolo al fuoco o al gelo, o soffocandolo, mediante il suo corpo o altri corpi, [865c] sia considerato in ogni caso come assassino di sua mano, e condannato alle seguenti pene: se uccide uno schiavo, credendo di aver ucciso il proprio, risarcisca il danno e la perdita al padrone dello schiavo morto, oppure sia soggetto al pagamento di una multa doppia rispetto al valore del morto, e i giudici dovranno stimare l'entità della pena; inoltre dovrà compiere sacrifici espiatori più importanti e più numerosi di coloro che uccidono nelle gare, [865d] e di questi sacrifici saranno autorevoli interpreti coloro che verranno scelti dal dio. se uno uccide il proprio schiavo, dopo essersi purificato, sia liberato dall'accusa di omicidio, come prevede la legge. Se involontariamente uccide un libero cittadino, si purifichi seguendo gli stessi riti di purificazione di chi uccide uno schiavo, e non disprezzi quel che nei tempi più remoti si dice negli antichi miti. Si dice infatti che chi viene ucciso di morte violenta, se abbia vissuto con animo libero ed elevato, appena morto si adira contro chi lo ha ucciso, [865e] e ancora pieno di paura e di terrore per la violenza avvenuta, vedendo il suo uccisore aggirarsi nei luoghi a lui familiari, è colto da paura, e, sconvolto, sconvolge l'autore del fatto, per quanto gli è

possibile, lui e ogni sua azione, avendo la memoria come alleata. Perciò è necessario che chi ha commesso il fatto si allontani dalla tomba della vittima per tutte le stagioni che vi sono in un anno, e abbandoni tutti i luoghi familiari che vi sono in patria: e se l'ucciso è uno straniero, stia lontano anche dalla terra dello straniero, per lo stesso periodo di tempo. [866a] Se l'uccisore obbedisce di sua spontanea volontà a questa legge, il parente più prossimo al morto, sorvegliando che tutte queste cose avvengano come stabilito, usi indulgenza nei suoi confronti, e se farà addirittura la pace con lui si dimostrerà uomo assolutamente moderato: ma se non obbedisce, e in primo luogo, non essendo ancora purificato avrà il coraggio di recarsi nei templi per compiere sacrifici, e se inoltre non vuole trascorrere il tempo stabilito per l'esilio, il parente più prossimo del morto [866b] accusi l'uccisore di omicidio, e se viene riconosciuto colpevole, sia condannato al doppio di tutte le pene. Se il parente più prossimo non lo accusa per il male subito, come se la macchia del delitto ricadesse su di lui, chi ha subito il fatto si appella alla sua disgrazia, e chiunque vuole potrà portarlo in tribunale, e, secondo la legge, costringerlo ad allontanarlo dalla sua patria per cinque anni. Se uno straniero involontariamente uccide uno degli stranieri residenti nello stato, [866c] chiunque vuole lo denunci in base alle stesse leggi; se si tratta di straniero residente, sia condannato ad un anno di esilio, se invece è straniero a tutti gli effetti, nel caso in cui abbia ucciso un altro straniero, uno straniero residente, o un cittadino, oltre ai riti di purificazione, stia lontano per tutta la vita dalla regione dove queste leggi esercitano il loro potere: e se vi fa ritorno in modo illegale, i custodi delle leggi lo puniscano con la morte, e se possiede un patrimonio, sia esso assegnato al parente più prossimo della vittima. Se invece vi fa ritorno involontariamente, nel caso in cui andando per mare sia sbattuto sulle spiagge della regione,

[866d] dopo aver piantato una tenda, metta i piedi a bagno nel mare e controlli la navigazione, e se uno con la violenza lo trascina sulla terra, il primo magistrato dello stato che incontra, lasciandolo andare libero, lo spedisca senza avergli fatto violenza fuori dei confini dello stato. Se uno di propria mano uccide un uomo libero, e il fatto avviene a causa dell'ira, bisogna innanzitutto distinguere il caso in due modi. Agiscono sotto l'impulso repentino dell'ira quanti, all'improvviso [866e] e senza la premeditazione di uccidere, uccidono con percosse o in altro modo, e subito giunge il pentimento di ciò che hanno compiuto; e agiscono per ira quanti, oltraggiati da parole o da fatti disonorevoli, perseguendo la vendetta, alla fine uccidono qualcuno con la chiara volontà di uccidere, e non provano alcun pentimento per il fatto compiuto. Bisogna allora stabilire che queste uccisioni sono di due specie, come appare, e direi che entrambe hanno la loro origine dall'ira, e assai giustamente si può dire che esse [867a] stanno a metà fra il delitto volontario e quello involontario. Ed una è l'immagine dell'altra: chi sorveglia la propria ira e non uccide sul momento, all'improvviso, ma con premeditazione, molto tempo dopo, persegue la sua vendetta, sembra agire volontariamente, mentre chi non controlla la propria ira, e all'improvviso, immediatamente, senza premeditazione agisce, è simile a chi agisce in modo involontario, anche se costui non agisce involontariamente, ma solo in apparenza è involontario. [867b] È perciò difficile distinguere gli omicidi che vengono compiuti sotto l'impulso dell'ira, e vedere se la legge li deve considerare volontari, o alcuni involontari. Sarebbe meglio e più corrispondente alla verità che si considerassero entrambi come immagini, e si dividessero secondo il criterio della premeditazione e della mancanza di premeditazione, e la legge dovrebbe stabilire pene più gravi per quelli che uccidono con premeditazione e con collera, e

pene più miti per quelli che agiscono senza premeditazione e all'improvviso: ciò che è immagine di un male più grande si deve punire con una pena maggiore, mentre ciò che è immagine di una pena minore, con una pena minore. [867c] Devono fare così anche le nostre leggi.

CLINIA Senza dubbio.

ATENIESE Ritornando un poco indietro, ripetiamo di nuovo: se un tale di propria mano uccide un libero cittadino, e il fatto viene commesso senza premeditazione e sotto l'impulso dell'ira, subisca, oltre al resto, quella pena che deve subire chi ha ucciso senza ira, ma trascorra necessariamente due anni in esilio, mettendo così un freno alla propria ira. chi ha ucciso con ira, [867d] e premeditatamente, oltre al resto, deve subire la stessa pena del precedente, ma starà in esilio tre anni, come l'altro se ne stava due anni, in quanto alla maggiore intensità dell'ira corrisponde un periodo di tempo più lungo. Ed ecco come deve avvenire il loro ritorno in patria. È difficile in proposito fissare leggi precise: infatti di questi due omicidi, quello che la legge considera come più grave potrebbe essere più mite, quello che considerato più mite potrebbe essere più grave, e uno può commettere l'omicidio in modo più feroce, un altro in modo più mite; e generalmente [867e] avviene come ora noi diciamo. I custodi delle leggi devono essere arbitri di tutti questi casi, e dopo che per gli uni e per gli altri condannati è trascorso il tempo dell'esilio, devono inviare dodici loro giudici ai confini della regione, i quali, dopo aver indagato, in questo periodo di tempo, in modo ancora più chiaro la condotta degli esiliati, dovranno giudicare se sono degni di compassione e se si possono accettare nello stato, e questi ultimi devono rimettersi alle decisioni di tali magistrati. [868a] E se uno di questi due assassini, tornato in patria, è vinto dall'ira e commette lo stesso fatto, vada in esilio e non faccia più ritorno, e se vi fa ritorno, subisca le stesse pene che subisce lo

straniero che cerca di ritornare. chi uccide per ira il proprio schiavo compia riti di purificazione, chi, sempre per ira, uccide lo schiavo di un altro, paghi il doppio del danno al proprietario. Se uno qualsiasi di tutti questi uccisori non obbedisce alla legge, ma senza essersi purificato macchia con la sua colpa la piazza, le gare, e gli altri luoghi sacri, [868b] chiunque lo vuole faccia comparire in processo il parente del morto che lo permette e chi ha compiuto l'assassinio, e li costringa a pagare il doppio della multa in danaro, e anche a sostenere le altre spese, e l'ammenda sia ricevuta dall'accusatore stesso per sé, come prescrive la legge. Se uno schiavo, spinto dall'ira, uccide il suo padrone, i parenti del morto possono fare all'assassino ciò che vogliono, [868c] ma in ogni caso non devono usare alcuna misericordia, e siano ugualmente puri: se un altro schiavo uccide per l'ira un cittadino libero, i padroni consegnino lo schiavo ai parenti del morto, e quelli dovranno necessariamente infliggergli la morte, nel modo in cui vorranno. Se un padre o una madre a causa dell'ira uccidono un figlio o una figlia con percosse, o con qualsiasi altra violenza – ed è una cosa possibile, anche se rara – si purifichino secondo gli stessi riti di purificazione previsti per gli altri omicidi, e siano esiliati per tre anni, [868d] e dopo il loro ritorno, la donna sia separata dall'uomo e l'uomo dalla donna, e non potranno più fare figli insieme, né vivere con coloro che essi hanno privato di un figlio o di un fratello, né prendere parte delle cose sacre: chi a tal proposito si comporta in modo empio e non obbedisce alle leggi, sia accusato di empietà da parte di chi lo vuole. Se il marito uccide per ira la moglie, [868e] o la moglie fa la stessa cosa uccidendo suo marito, compiano purificazioni seguendo le stesse forme di purificazione e trascorrano tre mesi in esilio. Dopo il loro ritorno, l'autore di questo fatto non partecipi più ai riti sacri con i propri figli, e non segga più con loro alla stessa tavola: e se il genitore o il figlio

disobbedisce, sia accusato di empietà da parte di chi vuole. E se un fratello o una sorella per ira uccidono un fratello o una sorella, si dica che anche costoro devono compiere purificazioni e andare in esilio per un anno, così come si diceva per i genitori e per i figli, e non possano vivere insieme, né prendere parte dei sacrifici con i fratelli che abbiano privato di fratelli o con genitori che abbiano privato dei figli: e se uno disobbedisce, può essere a buon diritto e secondo giustizia sottoposto [869a] alla legge di cui si è detto, relativa a questi casi di empietà. Se uno si lascia a tal punto dominare dall'ira verso i genitori, da avere il coraggio di uccidere, folle per la collera, uno di essi, e se il genitore morente, prima di spirare, proscioglie volontariamente l'autore del tragico gesto dall'omicidio, dopo essersi purificato così come fa chi compie un omicidio involontario, e seguendo tutte le altre modalità di questo caso, sia alla fine puro, ma se non viene prosciolto, [869b] l'autore di un gesto simile sia sottoposto alle numerose leggi: e infatti dovrebbe essere sottoposto alle gravissime pene relative all'offesa personale e all'empietà allo stesso modo dell'accusa del furto sacrilego, poiché ha sottratto in modo sacrilego la vita al genitore, sicché se fosse possibile che la stessa persona morisse più volte, sarebbe assai giusto che il parricida o il matricida, che ha compiuto il gesto spinto dall'ira, morisse di molte morti. A lui solo, infatti, neppure se dovesse difendersi dalla morte, proprio mentre sta per morire ucciso dai genitori, [869c] nessuna legge procurerà un valido pretesto che giustifichi l'uccisione del padre e della madre, vale a dire quelle persone che hanno dato alla luce la sua natura, ma anzi la legge gli ordinerà di sopportare e di subire qualsiasi cosa, prima di compiere un gesto simile: e allora come sarebbe opportuno che costui per legge subisse una pena diversa? Per chi uccide il padre e la madre sotto l'impulso dell'ira vi sia la pena di morte. Se il fratello uccide il fratello

nel corso di un combattimento sorto durante una sedizione o in un'altra circostanza del genere, [869d] dovendosi difendere da chi per primo ha cominciato a menar le mani, sia puro come se avesse ucciso un nemico, e allo stesso modo se un cittadino uccide un cittadino, o uno straniero uno straniero. Se un cittadino uccide uno straniero, o uno straniero un cittadino per legittima difesa, allo stesso modo siano ritenuti puri. E lo stesso discorso vale per uno schiavo che uccide uno schiavo: se uno schiavo uccide un libero per legittima difesa, sia soggetto alle stesse leggi di chi uccide il padre. Quel che si è detto a proposito dell'assoluzione concessa dal padre all'assassino valga per tutte le altre assoluzioni che in simili casi possono essere concesse, e [869e] se un tale vuole di sua spontanea volontà prosciogliere dall'accusa un'altra persona, come se l'uccisione fosse avvenuta involontariamente, l'autore del fatto compia i riti di purificazione, e stia un anno in esilio, come prevede la legge. E sia sufficiente quel che si è detto sugli omicidi violenti e involontari, e su quelli commessi a causa dell'ira: per quanto riguarda invece quei delitti volontari e che avvengono secondo ogni forma di ingiustizia e premeditatamente, grazie alla vittoria dei piaceri, delle passioni e delle invidie, sono proprio questi di cui ora dobbiamo parlare dopo quegli altri.

CLINIA Quello che dici è giusto.

ATENIESE In primo luogo parliamo di nuovo di essi e diciamo quanti sono. [870a] Il più importante è la passione che domina l'anima esasperata dai desideri: il che avviene soprattutto quando nella maggior parte delle persone è più frequente e più forte il desiderio capace di generare infiniti amori che spingono all'infinito ed insaziabile possesso di ricchezze, desiderio che sorge a causa di una malvagia natura e anche per mancanza di educazione. E la causa della mancanza di educazione consiste nel lodare in modo malvagio la ricchezza, ed essa è nota presso Greci e barbari:

giudicando la ricchezza come primo bene, [870b] e non come terzo, oltraggiano i loro discendenti e se stessi. La cosa più bella e migliore di tutte sarebbe dire la verità sulla ricchezza in tutti gli stati, e cioè che essa è in funzione del corpo, e il corpo è in funzione dell'anima: se dunque la ricchezza è per natura in funzione di questi beni, essa sarà terza dopo la virtù del corpo e dell'anima. Questo discorso dovrebbe insegnarci che chi aspira ad essere felice non deve cercare di arricchirsi e basta, [870c] ma di arricchirsi secondo giustizia e moderazione: e così non dovrebbero verificarsi negli stati uccisioni da purificarsi per mezzo di uccisioni. Ora, come abbiamo detto all'inizio di questo discorso, questa è la prima ed è la causa più importante che fa in modo che si celebrino i più gravi processi per omicidio volontario. La seconda consiste in quella condizione dell'anima che desidera onori e genera invidie, molesti compagni soprattutto per lo stesso invidioso, e in secondo luogo per i cittadini migliori. La terza è rappresentata dalle paure vili ed ingiuste, responsabili di molti delitti, [870d] quando si compiono o si sono compiuti molti fatti di cui nessuno vuole che alcuno sappia che stanno avvenendo o sono avvenuti: con la morte si fanno sparire gli eventuali delatori di questi fatti, quando non sia possibile seguire nessun'altra procedura. Quanto si è detto abbia allora valore di proemio di tutta questa materia, ed inoltre si aggiunga il discorso che molti ascoltano nei riti di iniziazione da parte di chi si occupa di tali cose, e a cui prestano fede assoluta, e cioè che nell'Ade si sconta la punizione per questi delitti, [870e] e che una volta ritornati qui è necessario che si paghi la pena naturale, secondo la quale si subirà quel che si è fatto, e per un simile destino terminerà la vita per mano di un altro. se uno obbedisce e si mostra assolutamente timoroso nei confronti di una simile pena enunciata da questo proemio, bisogna che la legge non canti nulla a costui, [871a] ma se uno non obbedisce, una legge scritta dica così:

chi premeditatamente ed ingiustamente uccide di propria mano uno dei suoi concittadini, prima di tutto stia lontano dalle consuetudini del vivere civile, e non contamini con le proprie colpe i templi, la piazza, i porti, o un'altra pubblica adunanza, sia che qualcuno glielo vieti, sia che nessuno glielo vieti, e allora sarà la legge a vietarglielo, e sempre risulta e risulterà vietarglielo in nome di tutto lo stato. [871b] E chi, pur dovendolo fare, non lo porta in tribunale o non gli vieta di rimanere lontano dai luoghi pubblici, ed è parente del morto per via paterna o materna, sino al grado di cugino, in primo luogo riceverà su di sé la macchia della colpa e l'odio degli dèi, così come la legge dichiara, in secondo luogo si presenti al processo se qualcuno vuole prendere vendetta in nome del morto. E chi vuole vendicare il morto compia tutto ciò che è relativo alle libagioni da farsi in questo caso e a tutte le norme che il dio assegna a tal riguardo, [871c] e depositato l'invito a comparire, vada a costringere l'autore del fatto a sottoporsi all'azione della giustizia come prevede la legge. È facile per il legislatore dichiarare che tutto ciò deve avvenire insieme a certe preghiere e a certi sacrifici agli dèi che si occupano di tali questioni, e cioè che negli stati non avvengano omicidi: quali siano gli dèi e quale la modalità più corretta, secondo la divinità, per avviare tali processi, saranno i custodi delle leggi insieme agli interpreti e agli indovini del dio che lo stabiliranno per legge, [871d] ed avvieranno i processi. Giudici di questi processi siano gli stessi che si sono detti competenti a giudicare i ladri sacrileghi: e il colpevole sia punito con la morte, e non sia sepolto nella regione della sua vittima per la sua empietà oltre che per la sua iniquità. Se fugge e non vuole sottostare al giudizio, sia condannato a fuggire di continuo; e se giunge per caso nella regione del morto, il primo che lo incontra dei parenti del morto, o anche dei cittadini, lo uccida impunemente, [871e] oppure, dopo averlo legato, lo consegni

ai magistrati che lo hanno giudicato nel processo perché lo uccidano. L'accusatore pretenda mallevadori dall'accusato: e questo glieli procuri, e questi devono essere giudicati degni di fede dal collegio dei giudici che sono preposti a questo incarico, tre mallevadori degni di fede che garantiranno che l'accusato si presenta al processo. E se non vuole o non può nominare i mallevadori, i magistrati lo arrestino e lo tengano in custodia e lo presentino nel giorno del processo. Se uno non uccide di sua mano, [872a] ma, essendo stata decisa la morte di un altro, è colpevole di aver ucciso in base a quella volontà e per mezzo dell'insidia, e risiede nello stato con l'anima ancora impura per l'omicidio, anche costui sia giudicato secondo la stessa procedura adottata in questi casi, fatta eccezione per la malleveria, e se risulta colpevole, gli sia consentito di essere seppellito in patria, mentre per tutto il resto sia punito così come si è detto in precedenza. Le stesse norme abbiano valore per gli stranieri verso gli stranieri, per i cittadini e gli stranieri nelle loro reciproche relazioni, per gli schiavi verso gli schiavi, [872b] sia nei delitti compiuti di propria mano, sia in quelli in cui si adopera l'insidia, e si faccia esclusione per la malleveria: e questa non soltanto è obbligata a darla, come si è detto, chi uccide di propria mano, ma chi accusa di omicidio è obbligato a richiederla anche a costoro. Se uno schiavo volontariamente uccide un uomo libero, sia di propria mano, sia mediante insidia, e viene giudicato colpevole, il boia pubblico dello stato, conducendolo verso il monumento funebre del morto, donde possa vedere la tomba, lo frusti tante volte quante ha ordinato l'accusatore, [872c] e se l'assassino in tal modo non cessa di vivere, lo si uccida direttamente. Se uno uccide uno schiavo senza che abbia commesso alcun male, e lo uccide per paura che diventi delatore dei fatti turpi e malvagi che egli ha commesso, o per un altro motivo di questo genere, sia perseguito per la morte di questo schiavo allo stesso modo e

seguendo le stesse procedure che si sarebbero seguite se fosse stato accusato di aver ucciso un cittadino libero.

Se avvengono dei delitti per i quali è terribile e nient'affatto piacevole stabilire leggi, ma per i quali non si può non legiferare, siano essi omicidi [872d] di parenti commessi di propria mano o con l'insidia, volontari o assolutamente ingiusti, i quali avvengono generalmente negli stati che sono male governati e male allevati, ma che possono avvenire anche in quella regione in cui uno non se l'aspetterebbe, bisogna ripetere il discorso che si è fatto poco fa, in modo che qualcuno, ascoltandoci, sia in grado di astenersi più volentieri, grazie a queste nostre parole, da queste uccisioni che sono sotto ogni aspetto le più empie. Il mito, o discorso, [872e] o come lo si debba chiamare, che viene chiaramente raccontato dagli antichi sacerdoti, sostiene che la giustizia vendicatrice del sangue dei consanguinei è vigile, e si serve della legge di cui si è appena detto e stabilisce che chi ha commesso un fatto simile dovrà necessariamente subire le stesse cose che ha compiuto: se uno ha ucciso il padre, deve subire la stessa sorte violenta da parte dei figli in un determinato periodo di tempo, e se uccide la madre, necessariamente rinasce partecipe della natura femminile, e diventato tale, abbandona la vita, in un tempo successivo, per mano dei suoi figli. Non vi è altra purificazione per quel sangue comune che è stato macchiato, né tale macchia potrà essere lavata prima che l'anima [873a] di chi ha compiuto il fatto non abbia pagato, uguale omicidio con uguale omicidio, e non abbia placato l'ira di tutti i consanguinei. Temendo così questi castighi che provengono dagli dèi, bisogna stare lontano da tali vendette. Ma se una misera sventura coglie qualcuno in modo tale da avere il coraggio di privare del corpo l'anima del padre, o della madre, o dei fratelli o dei figli, e di farlo premeditatamente e volontariamente, questa sarà la legge che stabilirà il

legislatore mortale a tal proposito: [873b] l'ordine di astenersi dalle consuetudini dello stato e le malleverie siano le stesse che si sono dette prima. Se un tale viene riconosciuto colpevole di un simile omicidio, avendo ucciso una di queste persone, i servi dei giudici e i magistrati lo uccideranno e lo getteranno nudo in un determinato trivio, fuori della città; e allora tutti i magistrati, in nome dello stato, portino ciascuno un sasso, e gettandolo sul capo del cadavere, purifichino lo stato intero, e dopo di ciò lo conducano presso i confini della regione, [873c] e lo gettino al di fuori di quei confini, senza sepoltura, come prevede la legge.

E che cosa dovrà subire chi uccide ciò che ha di più intimo ed è, come si dice, più caro? Alludo a chi uccide se stesso, privandosi con la violenza della sorte stabilita dal destino, senza che una qualche pena gli sia stata imposta dallo stato, né perché sia stato costretto da una dolorosa ed inevitabile disgrazia che gli sia capitata, e neppure perché abbia ricevuto in sorte una qualche insormontabile ed insopportabile vergogna, ma solo perché per ignavia e per una viltà dovuta alla mancanza di coraggio impone a se stesso questa pena ingiusta. [873d] A questo riguardo il dio conosce tutte le altre norme di legge che regolano le purificazioni e le sepolture che si devono seguire, e bisogna che i parenti più stretti interroghino gli interpreti di queste norme e le leggi relative a questi casi, e si comportino secondo quanto da esse viene ordinato: e per quanti muoiono in tal modo, le tombe siano in primo luogo isolate e non vi sia nessuno sepolto nella stessa tomba, in secondo luogo siano seppelliti senza gloria, ai confini delle dodici parti, in luoghi incolti ed anonimi, e le tombe non siano segnalate né da stele, né da nomi.

[873e] Se un animale da tiro o un altro animale uccide un uomo, escludendo il caso in cui il fatto avvenga mentre quegli animali stanno gareggiando nelle pubbliche gare, i

parenti del morto intentino un processo contro l'uccisore, e siano giudici gli agronomi – e il parente della vittima stabilirà quali e quanti devono essere –: se viene riconosciuto colpevole, dopo averlo ucciso, lo gettino fuori dai confini della regione. Se è un essere inanimato che priva gli uomini della vita – escludendo il caso del fulmine o di qualche altra saetta scagliata dal dio –, quando, cioè, un qualsiasi oggetto uccide, o perché uno ci cade sopra, o perché quello stesso oggetto cade addosso a qualcuno, il parente stabilisca come giudice [874a] il più prossimo dei vicini, e quindi purifichi se stesso e tutta la sua parentela, mentre l'oggetto riconosciuto colpevole sia gettato oltre i confini dello stato, come si è detto per il genere degli animali.

Se viene scoperto un morto, ma l'identità dell'omicida rimane oscura, e neppure dopo accurate ricerche si riesce a scovarlo, si facciano le stesse intimazioni che si erano seguite negli altri casi, e si accusi di omicidio l'autore del fatto, e dopo aver celebrato il processo, l'araldo proclami [874b] sulla piazza all'assassino risultato colpevole di omicidio di non entrare nei templi né in tutta la regione della vittima, poiché, se verrà scoperto e riconosciuto, sarà ucciso e gettato fuori dei confini della regione della vittima senza ottenere sepoltura. Questa sia la legge da noi stabilita che ha competenza in materia di omicidi.

E così, in tale materia, stiano le cose sin qui stabilite. Per quanto riguarda invece chi ha ucciso in circostanze tali per cui a buon diritto si sente puro, queste siano le norme specifiche: se un tale di notte scopre ed uccide un ladro che si è introdotto in casa sua per rubare dei soldi, [874c] sia puro; e se un tale uccide per legittima difesa un malvivente, sia puro. Se un tale arreca una violenza a sfondo sessuale ad una donna libera o ad un bambino, sia ucciso impunemente da chi ha ricevuto violenza, o dal padre, o dai fratelli, o dai figli: se un uomo per caso scopre la propria moglie mentre viene

violentata, dopo aver ucciso il violentatore, sia puro, come prevede la legge. Se un tale viene in soccorso del padre condannato a morte pur senza aver commesso alcuna empietà, o della madre, o dei figli, o dei fratelli, o della madre dei suoi figli, ed uccide qualcuno, [874d] sia assolutamente puro.

Queste siano dunque le norme che devono disciplinare l'allevamento e l'educazione dell'anima finché vive, per cui, se essa prende parte di quelle norme, vale la pena vivere, mentre se non vi prende parte, avviene tutto il contrario; ed esse stabiliscano le pene che devono essere seguite nel caso di morti violente. Per quanto riguarda l'allevamento e l'educazione del corpo si è già detto, mentre ora dobbiamo definire, nei limiti del possibile, una materia che ha una certa attinenza con queste cose, e cioè quali e quante sono le azioni violente, involontarie e volontarie, che uno compie nei confronti dell'altro, [874e] e quali pene spettino a ciascuna di esse: sarebbe giusto, a quanto pare, che si legiferasse su queste cose, dopo che si è legiferato su quelle altre.

Anche la persona di più scarso valore che si occupa di leggi collocherebbe al secondo posto, dopo le morti per omicidio, le ferite e le mutilazioni derivanti dalle ferite. E pure per le ferite bisogna distinguere, come già si erano distinte le varie specie di omicidio, quelle involontarie, quelle causate dall'ira, dalla paura, e tutte quelle che avvengono volontariamente e con premeditazione: anche in tutti questi casi bisogna affermare, in via preliminare, che gli uomini devono necessariamente stabilire delle leggi e vivere conformandosi ad esse, [875a] oppure non differiranno in nulla dalle bestie che sono sotto ogni aspetto le più selvagge. E la ragione della necessità di queste leggi risiede nel fatto che la natura degli uomini viene generata in modo tale da non essere in grado di riconoscere ciò che è vantaggioso agli uomini in vista della costituzione dello stato, e anche se fosse

in grado, non potrebbe e non vorrebbe compiere sempre il meglio. In primo luogo è difficile rendersi conto che un'arte che sia autenticamente arte politica si occupa necessariamente non dell'interesse privato ma di quello pubblico – l'interesse comune unisce gli stati, quello privato li lacera –, e capire che l'interesse comune, se è ben stabilito, è utile tanto all'interesse comune quanto a quello privato, ad ambedue in sostanza, molto più di quello privato: [875b] in secondo luogo, anche se qualcuno comprendesse ed accogliesse nella sua arte il fatto che queste cose stanno per natura in questi termini, e dopo di che governasse nello stato, senza rendere conto a nessuno ed esercitando un potere assoluto, non potrebbe mantenersi fedele a questo criterio e vivere tutta la sua vita coltivando al primo posto nello stato l'interesse comune, e dopo l'interesse comune, quello privato, ma la sua natura mortale lo spingerà sempre verso l'avidità e la cura dell'interesse privato, evitando irrazionalmente il dolore ed inseguendo il piacere, e preferirà queste due cose a ciò che è giusto [875c] e migliore, e generando questa natura le tenebre dentro se stessa alla fine riempirà di tutti i mali se stessa e tutto lo stato. Perché se mai un uomo, nato grazie ad una sorte divina, sarà per natura capace di comprendere queste cose, non avrà bisogno di alcuna legge che lo guidi: nessuna legge e nessun ordinamento è superiore alla scienza, e non è possibile che l'intelletto sia soggetto e servo di alcuno, ma tutto deve guidare, [875d] se effettivamente sia per natura autentico e libero. Ma ora non è affatto così, tranne rare eccezioni: perciò dobbiamo scegliere ciò che è al secondo posto dopo l'intelletto, l'ordinamento delle leggi e la legge vera e propria che osservano e tengono in considerazione la maggior parte di ciò che avviene, anche se non sono in grado di comprendere la totalità. Per queste ragioni ho detto queste cose: ma ora dovremo stabilire quale pena deve subire o quale multa deve pagare chi ferisce o reca

danni a qualcun altro. Chiunque, però, potrebbe essere pronto ad obbiettare giustamente intorno a tutto questo problema: «Che cosa intendi dire per persona che ferisce? E chi è? E come? E quando? [875e] Sono infatti innumerevoli i singoli casi a questo riguardo, e assai differenti fra loro». E dunque impossibile affidare tutti questi casi ai tribunali perché li giudichino, ma non si può neppure non affidarne neanche uno. Una cosa almeno, in linea generale, è necessario sottoporre al giudizio del tribunale, e cioè stabilire se ciascuno di quei fatti è avvenuto o no: il non permettere affatto, invece, [876a] che essi stabiliscano quali multe deve pagare e quali punizioni deve subire chi commette questo genere di delitti, in modo che sia il legislatore stesso a fissare le leggi riguardo alla totalità dei casi, di scarsa o di grande importanza, è cosa pressoché impossibile.

CLINIA Qual è il discorso che ora segue?

ATENIESE Questo: per alcune questioni il legislatore si può affidare ai tribunali, per altre non è dato, ma deve lui stesso legiferare.

CLINIA E quali sono le questioni che devono essere regolate con le leggi, e quali quelle che devono essere affidate ai tribunali per essere giudicate?

ATENIESE Dopo queste cose, si potrebbe assai giustamente dire che in uno stato [876b] in cui i tribunali sono spregevoli e muti, e nei quali i giudici nascondono la loro opinione, e segretamente emettono i loro verdetti, e, cosa ancora più terribile, quando non sanno neppure stare in silenzio, ma facendo chiasso come fossero a teatro urlano i loro commenti di approvazione o di critica all'uno e all'altro dei due oratori che a turno prendono la parola, allora l'intero stato viene solitamente a trovarsi in una penosa condizione. Non è una circostanza felice, per il legislatore incalzato da una qualche necessità, legiferare per simili tribunali, e tuttavia è costretto dalla necessità [876c] ad affidare loro la

definizione delle multe riguardanti i casi di scarsa importanza, mentre lui stesso legifererà espressamente sulle questioni più importanti, se proprio si debba legiferare per una simile costituzione: ma in uno stato in cui i tribunali siano, nei limiti del possibile, rettamente costituiti, poiché coloro che aspirano ad essere giudici sono stati ben allevati ed esaminati con grande diligenza, in quel caso, allora, è giusto, e bene, e bello che molte questioni siano affidate al giudizio di questi giudici, riguardo ai colpevoli, perché definiscano quale pena essi debbano subire o quale multa devono pagare. Ora noi non dobbiamo essere rimproverati [876d] se non legiferiamo sulle questioni più importanti e più numerose, le quali anche giudici educati in modo più spregevole potrebbero essere in grado di individuare, applicando ad ogni errore commesso la pena adeguata a quel che si è subito e a quel che si è fatto: e poiché pensiamo che coloro per cui noi stiamo legiferando diventeranno giudici assai competenti in tali questioni, bisogna che affidiamo loro la maggior parte delle decisioni. E non solo, ma come spesso abbiamo detto e fatto quando abbiamo fissato le leggi precedenti, [876e] delineando cioè lo schema e i caratteri generali delle pene e fornendo ai giudici quei modelli perché non oltrepassassero mai i limiti della giustizia, rendendoci conto che quel che allora facevamo era assai giusto, così anche adesso dobbiamo fare, ritornando di nuovo alle leggi. E questa sia la legge scritta che noi stabiliamo sulle ferite: se un tale, dopo aver pensato di uccidere deliberatamente un amico, fatta eccezione per quelle persone per le quali la legge lo consente, lo ferisce, poiché non è riuscito ad ucciderlo, chi ha avuto un simile pensiero, e in questo modo ha ferito, non è degno di pietà, [877a] e non meritando compassione diversa da quella che spetta a chi ha ucciso, sia costretto a subire l'accusa di omicidio. E onorando la sua sorte che non è stata del tutto malvagia e venerando il suo demone, che ha

avuto pietà di lui e del ferito, e all'uno ha evitato una ferita insanabile, e all'altro una sorte e una disgrazia maledette, si renda grazie a questo demone e non ci si opponga alla sua volontà, e quindi venga rimossa la pena di morte che aveva colpito il feritore, e lo si condanni a rimanere per tutta la vita in esilio [877b] nello stato vicino, lasciando che goda di tutta la ricchezza frutto dei suoi guadagni. Paghi il danno al danneggiato, se ha recato danno al ferito, e il danno sia stimato dal collegio di giudici che giudica la causa, e giudichino coloro che avrebbero giudicato l'omicidio se fosse morto per i colpi che hanno provocato queste ferite. Se allo stesso modo un figlio ferisce premeditatamente i genitori, o uno schiavo il suo padrone, sia punito con la morte: e se parimenti un fratello o una sorella feriscono un fratello o una sorella, [877c] e siano riconosciuti colpevoli di aver ferito premeditatamente, siano puniti con la morte. E se una donna ferisce il proprio uomo con l'intenzione di ucciderlo, o un uomo la propria donna, siano condannati all'esilio perpetuo: e se hanno figli o figlie ancora piccoli, i loro averi siano amministrati da tutori che si dovranno prendere cura dei bambini come fossero orfani; ma se i figli sono uomini, non vi sia l'obbligo da parte dei figli di mantenere l'esiliato, ed essi dispongano per sé di tutto il patrimonio. Se la persona che si viene a trovare in una sventura simile non ha figli, [877d] si riuniscano i parenti sino ai figli dei cugini dell'esiliato, dall'una e dall'altra parte, maschile e femminile, e di comune accordo con i custodi delle leggi e con i sacerdoti si stabilisca un erede per questa casa, che rappresenta la cinquemilaquarantesima casa all'interno dello stato, considerando in tal modo e in base a questo ragionamento che nessuna della cinquemilaquaranta case appartiene a chi vi abita e neppure a tutta la sua stirpe, ma è proprietà pubblica e privata dello stato, e bisogna quindi che lo stato disponga di case [877e] che siano il più possibile sante e

felici. E nel caso in cui una di queste dimore sia colpita da sventura e venga profanata, sicché colui che la possiede non vi lascia figli, e, sposato o no, muore senza figli, essendo riconosciuto colpevole di un delitto volontario o di un'altra colpa contro gli dèi o contro i cittadini per cui la legge preveda esplicitamente la condanna a morte, o anche un uomo senza figli viene condannato all'esilio perpetuo, bisogna in primo luogo purificare questa casa e scongiurare da essa la sventura, secondo quel che prevede la legge, e in secondo luogo, i parenti si riuniscano, [878a] come si è detto ora, e prendano in esame insieme ai custodi delle leggi quale stirpe, fra quelle che vi sono nello stato, sia la più degna di reputazione per virtù e anche la più fortunata, e nella quale vi siano più figli: facciano adottare uno di questi figli al padre del morto ed ai suoi antenati come se fosse figlio loro e lo chiamino con un nome che sia di buon augurio, e dopo aver pregato perché abbia miglior fortuna del padre come genitore, custode della casa, ministro delle cose profane e di quelle sacre, lo nominino erede secondo la legge, [878b] e lascino il colpevole senza nome, senza figli, senza quella parte di beni avuta in sorte, quando gli accadono simili disgrazie.

Non sempre è possibile, a quanto pare, congiungere fra loro i limiti delle cose, ma se le cose possiedono un elemento di confine che stia in mezzo fra i due confini e si trovi in contatto con l'uno e con l'altro, tale elemento sarà così in mezzo fra l'una e l'altra cosa: e noi dicevamo che i fatti che avvengono sotto l'impulso dell'ira sono intermedi fra quelli involontari e volontari. Questa sia dunque la legislazione circa le ferite procurate a causa della collera: [878c] se uno è colpevole, paghi innanzitutto il doppio del danno, se la ferita è guaribile, il quadruplo se non è più guaribile; e se la ferita è guaribile, ma lascia il ferito deformato in maniera turpe e vergognosa, paghi ancora il quadruplo. E se il ferito

danneggia non solo la vittima, ma anche lo stato, rendendolo inabile a prestar soccorso alla patria contro i nemici, oltre alle altre multe, costui risarcisca il danno anche allo stato: oltre al suo servizio militare, presti servizio anche per quell'altro che risulta inabile, [878d] e sia collocato nelle schiere dell'esercito al suo posto, e se non fa queste cose, sia accusato da parte di chi vuole di diserzione, come prevede la legge. I giudici che hanno emesso la sentenza di condanna stabiliscano l'ammontare del danno, se il doppio, il triplo, o anche il quadruplo. Se uno allo stesso modo ferisce un consanguineo, i capifamiglia e i parenti, sino ai figli dei cugini, da parte materna e paterna, donne e uomini, si riuniscano, [878e] giudichino, ed affidino ai genitori naturali la stima del danno: e se la stima risulta controversa bisogna che abbiano l'autorità di giudicare i parenti di parte maschile, e se questi non sono in grado, alla fine si affidi il caso ai custodi delle leggi. Se i figli feriscono i propri genitori, vi sia l'obbligo di istituire giudici che abbiano oltre sessant'anni, i quali non abbiano figli adottivi, ma figli veri e propri, e se uno viene riconosciuto colpevole, decidano se dev'essere condannato a morte, o deve subire un'altra pena maggiore di questa, o anche non molto minore: e nessuno dei parenti di chi ha compiuto il fatto giudichi, [879a] neppure se ha raggiunto l'età prevista dalla legge. Se uno schiavo uccide un uomo libero spinto dall'ira, il proprietario dello schiavo lo affidi al ferito perché ne faccia quello che vuole; e se non lo consegna, risani il danno lui stesso. Se qualcuno accusa lo schiavo e il ferito di aver macchinato insieme il fatto, la controversia finisca in tribunale: se non vince la causa, risarcisca il triplo del danno, se vince, colui che ha ordito l'inganno con lo schiavo sia condannato ad essere catturato come uno schiavo. [879b] Chi involontariamente ferisce un altro, paghi il danno puro e semplice – nessun legislatore, infatti, è in grado di sovrintendere alla sorte –, e giudici di

queste cause siano gli stessi che si occupano dei ferimenti dei genitori da parte dei figli, e valutino l'entità del danno.

Tutto ciò che noi subiamo e di cui abbiamo appena parlato sono atti violenti, e violento è anche ogni genere di maltrattamento. Così a tal proposito bisogna che ogni uomo, o bambino, o donna tenga sempre presente che la vecchiaia è molto più venerata della giovinezza [879c] presso gli dèi e presso gli uomini che vogliono salvarsi ed essere felici. Assistere dunque al maltrattamento di un vecchio da parte di un giovane nello stato, è cosa turpe ed invisa agli dèi: è opportuno invece che qualsiasi giovane, percosso da un vecchio, sopporti serenamente l'ira, riservandosi quest'onore per la vecchiaia. Ed ecco la legge: chiunque di noi abbia rispetto per chi è più anziano di lui, nei fatti e a parole, e veneri chi ha vent'anni più di lui, maschio o femmina, considerandolo come un padre o una madre, e per rispetto degli dèi della nascita si astenga dal toccare [879d] chi ha un'età tale da poter essere suo padre o sua madre. Allo stesso modo, ci si astenga dal toccare anche lo straniero, sia nel caso in cui risieda già da lungo tempo, sia che sia appena giunto: nessuno abbia affatto il coraggio di castigarlo con delle percosse, né attaccandolo, né difendendosi. Chi ritiene che uno straniero debba essere punito poiché con insolenza e prepotenza è stato battuto, lo prenda e lo porti al cospetto della magistratura degli astinomi, ma si astenga dal batterlo, perché lo straniero sia ben lungi dall'aver il coraggio di battere uno del luogo. [879e] Gli astinomi lo prendano e lo interroghino, nel pieno rispetto del dio degli stranieri, e se lo straniero risulta aver battuto ingiustamente uno del luogo, si dovrà percuoterlo con la frusta tante volte quanti sono i colpi che lui stesso ha dato, e facciano così cessare la sua tracotanza: se non ha commesso ingiustizia, dopo aver minacciato e rimproverato chi lo ha trascinato in tribunale, li lascino andare entrambi. Se uno percuote un coetaneo, o una

persona più anziana di lui ma senza figli, [880a] se un vecchio un vecchio, e se un giovane un giovane, chi viene percosso si difenda naturalmente, senza armi, con le sole mani: e chi, avendo oltrepassato i quarant'anni, ha il coraggio di battersi con qualcuno, sia attaccando, sia difendendosi, sia dichiarato uomo rozzo, servile, ed abbietto, e sostenendo quest'accusa infamante, abbia quel che gli spetti. E se un tale obbedirà benevolmente a queste esortazioni sarà facilmente guidato da un freno, ma chi non obbedisce e non si cura affatto di questo proemio, accolga prontamente questa legge: [880b] se un tale batte uno che è più vecchio di lui di vent'anni o anche di più, innanzitutto il primo che li incontra li separi, se non ha la stessa età e non è più giovane dei contendenti, oppure sia dichiarato cattivo cittadino; se è coetaneo di chi viene battuto, o anche più giovane, lo difenda come se prestasse aiuto ad un fratello, o a un padre, o ad un avo che sono vittima di ingiustizia. Inoltre, chi avrà il coraggio di percuotere, come si è detto, una persona più anziana sia accusato di maltrattamento, e se riconosciuto colpevole, [880c] sia condannato a non meno di un anno di carcere: e se i giudici decidono di aumentare la pena, abbia valore quel periodo di tempo che gli è stato assegnato. Se uno straniero o uno degli stranieri residenti batte uno più vecchio di vent'anni o anche di più, riguardo all'aiuto delle persone presenti valga la stessa legge con lo stesso potere, e se lo straniero che non risiede nello stato perde tale causa, paghi questa stessa causa con due anni di carcere, mentre lo straniero residente che non obbedisce alle leggi sia condannato a tre anni di carcere, [880d] sempre che il tribunale non decida di aumentargli il tempo della condanna. Sia anche multato chi si trova presente ad uno di questi fatti e non porta aiuto secondo la legge, e la multa sia di una mina per chi appartiene alla prima classe, di cinquanta dracme se appartiene alla seconda, di trenta se alla terza, di venti se alla

quarta: il tribunale che si occupa di tali questioni sia composto di strateghi, tassiarchi, filarchi, ed ipparchi.

A quanto pare, le leggi sono nate da un lato per gli uomini onesti, e cioè per insegnar loro il modo di vivere in concordia quando fra loro stringono delle relazioni, [880e] e dall'altro per coloro che si sottraggono all'educazione, i quali hanno una certa durezza di natura che per nulla si riesce ad ammorbidire, perché non scivolino del tutto verso la malvagità. Ed è per queste persone che si fanno i discorsi che si devono fare, e proprio per costoro il legislatore è costretto a fissare delle leggi, anche se vorrebbe che non ci fosse alcuna necessità di esse. Chiunque avrà il coraggio di levar la mano sul padre, sulla madre, o sui genitori di questi, e li maltratterà ricorrendo alla violenza, senza temere la collera degli dèi celesti, né le pene che si dice vi siano negli inferi, [881a] ma come conoscesse perfettamente ciò che non conosce affatto, disprezza quelle antiche tradizioni che sono sulla bocca di tutti e va contro la legge, per costui dunque è necessaria un'estrema azione preventiva. La morte non rappresenta una misura estrema, mentre le pene che nell'Ade vengono riservate a questa gente sono ancora più estreme di quella, e pur essendo assai vere le cose che in proposito si raccontano, non riescono a distogliere tali anime dai delitti, perché altrimenti non vi sarebbero matricidi, e forse non si avrebbe l'empio coraggio di percuotere gli altri genitori. Bisogna quindi che le punizioni che vengono inflitte qui, [881b] a costoro e per tali delitti, mentre essi sono in vita, non siano inferiori, nei limiti del possibile, a nessuna di quelle che subiranno nell'Ade. Dopo di che la legge sia espressa in questi termini: se uno ha il coraggio di battere il padre, la madre, o i genitori di questi, senza essere affetto da follia, prima di tutto chi si trova presente porti aiuto come si è detto in precedenza, e lo straniero, residente o no, se viene in aiuto, sia chiamato a occupare il posto d'onore nelle gare,

se non viene in aiuto, sia condannato all'esilio perpetuo fuori della regione; [881c] se lo straniero non residente porta aiuto sia degno di lode, se non porta aiuto, sia biasimato; se lo schiavo porta aiuto, diventi libero, se non porta aiuto sia colpito con cento frustate dagli agoranomi se il fatto avviene sulla piazza, se invece avviene all'esterno della piazza, ma sempre in città, venga punito da uno degli astinomi che era presente al fatto, se infine avviene nella campagna all'interno della regione, lo puniscano i capi degli agoranomi. Se chi è presente al fatto è uno del luogo, si tratti di un bambino, [881d] di un uomo, o di una donna, lo difenda gridando all'empietà: e se non lo difende, ricada su di lui la maledizione di Zeus protettore della stirpe e dei padri, secondo la legge. Se uno viene riconosciuto colpevole di maltrattamento nei confronti dei genitori, sia innanzitutto condannato all'esilio perpetuo dalla città nel resto della regione, ed escluso da tutti i luoghi sacri: se però non sta lontano da essi, gli agronomi lo puniscano con delle vergate, e facciano assolutamente come vorranno, e se ritorna in città sia punito con la morte. Se tutti i cittadini liberi mangeranno, berranno, o avranno un qualsiasi altro simile rapporto con una persona del genere, [881e] o anche solo incontrandolo lo toccheranno volontariamente, non entrino in nessun tempio, né sulla piazza, né nello stato in genere se prima non si sono purificati, ritenendo di prendere parte di una sorte funesta: se un tale non obbedisce alla legge ed andando contro la legge contamina i templi e lo stato, per quel magistrato che, pur accortosi del fatto, non trascina in giudizio questa persona, quando dovrà rendere conto del suo operato, sia questa [882a] una delle accuse più gravi a suo carico. Se uno schiavo batte un uomo libero, straniero o cittadino, chi è presente al fatto venga in aiuto, oppure paghi la multa di cui si è detto a seconda della classe censuaria, e i presenti leghino lo schiavo insieme a chi è stato percosso, e lo consegnino a chi è

rimasto vittima dell'offesa: e quello ricevendolo, [882b] dopo averlo incatenato ai piedi, lo frusti per tutte le volte che vuole, senza però danneggiare il padrone, cui deve affidarlo, essendone per legge proprietario. E questa sia la legge: se uno schiavo batte un uomo libero senza aver ricevuto l'ordine dei magistrati, il suo proprietario lo riceva in catene da chi è stato colpito, e non lo liberi [882c] prima che lo schiavo abbia convinto colui che è stato ferito di essere degno di vivere libero. Le stesse norme valgano per le donne, in tutti i casi simili, quando si battono fra di loro, e quando le donne battono gli uomini, e gli uomini battono le donne.

1. Antica credenza secondo la quale i semi toccati dalle corna dei buoi diventassero durissimi e resistenti perfino all'azione del fuoco.

Libro X

ATENIESE [884a] Dopo i maltrattamenti, diciamo la seguente norma che riguarda in generale gli atti di violenza: nessuno porti via, né sottragga ciò che è di altri, né adoperi alcuna cosa del vicino, se non ha l'autorizzazione del proprietario; da questa norma dipendono tutti i mali di cui si è detto, i mali che sono stati, che sono, che saranno. Per quanto riguarda le altre colpe, le più gravi sono le intemperanze e le insolenze dei giovani, e sono tanto più gravi quando coinvolgono la sfera sacra, e sono gravi, in particolare, quando riguardano le istituzioni religiose dello stato, o quelle istituzioni che soltanto in parte sono pubbliche, di cui fanno parte i membri delle tribù, o alcune altre comunità del genere: [885a] vengono al secondo posto, e sono di secondaria importanza, quelle che sono contro la religiosità dell'individuo e le tombe, al terzo posto si collocano le colpe verso i genitori, quando, fatta eccezione per i casi visti prima, si sia tracotanti nei loro confronti. Il quarto genere dell'insolenza si verifica quando uno, senza curarsi dei magistrati, sottrae, porta via, usa cose di proprietà di quelli senza aver ottenuto l'autorizzazione; al quinto posto vi sono gli attentati ai diritti politici di ciascun cittadino, per cui si richiede l'intervento della giustizia. Per ogni singolo caso si deve assegnare una legge comune. si è già parlato in sintesi del furto sacrilego, [885b] quando viene commesso con la violenza o con la frode, e abbiamo detto quale pena si deve subire: per quanto riguarda gli oltraggi che a parole o nei fatti, vengono compiuti a danno degli dèi, quando uno

parla o agisce appunto, bisogna dire ciò che si deve subire, ma premettendo l'esortazione che segue. Eccola: nessuno che crede nell'esistenza degli dèi, secondo la legge, commetterà volontariamente un'azione empia, né emetterà discorso contrario alla legge, ma se si comporterà così, significa che egli si trova in una di queste tre condizioni, e cioè, o non ritiene vero ciò che ho detto, o, ed è il secondo caso, pur credendo che esistano gli dèi pensa che non si prendano cura degli uomini, o, terzo caso, crede che gli dèi possano essere placati con sacrifici e preghiere.

CLINIA [885c] Che cosa dobbiamo fare o che cosa dobbiamo dire a costoro?

ATENIESE Caro, ascoltiamo prima di tutto quello che essi ci dicono – mi aspetto – disprezzandoci o prendendoci in giro.

CLINIA Che cosa?

ATENIESE Probabilmente scherzando direbbero queste cose: «Straniero Ateniese, e tu, Spartano, e tu di Cnosso, voi dite la verità. Alcuni di noi non credono affatto che esistano gli dèi, altri pensano che siano così come voi dite. Noi crediamo allora che, come voi avete ritenuto opportuno fare per le leggi, [885d] prima di minacciarci duramente, proviate in un primo tempo a persuaderci e ad insegnarci che gli dèi esistono, portando prove adeguate, e dimostrando pure che sono troppo superiori per lasciarsi allettare da certi doni così da volgersi contro la giustizia. Ora, ascoltando queste ed altre argomentazioni del genere da coloro che sono detti ottimi poeti, retori, indovini, sacerdoti e innumerevoli altre persone, la maggior parte di noi non si orienta a non commettere azioni ingiuste, [885e] ma cerca poi di porre rimedio all'operato. Da parte allora di legislatori che dichiarano di essere non spietati, ma miti, riteniamo che innanzitutto sappiano usare la persuasione nei nostri confronti, parlando degli dèi esistenti, se non in maniera di gran lunga migliore,

in modo migliore, almeno, rispetto alla verità; e così riuscirete forse a persuaderci. E se quello che diciamo ha un senso, provate a rispondere sulle cose sulle quali vi abbiamo invitato a parlare».

CLINIA Dunque, straniero, non credi che sia facile dire la verità sostenendo che gli dèi esistono?

ATENIESE [886a] Come?

CLINIA Prima di tutto la terra, il sole, gli astri, e tutti gli altri corpi celesti, e così l'ordine perfetto delle stagioni, diviso in anni e in mesi, e il fatto che tutti i Greci e i barbari ritengono che gli dèi esistono.

ATENIESE Temo, mio caro, che i malvagi – e non potrei mai dire che nutro rispetto per loro – ci disprezzeranno. Voi infatti non conoscete la ragione del loro differente punto di vista, ma pensate che soltanto per l'incapacità di dominare i piaceri e le passioni [886b] le loro anime siano spinte verso un'esistenza empia.

CLINIA Quale altra ragione, straniero, ci può essere oltre a queste?

ATENIESE Una ragione che voi, vivendo fuori dal mondo, non conoscete, ed anzi, proprio vi sfugge.

CLINIA Qual è questa ragione che ora stai cercando di spiegare?

ATENIESE Essa consiste in quell'ignoranza così grave da sembrare la più importante forma di intelligenza.

CLINIA Come dici?

ATENIESE Vi sono presso di noi certi discorsi scritti che presso di voi non esistono, grazie al valore della vostra costituzione, come ho appreso, ed alcuni in versi, [886c] altri in prosa, parlano degli dèi. i discorsi più antichi spiegano come è sorta la prima natura del cielo e degli altri corpi, e procedendo non molto oltre il problema dell'origine, espongono la nascita degli dèi, e quali erano i loro reciproci

rapporti dopo la loro nascita. Non è facile biasimare questi antichi discorsi, valutando se per coloro che li ascoltano sotto un altro punto di vista fanno bene o no, ma certamente, per quanto riguarda il rispetto e gli onori che si devono ai genitori, non potrei usare parole di elogio nei loro confronti dicendo che essi sono di utilità, e neppure che dicono cose assolutamente vere. Questi discorsi sulle origini, allora, [886d] lasciamoli andare e salutiamoli, e riguardo ad essi si parli nel modo che è gradito agli dèi: noi dobbiamo accusare i nuovi sapienti di oggi che sono causa di mali. Ed ecco ciò che vogliono ottenere i discorsi di questa gente: quando tu ed io portiamo delle prove sull'esistenza degli dèi, e aggiungiamo queste stesse cose, e cioè il sole, la luna, gli astri, e la terra, come fossero dèi e cose divine, allora quelli che si sono lasciati ingannare da questi sapienti affermano che queste cose non sono altro che terra e pietre, incapaci di curarsi delle questioni umane, [886e] e queste loro opinioni sono rivestite ben bene di belle parole così da essere persuasive.

CLINIA Grave discorso, straniero, quello che hai dovuto pronunciare, e sarebbe già grave se fosse uno soltanto: ma ora sono moltissimi, e la questione si fa ancora più grave.

ATENIESE Ebbene? Che cosa diciamo? Come dobbiamo comportarci? Forse dovremo difenderci come se qualcuno ci accusasse dinanzi a questi uomini empi, ed essendo accusati di fare delle leggi, dicessero [887a] che stiamo facendo qualcosa di terribile, poiché stabiliamo per legge che gli dèi esistono? Oppure, lasciandoli perdere, ci rivolgeremo di nuovo alle leggi, perché il nostro proemio sulle leggi non sia troppo lungo? Infatti non sarebbe un breve discorso, una volta sviluppato, se a costoro che desiderano commettere empietà dimostrassimo innanzitutto, con argomentazioni adeguate, ciò di cui dicevano che doveva essere spiegato, quindi facessimo loro paura, ed infine, dopo aver fatto in modo ch'essi provino avversione verso quelle cose che non

devono essere stimate, passassimo in seguito a legiferare su quella materia su cui è conveniente legiferare.

CLINIA [887b] Ma, straniero, abbiamo di frequente affermato in così poco tempo, che nella circostanza presente non si deve affatto preferire la brevità del discorso alla lunghezza – nessuno infatti ci insegue, incalzandoci, come si dice –, mentre sarebbe ridicolo e sciocco mostrare di preferire ciò che è più breve a ciò che è migliore. Non ha certo scarsa importanza il fatto che i nostri discorsi abbiano la capacità di persuadere che gli dèi esistono, e sono buoni, e onorano la giustizia in misura maggiore degli uomini: e questo, direi, [887c] è il proemio più bello e più nobile che possiamo premettere a tutto il complesso delle leggi. senza essere maldisposti e senza perdere la pazienza, non lasciamo affatto da parte quella forza che noi possediamo per dare persuasione a questi discorsi, ma esponiamoli, se possibile, in modo adeguato.

ATENIESE Il discorso che hai appena fatto mi pare che voglia evocare una preghiera, dal momento che è animato da una vivace tensione; in ogni caso non possiamo più aspettare a parlare. Coraggio, come si potrebbe parlare dell'esistenza degli dèi senza non essere presi dall'ira? È infatti inevitabile sopportare a malincuore ed anzi, odiare, [887d] quelli che sono stati, e anche ora lo sono, causa di questi nostri discorsi, non prestando essi fede a quei miti che fin da bambini, quando ancora erano allevati con il latte, ascoltavano da nutrici e da madri, miti che, come un incantesimo venivano raccontati un po' per scherzo e un po' sul serio, e che quelli ascoltavano nelle preghiere insieme ai sacrifici, e vedevano le visioni che ad essi si accompagnavano – e queste visioni, messe in atto durante i sacrifici, il giovane vede ed ascolta con grandissimo piacere – e allora osservano i propri genitori, impegnati con estrema serietà per se stessi e per loro, dialogare [887e] con preghiere e con suppliche agli dèi

come assolutamente esistenti, e infine ascoltano e osservano che al sorgere del sole e della luna e al loro tramontare tutti i Greci e i barbari si prosternano e si inginocchiano, tanto nei diversi momenti di difficoltà quanto nella buona sorte, non come se gli dèi non esistessero, ma come se esistessero nel modo più assoluto, non insinuandosi affatto in essi il sospetto che gli dèi non esistano. Quelli che in sostanza disprezzano tutte queste cose senza basarsi neppure su un solo argomento che sia adeguato, come direbbe chi ha anche soltanto un po' di intelligenza, ora ci costringono a dire quello che stiamo dicendo: [888a] come allora, si potrebbe esortarli con miti discorsi ed insieme insegnare che innanzitutto gli dèi esistono? Bisogna avere il coraggio di farlo: non bisogna infatti che come alcuni di noi diventano folli per il piacere provocato dalla ghiottoneria, altri lo diventino per l'ira che li muove contro questa gente. Con l'animo sgombro dall'ira rivolgiamo tale avvertimento a questi individui che hanno la mente così corrotta, e diciamo serenamente, smorzando ogni forma di risentimento, come se conversassimo con uno di loro: «Figliolo, sei giovane, ed il tempo, con il suo procedere, farà in modo che molte [888b] delle opinioni che hai ora mutino e diventino opposte: attendi allora quel tempo per diventare giudice delle questioni più importanti, e la cosa più importante, alla quale tu ora non dai alcun valore, consiste nel vivere più o meno nobilmente, avendo un'idea corretta degli dèi. Prima di tutto non mentirei se a tal proposito ti indicassi una cosa che riveste grande importanza. Ed è questa. Non sei l'unico, e neppure lo sono i tuoi amici, che nutri per la prima volta tale opinione sugli dèi, ma sempre vi sono delle persone, e ora sono di più, e ora di meno, che sono affetti da questa malattia: ti potrei allora spiegare, [888c] per il fatto di averne incontrati molti, che non vi è nessuno il quale, dopo aver accolto questa opinione sugli dèi secondo la quale essi non esistono, giunga sino alla vecchiaia

mantenendosi fedele a questo pensiero; non molti invece, e solo alcuni, si sono mantenuti fedeli agli altri due atteggiamenti nei confronti degli dèi, quello cioè, secondo il quale gli dèi esistono, ma non si curano affatto delle faccende umane, e quello che segue a questo, per cui gli dèi si prendono certamente cura, ma bisogna placarli con sacrifici e preghiere. Dovrai allora attendere che questa credenza intorno a tali argomenti si faccia più chiara dentro di te, per quanto è possibile, se mi vuoi obbedire, osservando se le cose stanno in questi termini o diversamente, [888d] e informandoti da altri e soprattutto dal legislatore: e in questo tempo non devi avere il coraggio di compiere alcuna empietà contro degli dèi. E chi stabilisce per te le leggi deve cercare di insegnarti ora e in avvenire come stanno queste cose».

CLINIA Quello che hai detto sin qui va benissimo, straniero.

ATENIESE Certamente, Megillo e Clinia: ma non dobbiamo nascondere a noi stessi che siamo capitati in un discorso singolare.

CLINIA Di quale discorso parli?

ATENIESE [888e] Alludo a quel discorso che molti ritengono come il più saggio di tutti i discorsi.

CLINIA Spiega ancor più chiaramente.

ATENIESE Alcuni affermano che tutte le cose che sono, che sono state, e che saranno, sono opera alcune della natura, altre dell'arte, altre ancora del caso.

CLINIA E non va bene?

ATENIESE Può essere che gli uomini saggi che si esprimono così parlino rettamente: [889a] seguendo costoro, vediamo come la pensano quelli che si trovano su quelle posizioni.

CLINIA Senza dubbio.

ATENIESE Mi pare che dicano che fra quelle cose le opere

più grandi e più belle sono realizzate dalla natura e dalla sorte, quelle più piccole dall'arte, la quale, prendendo dalla natura il principio delle grandi e delle prime opere, modella e fabbrica tutto ciò che ha dimensioni più piccole, e che noi tutti chiamiamo «artistico».

CLINIA Come dici?

ATENIESE [889b] In questo modo parlerò più chiaramente. Essi dicono che il fuoco, l'acqua, la terra, e l'aria sono tutti dovuti alla natura e al caso, mentre nessuno di questi elementi è prodotto dall'arte, e che i corpi che vengono dopo di questi, quelli della terra, del sole, della luna, e degli astri, si sono assolutamente generati da questi elementi inanimati: e ciascuno di questi elementi, mosso a caso a seconda della proprietà di ciascuno, incontrandosi ed accordandosi intimamente insieme – caldo con freddo, secco con umido, molle con duro, e [889c] così tutti quanti i contrari che sono costretti dalla sorte a mescolarsi insieme – hanno dato origine in questo modo all'intero cielo e a tutto quanto è compreso nel cielo, a tutti gli animali e a tutte le piante, e da queste cause presero origine tutte le stagioni, e tutto ciò dicono non sia opera di una mente ordinatrice, né di un qualche dio o di una qualche arte, ma, come diciamo, della natura e del caso. L'arte è nata in seguito e si è sviluppata da queste cose, ed essendo essa stessa mortale nata da cause mortali, [889d] ha dato origine a certi giochi che non prendono affatto parte della verità, ma consistono in certe immagini affini alle arti stesse, come quelle che genera la pittura, la musica, e tutte quante le altre compagne di queste: ma fra le arti vi sono quelle che danno luogo a qualcosa di valido, ed esse sono quelle che uniscono la propria forza con la natura, come la medicina, l'agricoltura, e la ginnastica. E dicono che anche la politica partecipa in piccola parte della natura, mentre è connessa in larga misura con l'arte; e così tutto il complesso della legislazione non ha attinenza con la

natura, [889e] ma con l'arte, e quindi le sue fondamenta non si basano sulla verità.

CLINIA Come dici?

ATENIESE Innanzitutto essi dicono, amico mio, che gli dèi sono opera dell'arte, e non esistono per natura, ma grazie a certe leggi, e questi dèi sono diversi a seconda della diversità del luogo, e a seconda degli accordi che ciascun popolo prese con se stesso quando cominciò a legiferare: e così per ciò che è bello, vi è una bellezza per natura e una bellezza per legge, mentre la giustizia non è affatto opera della natura, ma poiché gli uomini passano tutta la vita a litigare fra di loro, mutando sempre le regole di quella, [890a] hanno valore di volta in volta quelle singole regole che vengono mutate e nel momento in cui vengono mutate, e quindi sono frutto dell'arte e delle leggi, ma non della natura. Queste, amici, sono tutte quelle parole che vengono pronunciate da quegli uomini ritenuti saggi dagli uomini di oggi, privati cittadini e anche poeti, i quali affermano che la giustizia riesce ad avere la meglio con la violenza: per questa ragione le varie forme di empietà colpiscono gli uomini contemporanei, che non credono che gli dèi esistono così come la legge ordina che dovrebbero pensare, e per questa ragione vi sono le rivolte di coloro che trascinano verso la giusta vita secondo natura, che in realtà consiste nel dominare gli altri e nel non asservirsi agli altri secondo la legge.

CLINIA [890b] Quale discorso hai esposto, straniero, e quanto è grande la vergogna degli uomini di oggi, sia pubblicamente per gli stati, sia privatamente all'interno delle famiglie!

ATENIESE Quel che dici è vero, Clinia. Come credi allora che dovrà comportarsi il legislatore, dinanzi ad una situazione che si presenta in questo modo sin dai tempi antichi? Dovrà solo minacciarli, imponendosi nello stato, dinanzi a tutti i cittadini, che se essi non ammetteranno

l'esistenza degli dèi e non li penseranno ritenendoli così come la legge dice che sono – e lo stesso vale per la bellezza, la giustizia, [890c] e tutte le altre questioni di grande rilievo che tendono tanto alla virtù quanto al vizio, e cioè che bisogna agire e pensare così come il legislatore consiglia quando scrive le leggi – e dovrà dire che se qualcuno non si offrirà docile alle leggi, l'uno dovrà morire, un altro sarà frustato e incarcerato, un altro ancora privato dei diritti civili, ed altri, infine, saranno puniti con la povertà o l'esilio? Non unirà ai suoi discorsi alcuna forma di persuasione per gli uomini, nel momento in cui stabilisce per loro le leggi, in modo da renderli il più possibile docili?

CLINIA [890d] Nient'affatto, straniero, ma se è possibile usare anche in piccola parte la persuasione riguardo a tali cose, bisogna che il legislatore, anche quello di scarso valore, non si stanchi affatto di usarla, ma emettendo tutta la sua voce, come si dice, deve venire in soccorso con il discorso a quell'antica legge che afferma l'esistenza degli dèi e tutto quanto tu ora hai esposto, e deve venire in aiuto alla legge stessa e all'arte, sostenendo che sono tutte due opera della natura e non sono inferiori rispetto ad essa, se è vero che sono generate dall'intelletto, secondo un corretto ragionamento, come mi pare che tu voglia dire e come io ora voglio credere, prestandoti fede.

ATENIESE [890e] Clinia, uomo assai premuroso, non è difficile seguire questi discorsi, se vengono pronunciati in questo modo per la massa, discorsi che hanno anche un'immensa lunghezza?

CLINIA Ebbene, straniero? Siamo stati a sentire pazientemente i discorsi così lunghi che abbiamo tenuto sull'ubriachezza e sulla musica, e adesso non abbiamo la pazienza di trattare quegli argomenti che riguardano gli dèi e le altre questioni di questo genere? E si avrebbe un grandissimo vantaggio anche per la legislazione che si

accompagna all'intelligenza e alla prudenza, perché [891a] i precetti delle leggi messe per iscritto, dando ragione di sé in ogni tempo, sono assolutamente stabili, sicché non bisogna aver paura se in principio sono difficili da ascoltare, ma sarà possibile anche a chi li apprende con difficoltà riprenderli di frequente ed esaminarli; e neppure bisogna aver paura della loro lunghezza, perché sono utili, e per questo motivo non ha alcun senso e non mi sembra cosa santa che ogni uomo, nei limiti delle sue possiblità, non venga in soccorso di questi discorsi.

MEGILLO Mi sembra ottimo quello che ha detto Clinia, straniero.

ATENIESE [891b] E bisogna fare davvero come dice, Megillo. E infatti se i discorsi che abbiamo visto non fossero disseminati, per così dire, in tutti gli uomini, non ci sarebbe bisogno di intervenire con questi nostri discorsi per difendere la tesi dell'esistenza degli dèi; ma ora è necessario. Chi più del legislatore deve venire in soccorso delle leggi più importanti che vengono corrotte dalla malvagità degli uomini?

MEGILLO Nessun altro.

ATENIESE Ma dimmi di nuovo, Clinia, anche tu – bisogna che anche tu prenda parte di questi discorsi –: [891c] può darsi che chi sostiene queste teorie ritiene che fuoco, acqua, terra e aria siano gli elementi primi di tutte le cose, e li chiama con il termine di natura, sostenendo che l'anima è venuta dopo questi elementi. Anzi, mi pare che non può essere che la pensi così, ma che proprio questo ci indichi effettivamente con il discorso.

CLINIA Certamente.

ATENIESE E dunque, per Zeus, non abbiamo trovato la fonte, per così dire, di quella stolta opinione di tutti gli uomini che si occupano di ricerche riguardanti la natura?

Considera ed esamina il discorso da tutti i suoi punti di vista: non sarebbe infatti un particolare di scarsa importanza [891d] se risultasse che coloro che si occupano di questi empi discorsi e che guidano altri lungo questa strada, fanno un uso erroneo, e non buono, della ragione. Mi sembra che le cose stiano così.

CLINIA Dici bene, ma cerca di spiegarci dove sbagliano.

ATENIESE Pare che dobbiamo affrontare discorsi alquanto insoliti.

CLINIA Non dobbiamo esitare, straniero. Mi rendo conto che tu pensi che se affrontiamo questi discorsi, si finisce per sconfinare dalla legislazione: [891e] eppure, se non vi è altro modo se non questo per mantenerci coerenti con quel che si è detto, e cioè che gli dèi devono essere definiti così come dice la legge e che questo è il modo corretto di intenderli, bisogna allora parlare in questo modo, straordinario amico.

ATENIESE Dirò allora, a quanto pare, un certo insolito discorso. I discorsi che formano l'anima degli empi dichiarano che la causa prima della generazione e della corruzione di tutte le cose non è nata prima, ma dopo, mentre quel che è nato dopo, quelli pensano che sia nato prima. Perciò essi si ingannano sulla reale essenza degli dèi.

CLINIA [892a] Non ho ancora capito.

ATENIESE Quasi tutti corrono il rischio, amico, di non riconoscere la vera essenza dell'anima e la sua proprietà, non solo in relazione a tutto il resto, ma anche relativamente alla sua genesi, poiché essa esiste sin dai primi tempi, essendo nata prima di tutti i corpi, e più di ogni altra cosa presiede ad ogni loro mutamento e ad ogni loro trasformazione: se allora le cose stanno così, non è inevitabile pensare che tutto ciò che per genere è affine all'anima è nato prima di ciò che ha parentela con i corpi, [892b] dato che quella è più vecchia del corpo?

CLINIA Inevitabile.

ATENIESE L'opinione, le occupazioni, l'intelletto, l'arte, la legge sono venuti prima del duro e del molle, del pesante e del leggero: e allora anche le prime e grandi imprese ed azioni sono frutto dell'arte, essendo nate prima, mentre quelle cose che sono opera della natura, nonché la natura vera e propria, la quale non è corretto chiamarla con questo nome, sono venute dopo, e scaturiscono dall'arte e dall'intelletto.

CLINIA [892c] Perché non è corretto chiamarla così?

ATENIESE Essi intendono chiamare con il termine di «natura» la genesi relativa alle prime realtà: ma se apparirà chiaro che l'anima è venuta prima, e non il fuoco né l'aria, che l'anima è nata fra le prime realtà, si potrà dire assai giustamente che essa è in modo particolare opera della natura. Ma le cose stanno in questi termini se si dimostra che l'anima è anteriore al corpo, in caso contrario, non è possibile.

CLINIA Verissimo.

ATENIESE Dopo di che non dobbiamo allora prepararci proprio a questa cosa?

CLINIA [892d] Certamente.

ATENIESE Prestiamo allora attenzione ad un discorso assolutamente ingannevole, perché, essendo adatto a giovani, non tragga in inganno noi che siamo vecchi, e sfuggendoci di mano, non ci renda ridicoli, così da sembrare di non cogliere neppure questioni di poco conto, proprio nel momento in cui aspiriamo a quelle di maggiore importanza. Vedete un po'. se ad esempio noi tre dovessimo attraversare un fiume dalla corrente impetuosa, ed io, che sono il più giovane di noi e quello che ha maggiore esperienza di correnti, dicessi che spetta a me per primo controllare, [892e] lasciandovi in un luogo sicuro, se anche a voi che siete più vecchi sia possibile

attraversarlo, o come si possa fare, e se, risultando possibile il guado, allora vi chiamassi e vi aiutassi ad attraversarlo grazie alla mia esperienza, ma se invece non fosse possibile per voi attraversarlo, mi assumessi tutto il pericolo, sembrerei fare un discorso ragionevole. Dunque anche adesso il discorso che stiamo per fare è piuttosto impetuoso, e si potrebbe dire che probabilmente non è percorribile con le sole vostre forze: perché allora il discorso non vi faccia venire capogiro e vertigini, confondendovi [893a] con domande cui non siete abituati a rispondere, e non faccia nascere in voi un misero e spiacevole senso di vergogna, bisogna che anch'io faccia così, in primo luogo rivolgendo domande a me stesso, mentre voi mi ascoltate standovene al sicuro, e dandomi in seguito le risposte, esponendo così il discorso, finché non si sia completato l'argomento relativo all'anima, e non si sia dimostrato che è nata prima l'anima del corpo.

CLINIA Mi sembra ottimo quello che hai detto, straniero, e allora fa' come dici.

ATENIESE [893b] Avanti, dunque, e se talvolta noi dobbiamo invocare la divinità, ora si faccia così – si invochino gli dèi, in fondo, con estrema serietà, per dimostrare che essi stessi esistono – e aggrappandoci a loro come ad una fune sicura, inoltriamoci in questo discorso che ora cominciamo. E se intorno a tali questioni qualcuno volesse confutarmi con le seguenti domande, mi sembra che questo sia il modo più sicuro di rispondere. Se uno mi dicesse: «Straniero, tutto sta e nulla si muove? Oppure è tutto il contrario? O, ancora, alcune di quelle cose si muovono, e altre stanno ferme?» [893c] «Alcune si muovono», dirò, «altre stanno ferme». «E forse ciò che sta sta in qualche spazio, e ciò che si muove si muove in qualche spazio?» «E come no?» «E alcune cose agiscono in un solo luogo, mentre altre in più luoghi». «Alludi», diremo, «a quelle cose che hanno la proprietà di essere immobili al

centro e che si muovono in un unico luogo, come i cerchi di cui si dice che stanno fermi, mentre la loro circonferenza gira?» «Sì. E sappiamo che in questo moto circolare tale movimento, facendo muovere insieme il cerchio più grande e quello più piccolo, [893d] secondo la stessa proporzione si distribuisce nei cerchi piccoli e in quelli più grandi, essendo così, in proporzione, minore e maggiore: e questa è la ragione da cui scaturisce quella fonte di tutti quei fenomeni meravigliosi, per cui lo stesso movimento fornisce lentezza e velocità, in proporzione ai cerchi grandi e piccoli, e sembrerebbe appunto impossibile, per quel che uno si aspetterebbe, che si potesse verificare questa condizione». «Verissimo». «Per quanto riguarda le cose che si muovono in più luoghi, mi sembra che tu alluda a quelle cose che, muovendosi con un movimento di traslazione, passano continuamente da un luogo all'altro, e ora hanno un solo centro come base d'appoggio, [893e] ora molti per il loro rotolare. E ogni volta che si incontrano con altri corpi che stanno fermi si dividono, mentre quando si incontrano con altri corpi che giungono dalla parte opposta, riunendosi in un unico corpo, si congiungono e si combinano in un unico composto». «Dico che le cose stanno proprio così come dici». «E quando si combinano insieme diventano più grandi, e quando si dividono diventano più piccoli, nel caso in cui permanga la costituzione di ciascun elemento, [894a] quando invece questa viene meno, essi spariscono in virtù di queste due cause. Quando e in quale condizione avviene la genesi di ogni cosa? È chiaro che avviene quando un principio, ricevendo un incremento, passa alla seconda trasformazione, e da questa a quella più vicina, finché, giunto alle tre dimensioni, diventa sensibile per coloro che hanno la sensibilità di coglierlo. Tutto così nasce in virtù del mutamento e del movimento da uno stadio ad un altro: ed esiste effettivamente quando permane, mentre si annienta del

tutto quando si trasforma in un altro stadio». Non abbiamo così parlato di tutti i movimenti, enumerandoli secondo le specie, [894b] fatta eccezione per due, amici miei?

CLINIA Quali?

ATENIESE Ottimo uomo, si tratta di quei due movimenti per i quali noi stiamo conducendo tutta l'indagine attuale.

CLINIA Parla più chiaramente.

ATENIESE La nostra indagine non si svolge in funzione dell'anima?

CLINIA Certamente.

ATENIESE Il primo movimento, dunque, sia quello che fa muovere altro ma non può far muovere se stesso, ed è sempre una specie di moto, il secondo movimento sia quello che fa muovere se stesso ed altro, secondo combinazioni, divisioni, incrementi, diminuizioni, generazioni e corruzioni, ed esso forma un'altra specie separata [894c] da tutti gli altri movimenti.

CLINIA Sia così.

ATENIESE Considereremo come nona specie di movimento quel movimento che muove sempre altro e da altro viene messo in movimento, mentre diremo che la decima specie è rappresentata da quel movimento che, muovendo se stesso ed altro e accordandosi a tutto ciò che vien fatto e subito, viene effettivamente definito come mutamento e movimento di tutte le cose che sono.

CLINIA Senza dubbio.

ATENIESE Di questi dieci movimenti quale potremo correttamente scegliere [894d] come il più forte di tutti e il più importante per efficacia?

CLINIA Credo che sia necessario affermare che il movimento che è in grado di muovere se stesso sia infinitamente superiore, e tutti gli altri vengano dopo questo.

ATENIESE Dici bene. Ma delle cose che ora abbiamo detto in modo errato, dobbiamo correggerne una o due?

CLINIA Quali?

ATENIESE Quando abbiamo parlato del decimo movimento, non abbiamo detto correttamente.

CLINIA Perché?

ATENIESE Esso è primo per genesi e per forza, secondo un corretto ragionamento: e dopo questo [894e] abbiamo quel secondo movimento che poco fa, in modo assurdo, abbiamo definito nono.

CLINIA Come dici?

ATENIESE Così. Quando un oggetto ne modifica un altro, e questo ancora un altro, e via così, vi sarà un primo oggetto responsabile di tutti questi movimenti? E se un oggetto è mosso da un altro, come potrà esso essere il primo fra gli oggetti che causano il movimento? È impossibile, infatti. Ma se un oggetto muovendo se stesso muove un altro oggetto, e quello un altro ancora, [895a] e così gli oggetti che vengono mossi sono migliaia e migliaia, non è forse vero che il principio di tutto il loro movimento consisterà in nient'altro se non in quel mutamento determinato dal movimento che muove se stesso?

CLINIA Benissimo, e non si può non concordare con queste parole.

ATENIESE Parliamo ancora in questo modo, e di nuovo rispondiamo a noi stessi. «Se tutte le cose, essendo nate insieme, si trovassero in quiete, come hanno il coraggio di dire la maggioranza di quei sapienti che abbiamo visto, quale sarebbe in esse il primo dei movimenti che viene necessariamente ad essere fra quelli che abbiamo detto? [895b] Naturalmente quello che muove se stesso: esso non avrebbe mai potuto essere modificato da altro in precedenza, non essendoci in quelle cose nessun precedente mutamento.

il principio dunque di tutti i movimenti e il primo che viene ad essere tanto nelle cose che sono in quiete quanto in quelle che sono in movimento, vale a dire il movimento che muove se stesso, diremo che questo è necessariamente il mutamento più vecchio e più potente, mentre quello che è mosso da altro e che muove altro, è il secondo movimento.

CLINIA Quello che dici è verissimo.

ATENIESE [895c] Ora che siamo giunti a questo punto del discorso, rispondiamo a questa domanda.

CLINIA Quale?

ATENIESE Se vedessimo che questo principio è presente in ciò che è formato dalla terra, o dall'acqua, o dal fuoco, separato o mescolato, quale proprietà diremo che è presente in tale sostanza?

CLINIA Forse mi domandi se possiamo dire che tale sostanza vive quando muove se stessa?

ATENIESE Sì.

CLINIA Vive. E come no?

ATENIESE Ebbene? Quando vediamo che l'anima è presente in alcune cose, diciamo forse un'altra cosa o la stessa cosa? Non dobbiamo cioè convenire ch'essa vive?

CLINIA Non diciamo una cosa diversa.

ATENIESE [895d] Un momento, per Zeus! Non vorrai pensare tre cose per ciascuna realtà?

CLINIA Come dici?

ATENIESE Una è il suo essere, un'altra è la definizione dell'essere, un'altra il nome: e inoltre si possono porre due domande riguardo ad ogni realtà dotata di essere.

CLINIA Come due domande?

ATENIESE Ora, proponendo il nome della cosa, domandiamo la definizione, ora, invece, proponendo la definizione, domandiamo il nome. E la questione che ora

vogliamo dire non è la seguente?

CLINIA Quale?

ATENIESE [895e] Oltre a molte altre cose, anche il numero si può dividere per due: e parlando del numero, il suo nome è "pari", e la sua definizione "numero diviso in due parti uguali".

CLINIA Sì.

ATENIESE Ed ecco il punto che voglio chiarire. Non chiamiamo noi in ambedue i modi la stessa cosa, sia che diamo il nome quando ci viene chiesta la definizione, sia che diamo la definizione quando ci viene richiesto il nome, chiamando la stessa cosa sia con il nome, e cioè "pari", sia con la definizione, e cioè "numero diviso in due parti uguali"?

CLINIA Ma certamente.

ATENIESE E qual è la definizione di ciò che ha nome anima? Ne abbiamo forse un'altra, oltre a quella che è stata detta ora, e cioè [896a] "movimento in grado di muovere se stesso"?

CLINIA Affermi allora che si può definire come "ciò che muove se stesso" quell'essere che tutti chiamiamo con il nome di "anima"?

ATENIESE Sì, lo affermo: e se la cosa sta in questi termini, avremo forse ancora il rimpianto di non aver sufficientemente dimostrato che l'anima si identifica con la genesi prima e il movimento delle cose che sono, che sono state, e che saranno, e di tutti i loro contrari, dato che è apparsa [896b] essere la causa del mutamento e del movimento di tutte le cose?

CLINIA No, ma anzi, si è sufficientemente dimostrato che l'anima è anteriore a tutte le cose, ed è il principio del movimento.

ATENIESE E il movimento che si trova in un altro oggetto, causato da un altro fattore, che non fa mai in modo che nulla

muova se stesso in se stesso, non viene per secondo, o in una posizione arretrata di tanti numeri quanti uno ne vuole contare, trattandosi del movimento proprio del corpo effettivamente inanimato?

CLINIA Giusto.

ATENIESE Abbiamo dunque fornito una corretta e valida spiegazione, oltre che pienamente corrispondente al vero, [896c] del fatto che per noi l'anima si è generata prima del corpo, mentre il corpo per secondo e in un momento successivo, e che l'anima guida il corpo e quello, secondo natura, obbedisce.

CLINIA Verissimo.

ATENIESE Ricordiamo che prima ci eravamo trovati d'accordo nel dire che se l'anima fosse risultata essere anteriore al corpo, anche tutto ciò che ha attinenza con l'anima sarebbe stato anteriore a ciò che ha attinenza con il corpo.

CLINIA Certamente.

ATENIESE I modi di vita, i costumi, le intenzioni, i ragionamenti, [896d] le vere opinioni, le occupazioni, i ricordi, sono venuti prima della lunghezza dei corpi, e della larghezza, e della profondità, e della forza, se è vero che l'anima è anteriore al corpo.

CLINIA Necessariamente.

ATENIESE Dopo di che non è allora necessario accordarsi sul fatto che la causa del bene e del male, del bello e del brutto, del giusto e dell'ingiusto, e di tutti i loro contrari è l'anima, se è vero che stabiliremo che essa è la causa di tutte le cose?

CLINIA E come no?

ATENIESE E non è necessario affermare che l'anima, che amministra ed abita in tutte le cose che in ogni modo si muovono, [896e] amministra anche il cielo?

CLINIA Certamente.

ATENIESE Un'anima o più di una? Più di una, risponderò io per voi. Non possiamo stabilirne meno di due, vale a dire quella che produce il bene e quella che ha la possibilità di realizzare il contrario.

CLINIA Quello che dici è assolutamente giusto.

ATENIESE Bene. L'anima allora guida tutte le cose che vi sono in cielo, in terra, e in mare, e le guida con i movimenti che le appartengono e che si chiamano "volontà", [897a] "indagine", "occupazione", "decisione", "opinione vera e malvagia", "godimento e sofferenza", "coraggio e paura", "odio e amore", e con tutti i movimenti affini a questi o primari, che dirigono i moti secondari dei corpi e guidano tutte le cose verso il loro incremento o la loro diminuizione, verso la loro dissoluzione e composizione, e verso ciò che è connesso a queste proprietà: caldo e freddo, pesante e leggero, duro e molle, bianco e nero, aspro e dolce. [897b] Quando l'anima ricorre a tutto ciò, prendendo sempre come aiutante l'intelletto, che è un dio e viene giustamente stimato dagli dèi, dirige tutto verso la giustizia e la felicità, ma se si unisce alla stoltezza, produce tutto il contrario di queste cose. Possiamo considerare che la questione stia in questi termini o ancora dubitiamo che possa essere posta diversamente?

CLINIA Nient'affatto.

ATENIESE E quale genere di anima diciamo che sia diventato padrone del cielo, della terra, e di tutta la rivoluzione dell'universo? Quel genere assennato e pieno di virtù, [897c] oppure quello che non possiede né l'una né l'altra qualità? Volete che rispondiamo così a queste domande?

CLINIA Come?

ATENIESE Se, straordinario uomo, diciamo che tutto il corso e il movimento del cielo e di tutto ciò che è in esso ha

natura simile al movimento, alla rivoluzione, e ai calcoli dell'intelletto, e se si muove secondo movimenti congeneri, allora è chiaro che si deve dire che l'anima migliore si prende cura di tutto l'universo e lo conduce lungo tale corso.

CLINIA Giusto.

ATENIESE [897d] Se procede in modo folle e privo di ordine, l'universo è guidato dall'anima malvagia.

CLINIA Anche questo è giusto.

ATENIESE Ma quale natura possiede il movimento dell'intelletto? Non è facile, amici, rispondere a questa domanda e dire parole assennate: perciò anch'io adesso vi devo aiutare nella formulazione della risposta.

CLINIA Dici bene.

ATENIESE Non facciamo come quelli che rivolgono lo sguardo fisso al sole, facendo venire notte a mezzogiorno, e non rispondiamo come se potessimo vedere e conoscere adeguatamente con occhi mortali l'intelletto: [897e] è più sicuro osservare con lo sguardo rivolto verso l'immagine di ciò che viene domandato.

CLINIA Come dici?

ATENIESE Prendiamo come immagine quella di quei dieci movimenti cui assomiglia l'intelletto: ve la richiamerò alla memoria, e insieme a voi cercherò di rispondere a quella domanda.

CLINIA Dici benissimo.

ATENIESE Delle cose che abbiamo detto prima non ricordiamo almeno questo, e cioè che abbiamo stabilito che di tutte le cose alcune si muovono e altre stanno ferme?

CLINIA Sì.

ATENIESE E, fra quelle che si muovono, alcune si muovono in unico luogo, [898a] altre in più luoghi.

CLINIA È così.

ATENIESE Di questi due movimenti, è inevitabile che quello che si muove in un unico luogo si muove sempre intorno ad un centro, imitando i cerchi lavorati al tornio, e questo movimento è assolutamente, nei limiti del possibile, quello che è più affine e somigliante al movimento circolare dell'intelletto.

CLINIA Come dici?

ATENIESE Affermando che l'intelletto e il movimento che si muove in un unico punto si muovono ambedue in modo uguale ed identico, nel medesimo luogo, intorno al medesimo centro, nella medesima direzione, [898b] e secondo un'unica ragione ed un unico ordine, formando un'immagine somigliante ai movimenti della sfera al tornio, non daremmo mai l'impressione di essere scadenti artefici di belle immagini realizzate con la parola.

CLINIA Giustissimo.

ATENIESE E il movimento che non è mai uguale ed identico, che non è mai nel medesimo luogo, né intorno al medesimo centro, e non si muove mai nella medesima direzione, che non avviene secondo un'unica disposizione, un unico ordine, un'unica ragione, non potrebbe essere il movimento affine alla stoltezza in genere?

CLINIA È assolutamente vero.

ATENIESE [898c] Ora non è affatto difficile dire in modo esplicito che, dal momento che l'anima guida tutte le cose, occorre affermare che il movimento circolare del cielo è necessariamente guidato e ordinato dall'anima migliore o da quella contraria.

CLINIA Straniero, dopo quello che ora abbiamo detto, sarebbe empio affermare una cosa diversa dal fatto che una sola anima che contiene in sé tutte le virtù, o, allo stesso modo, anche più anime, guidano l'universo.

ATENIESE Benissimo, Clinia, hai ascoltato questi discorsi:

[898d] ascolta ancora questo.

CLINIA Che cosa?

ATENIESE Se è vero che l'anima muove circolarmente il sole, la luna, e tutti gli altri astri, non muove anche ciascuno di essi singolarmente?

CLINIA Certamente.

ATENIESE Ragioniamo intorno ad uno di quelli, e così quel che risulterà si potrà adattare a tutti gli altri astri.

CLINIA Quale prendiamo?

ATENIESE Ogni uomo vede il corpo del sole, ma nessuno vede l'anima, e neppure vede l'anima di nessun altro corpo degli esseri viventi, vivo o morto che sia: ma abbiamo molte ragioni [898e] per attenderci che questo genere dell'anima, pur essendo completamente insensibile a tutte le sensazioni del corpo, sia intelleggibile. Con il solo intelletto e con il solo pensiero noi possiamo afferrare questa cosa intorno a tale genere.

CLINIA Che cosa?

ATENIESE Se l'anima guida il sole, non ci sbagliamo di molto nel dire che essa compie una di queste tre cose.

CLINIA Quali?

ATENIESE Essa, trovandosi all'interno di quel corpo che appare rotondo, lo trasporta in ogni luogo, come l'anima che è in noi ci porta in giro in ogni luogo; oppure, procurandosi all'esterno, chissà da dove, un corpo composto di fuoco o di aria, [899a] come alcuni dicono, spinge violentemente corpo contro corpo; o ancora, ed è il terzo caso, spogliata del corpo, possiede altre straordinarie e miracolose potenze grazie alle quali lo muove.

CLINIA Sì, questo è inevitabile, e cioè che l'anima guidi il tutto compiendo una di queste operazioni.

ATENIESE Ogni persona deve ritenere che quest'anima è

superiore al sole, sia che lo conduca sopra un carro perché porti a tutti la luce, sia che lo muova dal di fuori, o comunque avvengano le cose, e deve pensare che si tratta quasi di una divinità. O no?

CLINIA [899b] Sì, almeno colui che non ha raggiunto l'estremo grado di stoltezza.

ATENIESE Riguardo a tutti gli astri e alla luna, riguardo agli anni e ai mesi e a tutte le stagioni, quale altro discorso diremo se non questo stesso discorso, e cioè che, dal momento che un'anima o molte anime risultarono essere causa di queste cose, anime valorose provviste di ogni virtù, diremo che esse stesse sono divinità, sia che trovandosi all'interno dei corpi, come fossero esseri viventi, mettono ordine in tutto il cielo, sia che agiscano in qualsiasi altro modo? chi è che, trovandosi d'accordo su queste cose, sosterrà ancora che tutte le realtà non sono colme di dèi?

CLINIA [899c] Nessuno può essere così fuori di senno, straniero.

ATENIESE Lasciamo allora stare tale questione, Megillo e Clinia, dopo che abbiamo fissato i termini per colui che prima non credeva all'esistenza degli dèi.

CLINIA Quali?

ATENIESE O devono mostrarci che non abbiamo detto bene quando abbiamo stabilito che l'anima era la genesi prima di tutte le cose, e quando abbiamo fatto tutte le altre affermazioni che si accompagnano a quel principio, oppure, non potendo dire meglio di noi, dovranno prestar fede a noi e vivere credendo negli dèi per tutto il resto della loro vita. [899d] Vediamo se abbiamo dimostrato a sufficienza che gli dèi esistono a coloro che non credono nell'esistenza degli dèi, o se alla nostra dimostrazione manca ancora qualcosa.

CLINIA Non manca assolutamente nulla, straniero.

ATENIESE Abbia dunque per noi termine questo discorso.

Dobbiamo ora esortare chi crede negli dèi, ma non ritiene che si occupino delle faccende umane. «Ottimo uomo», diciamogli, «tu credi all'esistenza degli dèi perché forse una divina parentela ti spinge a stimare e ad onorare chi è della tua stessa natura: ma le sorti di uomini malvagi [899e] ed ingiusti, sia privatamente che pubblicamente, che, pur non essendo veramente fonte di felicità, sono ritenute tali dalle opinioni degli uomini, anche se in modo sconveniente, ti spingono verso l'empietà, e così nell'arte e in ogni sorta di discorsi non vengono correttamente celebrate. Oppure, vedendo che molti uomini sono giunti ormai vecchi al termine della vita, [900a] lasciando i figli dei figli fra grandissimi onori, ora appunto ti turbi nell'assistere a tutti questi fatti, sia che tu abbia sentito parlare di queste cose, sia che tu abbia visto con i tuoi occhi, imbattendoti in molte e terribili empietà, attraverso le quali sono riusciti a giungere ai vertici delle tirannidi e delle più grandi fortune partendo da oscure condizioni: e poiché allora è chiaro che tu non vuoi accusare gli dèi di essere i responsabili di questi fatti, a causa di quella certa parentela, essendo in balia di uno stolto ragionamento e non potendo disapprovare gli dèi, [900b] sei giunto ora a provare questa attuale stato d'animo, sicché ritieni che essi esistano, ma pensi che disprezzino e non si curino degli affari umani. Perché allora questa tua credenza di adesso non degeneri in una condizione più grave di empietà, se siamo in grado di respingerla con i discorsi prima che ti assalga, proviamo, unendo il discorso che segue a quello che abbiamo svolto dal principio alla fine rivolgendoci contro chi non credeva affatto all'esistenza degli dèi, [900c] a ricorrere ora a quest'ultimo». Tu Clinia, e tu Megillo, assumete il ruolo di questo giovane nel rispondere, come avete fatto nei precedenti discorsi: se poi nei discorsi capita che vi sia qualche ostacolo, io, come ora mi sono assunto il vostro ruolo, vi aiuterò ad attraversare il fiume.

CLINIA Quello che dici è giusto: allora tu fai così, e noi, nei limiti del possibile, faremo come dici.

ATENIESE Ma non sarebbe affatto difficile dimostrare questa cosa, e cioè che gli dèi non solo non si curano di meno delle piccole cose, ma anzi, [900d] di più che di quelle estremamente importanti. Quel giovane ha sentito dire, poiché era presente ai nostri discorsi di adesso, che gli dèi, essendo buoni, sono assolutamente forniti di quella virtù che consiste nella cura di tutte le cose, virtù che è la più affine alla loro natura.

CLINIA Ha ascoltato bene.

ATENIESE Dopo di che si esamini insieme di quale loro virtù parliamo quando concordiamo nel dire che essi sono buoni. Avanti, diciamo che l'essere temperanti e il possedere intelletto appartengono alla virtù, e tutte le opposte qualità appartengono invece al vizio?

CLINIA Lo diciamo.

ATENIESE [900e] Ebbene? E non diciamo che il coraggio appartiene alla virtù, mentre la viltà al vizio?

CLINIA Certamente.

ATENIESE E diremo che di queste qualità le une sono turpi, mentre le altre sono nobili?

CLINIA Necessariamente.

ATENIESE E non diremo che di queste qualità quelle di scarso valore si addicono a noi, se proprio si addicono a qualcuno, ma né molto né poco agli dèi?

CLINIA Ognuno la penserebbe così intorno a tali questioni.

ATENIESE Ebbene? La negligenza, l'ignavia, la mollezza, le considereremo nell'ambito della virtù dell'anima, o come dici?

CLINIA E come potrei dire?

ATENIESE Ma non è il contrario?

CLINIA Sì.

ATENIESE [901a] E le qualità contrarie a queste sono allora sul versante opposto?

CLINIA Sì, all'opposto.

ATENIESE Ebbene? La persona molle, negligente, pigra, che il poeta[1] dice che è assai simile ai fuchi senza pungiglione, non sarà tale anche per noi?

CLINIA Parole giustissime.

ATENIESE Non si deve dire che il dio abbia un simile costume, che, anzi, lui stesso detesta, e se qualcuno cerca di pronunciare una cosa simile, non si deve permettergli di pronunciarla.

CLINIA No, naturalmente: come sarebbe altrimenti possibile?

ATENIESE [901b] E se a un tale spetta il compito di fare e di prendersi particolare cura di qualcosa, e così si occupa e rivolge la propria mente soltanto agli aspetti più importanti della questione, e trascura invece quelli di scarsa importanza, con quale discorso elogiandolo saremmo assolutamente sicuri di non sbagliare? Vediamo la cosa in questo modo. Non è vero che chi compie quest'opera, può compierla tenendo presente questi due aspetti, sia che sia un dio, sia che sia un uomo?

CLINIA Quali aspetti?

ATENIESE O ritiene che non sia affatto importante, in relazione all'opera nel suo complesso, che si trascurino le questioni di minor rilevanza, oppure, [901c] per indolenza e per mollezza, anche se sono importanti, li trascura. O come può avvenire in altro modo la negligenza? infatti, se non è possibile occuparsi di tutti gli aspetti, allora non sarà più negligenza, né delle cose piccole né di quelle grandi, per chi non si occupa di tali cose, poiché a questo punto, divinità o

uomo di scarso valore che sia, manca della capacità e non è in grado di occuparsene.

CLINIA Come, infatti?

ATENIESE Ora che sono due rispondano a noi che siamo tre, [901d] quei due che convengono sull'esistenza degli dèi, anche se il primo pensa che debbano essere placati con sacrifici e preghiere, e il secondo ritiene che non si prendano cura delle questioni di poco conto. in primo luogo affermate che gli dèi conoscono, vedono, e ascoltano tutte le cose, e nessuna cosa che sia oggetto di sensazione e di conoscenza è possibile che rimanga loro celata: dite che le cose stanno in questi termini, o come?

CLINIA Così.

ATENIESE Ebbene? Ed esercitano la loro influenza su tutto quanto è in potere dei mortali e degli immortali?

CLINIA Come non essere d'accordo anche su questo punto?

ATENIESE [901e] E tutti e cinque abbiamo concordato che essi sono buoni e ottimi.

CLINIA Assolutamente sì.

ATENIESE Dunque non è impossibile pensare che essi compiano qualsiasi cosa con indolenza e con mollezza, se abbiamo concordato che essi sono come abbiamo detto? L'ozio, per noi, è figlio della viltà, l'indolenza, invece, figlia dell'ozio e della mollezza.

CLINIA E verissimo quello che dici.

ATENIESE E nessuno degli dèi è negligente per ozio e per indolenza, dato che non partecipano della viltà.

CLINIA Giustissimo.

ATENIESE [902a] Allora non resta altra considerazione che questa: se è vero che gli dèi trascurano le piccole cose, quelle che sono insignificanti rispetto al tutto, o si

comportano così perché riconoscono che non vale affatto la pena di occuparsi di tali cose, oppure che cos'altro resta se non il contrario della conoscenza?

CLINIA Nulla.

ATENIESE Forse, ottimo e carissimo amico, dobbiamo ammettere che tu dici che gli dèi sono ignoranti, e che per ignoranza trascurano ciò di cui dovrebbero occuparsi, oppure che, pur conoscendo ciò che debbono fare, si comportano come si dice che facciamo i più vili fra gli uomini, i quali sanno che se si comportassero diversamente da come si comportano si comporterebbero meglio, [902b] ma comunque non si comportano in quel modo perché sono vinti dai piaceri e dai dolori?

CLINIA Come possibile?

ATENIESE Ma ogni cosa umana non prende parte della natura dell'anima, e l'uomo non è fra tutti gli esseri viventi l'essere più pio?

CLINIA Mi pare.

ATENIESE Diciamo che tutti gli esseri mortali sono proprietà degli dèi, come anche il cielo intero.

CLINIA Come no?

ATENIESE Si può dire ormai che queste cose hanno scarsa o grande importanza per gli dèi: [902c] non si addice ai nostri signori, che sono i più diligenti e i migliori, trascurarci nell'uno o nell'altro caso. Ma esaminiamo ancora un punto, oltre a quelli già detti.

CLINIA Quale?

ATENIESE La sensazione e la facoltà intellettiva non sono per natura opposte fra loro in rapporto alla facilità ed alla difficoltà?

CLINIA Come dici?

ATENIESE È più difficile vedere ed ascoltare le cose

piccole che quelle grandi, ed è per chiunque più facile sopportare, dominare, ed occuparsi di poche e piccole cose che di quelle contrarie.

CLINIA E anche di molto.

ATENIESE Poniamo il caso che ad un medico sia ordinato di curare tutto un corpo, e che egli voglia e possa occuparsi degli aspetti più importanti della malattia, mentre trascuri quelle parti più insignificanti: tutto il suo corpo starà bene in questo modo?

CLINIA [902d] Nient'affatto.

ATENIESE E non accade nulla di diverso ai nocchieri, agli strateghi, agli amministratori della casa, a certi uomini politici, e ad altra gente simile se si occupano di un gran numero di cose importanti, ma lasciano da parte quei pochi aspetti di scarsa importanza: e d'altra parte [902e] i muratori dicono che le pietre grosse non sono ben sistemate senza quelle piccole.

CLINIA E come potrebbero?

ATENIESE Non consideriamo la divinità di valore inferiore rispetto agli artigiani mortali, i quali, nell'ambito di loro competenza, si dimostrano migliori nella misura in cui le loro opere, grandi o piccole che siano, risultano perfettamente e compiutamente lavorate con un'unica arte: non possiamo allora pensare che il dio, che è assai sapiente, e che vuole e può prendersi cura delle cose, [903a] non si occupi affatto delle cose di cui è più facile prendersi cura, in quanto sono piccole, e si prenda cura di quelle grandi, come quel tale pigro o vile che per le fatiche diviene indolente.

CLINIA In nessun modo accogliamo, straniero, un'opinione del genere sugli dèi: se la pensassimo così, il nostro pensiero non sarebbe affatto santo, né corrispondente al vero.

ATENIESE Ormai mi sembra che abbiamo discusso in

modo del tutto conveniente di chi si diverte ad accusare gli dèi di negligenza.

CLINIA Sì.

ATENIESE Con i nostri discorsi lo abbiamo costretto ad ammettere che non parlava correttamente [903b]: e tuttavia mi sembra che abbia ancora bisogno di certi racconti incantatori.

CLINIA Quali?

ATENIESE Cerchiamo di persuadere questo giovane con i nostri discorsi che chi si occupa del tutto in vista della salvezza e della virtù dell'insieme ha ordinato tutte le cose in modo che ogni più piccola parte di esse, nei limiti del possibile, subisca e operi ciò che le spetta. A ciascuna di queste parti sono state preposte delle guide che presiedono anche la più piccola cosa ch'essa subisce e compie, e fanno in modo che tutto si realizzi perfettamente sino all'ultima divisione. [903c] Anche tu, o misero, sei una piccola frazione di queste parti che mira continuamente e tende al tutto, anche se infinitamente piccola, e proprio a tal proposito, ti sfugge il fatto che ogni genesi avviene in funzione di quello, e cioè perché nella vita del tutto vi sia un'essenza di felicità, e quel tutto non si è generato in funzione di te, ma tu in funzione di quello. Ogni medico, infatti, ed ogni esperto artigiano realizza ogni sua opera in funzione del tutto, e tendendo al miglior bene comune, realizza la parte in funzione del tutto, e non il tutto in funzione della parte: [903d] tu sei turbato perché ignori che ciò che ti accade ed è ottimo per il tutto lo è anche per te, in virtù di quella proprietà che deriva dalla comune origine. E poiché l'anima è sempre unita ora a quel corpo, ora a quell'altro, e quindi subisce ogni sorta di mutamento a causa sua o di un'altra anima, non resta altra opera all'ordinatore se non quella di collocare il costume migliore nel luogo migliore, e quello peggiore nel luogo peggiore, secondo ciò che è conveniente a

ciascuno, perché ciascuno abbia il destino [903e] che gli spetta.

CLINIA Come dici?

ATENIESE Credo di poter dire che sia facile per gli dèi prendersi cura del tutto. se infatti qualcuno, guardando sempre all'insieme, plasmasse e trasformasse il tutto, e trasformasse il fuoco in acqua viva, e non facesse derivare i molti dall'uno o l'uno dai molti, [904a] allora, avendo preso parte le cose della prima, della seconda, e della terza generazione, sarebbero infiniti di numero gli ordinamenti mutati: e ora vi è una facilità straordinaria per chi si prende cura del tutto.

CLINIA Come dici?

ATENIESE In questo modo. Poiché il nostro re vide che tutte le azioni sono causate dall'anima, e in esse vi è grande abbondanza di virtù e di vizio, e che quando si genera, l'essere dell'anima e del corpo è indistruttibile, anche se non eterno, come sono gli dèi secondo la legge – [904b] e se venisse a mancare uno di questi due elementi non vi sarebbe più generazione di esseri viventi – e poiché considerò che tutto quanto vi è di buono per natura nell'anima risulta vantaggioso, mentre ciò che è malvagio reca danno, considerando allora tutto questo, escogitò il modo per cui, essendo ogni parte collocata in un certo modo, potesse assolutamente rendere nel tutto, nel modo più semplice e migliore, la virtù vittoriosa e il vizio sconfitto. E in vista di questo tutto egli ha esogitato, a seconda delle qualità che ogni essere deve sempre avere, quale sede e quali luoghi mutando egli deve andare ad abitare: [904c] quanto al generarsi delle qualità individuali, ha lasciato alla volontà di ciascuno di noi la libertà di determinarne le cause. infatti quasi sempre, o almeno nella maggior parte dei casi, ciascuno di noi diviene così come desidera e come è disposto relativamente alla propria anima.

CLINIA Naturale.

ATENIESE Tutto ciò che prende parte dell'anima si trasforma, e ha in sé la causa di tale mutamento, e mutando si trasforma secondo l'ordine e la legge del destino: e se i costumi di vita di chi possiede l'anima mutano di rado e in particolari insignificanti, si muta di luogo sulla superficie della terra, mentre se mutano più di frequente e tali mutamenti risultano più ingiusti, [904d] si scivola nelle profondità della terra e nei luoghi che sono detti "sotterranei", e vengono chiamati "Ade" o con altri nomi simili, luoghi che sono assai temuti, e che vengono sognati sia in vita, sia quando si è ormai separati dal corpo. E se l'anima partecipa in misura maggiore del vizio o della virtù, per sua volontà o per un rapporto consolidato nel tempo, quando si unisce ad una virtù divina divenendo essa stessa tale, si trasferisce in un luogo diverso e del tutto santo, [904e] e viene portata in un altro luogo migliore; ma se avviene il contrario, anche la sua vita si muta al contrario. «Questa è la giustizia degli dèi che occupano l'Olimpo»,2 o figliolo, o giovane, che ritieni di essere trascurato dagli dèi! Chi diviene peggiore si muove verso le anime dei peggiori, chi diventa migliore si dirige verso le anime dei migliori, in vita e in tutte le morti successive subendo e facendo ciò che i simili devono fare ai loro simili. [905a] A questa giustizia divina né tu, né nessun altro sventurato può vantarsi di sfuggirvi: coloro che la stabilirono la collocarono in un luogo superiore rispetto a tutte le altre forme di giustizia, ed è assolutamente necessario stare lontani da essa. Non sarai mai trascurato da essa: e non sarai così piccolo da poter penetrare nelle profondità della terra, né così alto da poter volare nel cielo, ma pagherai la pena che essi ritengono conveniente, sia che tu rimanga qui, o [905b] anche scenda nell'Ade, o, ancora, sia trasportato nel luogo più selvaggio di tutti questi. Lo stesso vale per te e anche per quelli che tu, vedendo che sono partiti da origini

modeste e sono diventati grandi, compiendo empietà o altre opere del genere, hai creduto che da sventurati fossero diventati felici, e come in uno specchio hai pensato di vedere riflessa nelle loro azioni la negligenza degli dèi verso tutte le cose, non sapendo in che modo il loro contributo venga in soccorso al tutto. [905c] E come puoi credere, o fra tutti assai temerario, che non bisogna conoscere questo contributo? Se uno non ne fosse a conoscenza non potrebbe formarsi l'idea del vivere e non sarebbe in grado di approfondire il discorso della vita a proposito della felicità e della cattiva sorte. Se su tali questioni il nostro Clinia e tutti i vecchi qui presenti riescono a convincerti che sugli dèi non sai quello che dici, la divinità stessa farà bene a venire in tuo aiuto: ma se hai bisogno di qualche altro discorso, ascoltaci mentre parliamo alla terza categoria di avversari, [905d] sempre che tu abbia un po' di cervello. Che gli dèi esistono e si prendono cura degli uomini, mi sembra, direi, di averlo dimostrato, e non in modo del tutto scadente: quanto al fatto che gli dèi possano essere placati dagli individui ingiusti, ricevendo i loro doni, non dobbiamo concederlo ad alcuno, e in qualsiasi modo, nei limiti del possibile, dobbiamo confutare questa tesi.

CLINIA Dici benissimo, e allora dobbiamo fare come dici.

ATENIESE Avanti, in nome degli dèi stessi, in che modo potremmo corromperli, [905e] sempre che si potessero corrompere? E chi? E quali di essi? Bisogna che siano come dei condottieri essi che governano perfettamente tutto il cielo.

CLINIA È così.

ATENIESE Ma a quali condottieri assomigliano? O quali condottieri assomigliano a loro, se vogliamo confrontare i più piccoli con i più grandi? Saranno simili ad essi quelli che guidano i carri nelle gare o i piloti delle navi? Forse si potrebbero confrontare con i comandanti degli eserciti; ma si potrebbero paragonare anche ai medici che vigilano

sull'assalto nemico delle malattie che minacciano i corpi, o [906a] ai contadini che accolgono con timore le consuete stagioni che sono difficili per lo sviluppo delle piante, o anche ai pastori di greggi. Poiché ci siamo trovati d'accordo sul fatto che il cielo è pieno di molti beni, ma anche di ciò che ad essi è contrario, anche se i beni sono in maggior numero, diciamo che una battaglia simile è immortale e richiede una straordinaria vigilanza, e che gli dèi e i demoni sono nostri alleati, e noi siamo in loro possesso: ci corrompono l'ingiustizia e la tracotanza insieme alla stoltezza, mentre la giustizia e la temperanza insieme all'intelligenza ci salvano, [906b] le quali abitano nelle anime degli dèi, ma che in minima parte sono presenti in noi, come si può chiaramente vedere. È chiaro che alcune anime che abitano sulla terra e posseggono un ingiusto profitto sono simili a fiere, e, prostrandosi dinanzi alle anime dei custodi, siano essi cani, pastori, o anche anime di padroni più eccellenti, cercano di convincere, con parole di adulazione e con certe preghiere di ringraziamento, [906c] come dicono i malvagi, che è loro possibile avvantaggiarsi sugli altri uomini senza subire alcuna difficoltà: e noi diciamo che l'errore di cui abbiamo parlato, vale a dire il prevalere sugli altri uomini, quando avviene nei corpi di carne si chiama "malattia", se avviene invece nelle stagioni dell'anno e negli anni "peste", se infine colpisce gli stati e le costituzioni, questa stessa parola bisogna mutarla nel termine "ingiustizia".

CLINIA Certamente.

ATENIESE È necessario che pronunci questo discorso chi dice che [906d] gli dèi sono sempre indulgenti con gli uomini ingiusti e con i delitti che essi compiono, purché assegnino ad essi una parte degli ingiusti guadagni: sarebbe come se i lupi dessero una piccola parte della preda ai cani, e i cani, placati dai doni, lasciassero venire i lupi a depredare le greggi. Non è forse questo il discorso che fa chi sostiene che

gli dèi si possono corrompere?

CLINIA È proprio questo.

ATENIESE Ma non sarebbe ridicolo chiunque volesse paragonare gli dèi ad uno qualsiasi dei custodi di cui sopra si è detto? Forse li dobbiamo paragonare [906e] ai piloti delle navi, che alterati da una libagione di vino e dall'odore di carni arrostite, mandano in rovina nave e marinai?

CLINIA Nient'affatto.

ATENIESE Ma neppure a coloro che in gara guidano i carri i quali, schierati alla partenza, si lasciano corrompere da doni e consegnano ad altri concorrenti la vittoria.

CLINIA È terribile l'immagine che viene fuori da questo discorso.

ATENIESE E neppure a strateghi, a medici, a contadini, o a pastori, o a certi cani che vengono ingannevolmente attirati dai lupi.

CLINIA [907a] Taci! Come puoi dire queste cose?

ATENIESE Ma, fra tutti i custodi, non sono per noi gli dèi i più autorevoli custodi delle più gravi questioni?

CLINIA E di gran lunga i più autorevoli.

ATENIESE Possiamo dire allora che coloro che custodiscono le cose più nobili, ed eccellono per virtù nel loro compito di custodia, sono peggiori dei cani e degli uomini mediocri, essi che non tradirebbero mai la giustizia, allettati da doni accettati empiamente da uomini ingiusti?

CLINIA [907b] Nient'affatto: ma questo discorso è inaccettabile, e fra tutti gli empi che si trovano nella totale empietà ogni uomo che aderisce a questa opinione corre il rischio di essere giudicato assai giustamente come il più malvagio e il più empio.

ATENIESE Possiamo dire di aver dimostrato a sufficienza le tre cose che ci eravamo proposti, e cioè che gli dèi

esistono, che si prendono cura di noi, e che sono assolutamente inflessibili nei confronti dell'ingiustizia?

CLINIA E come no? E anche noi concordiamo con questi discorsi.

ATENIESE Essi sono stati certamente pronunciati con veemenza, a causa del nostro desiderio di avere la meglio sugli uomini malvagi: [907c] ma il tono polemico delle mie parole, caro clinia, era giustificato dalla preoccupazione che quei malvagi, forti dei loro discorsi, ritenessero di avere la possibilità di fare ciò che volevano, in relazione a tutto ciò che pensano riguardo agli dèi. Per queste ragioni è sorto in noi un ardore forse troppo giovanile di parlare: e se almeno in parte siamo riusciti a fare in modo di convincere questi uomini ad odiare se stessi e ad amare i costumi opposti a questi, [907d] questo proemio alle leggi riguardanti l'empietà risulterà ben detto.

CLINIA Questa, almeno, è la speranza: in ogni caso, un discorso del genere non pretende di mettere sotto accusa il legislatore.

ATENIESE Dopo il proemio, dobbiamo tenere un discorso che si faccia giustamente interprete delle leggi, e ordini a tutti gli empi di abbandonare i propri costumi di vita, e di rivolgersi verso quelli delle persone pie. Ma per quelli che non obbediscono, questa sia la legge riguardante l'empietà: se un tale commette empietà nelle parole o nei fatti, [907e] chi per caso si trova presente difenda la legge segnalando ai magistrati il colpevole, e i magistrati che verranno informati per primi, lo presentino al tribunale che è stato designato a giudicare in merito a tali questioni, come prevedono le leggi; se un magistrato, dopo aver ascoltato questi fatti, non compie ciò che dovrebbe fare, sia egli stesso accusato di empietà, da parte di chi vuole vendicare le leggi. se uno viene riconosciuto colpevole, il tribunale fissi per ogni singolo caso, la pena per chi commette empietà. [908a] Il carcere sia la

pena comune per tutti: e le carceri nel nostro stato devono essere tre; uno, situato presso la piazza, sarà comune alla maggior parte dei criminali e servirà a salvaguardare la maggior parte delle persone fisiche, un altro, situato presso il luogo dove avvengono le adunanze notturne, chiamato "carcere correzionale", un altro ancora, infine, al centro della regione, dove vi sia un luogo deserto e assolutamente selvaggio, avrà un qualche nome che evoca la pena. Dato che tre sono le cause che danno luogo all'empietà, [908b] delle quali anche prima abbiamo parlato, e poiché da ciascuna di esse ne scaturiscono due, diventano sei i generi di coloro che commettono mancanze nei confronti del divino, e meritano una distinzione, dal momento che non richiedono pene uguali, né simili. Vi è chi non crede assolutamente all'esistenza degli dèi, ma aderisce per natura ad un costume di vista giusto; costui insieme ad altri detesta i malvagi, e poiché disapprova l'ingiustizia, non vuole compiere azioni ingiuste, ed evita gli uomini che non sono giusti, [908c] mentre predilige quelli giusti. Vi sono poi quelli che, oltre all'opinione che tutto sia desolatamente privo di dèi, cadono nell'intemperanza di piaceri e di dolori, e possiedono buona memoria e acute capacità di apprendere. In ambedue i generi di persone è presente la comune disgrazia di non credere all'esistenza degli dèi, ma i primi recano un danno limitato agli altri uomini, mentre i secondi causano mali maggiori. Il primo infatti parlerà assai liberamente degli dèi, dei sacrifici, e dei giuramenti, e suscitando il riso degli altri, forse [908d] li renderebbe come lui, se non intervenisse la pena; il secondo, che ha la stessa opinione del primo, è considerato uomo abile e pieno di astuzie e di insidie: da questo genere di persone viene fuori tutta una serie di indovini e di gente che si muove intorno alla magia, e talvolta nascono anche tiranni, e demagoghi, e strateghi, cospiratori che tramano insidie con riti celebrati in privato, e altri ingannevoli espedienti dei

cosiddetti sofisti. Di questi empi vi possono essere molte specie, [908e] ma due sono quelle per le quali merita fissare le leggi: la prima è quella dei dissimulatori, i quali per le colpe che commettono, meriterebbero non una, e neppure due condanne a morte, l'altra esige soltanto ammonizione e nello stesso tempo carcere. Allo stesso modo anche il pensare che gli dèi siano negligenti genera due altre specie di empietà, e altre due il pensare che si possono corrompere. Compiute tali distinzioni, il giudice condannerà [909a] al carcere correzionale, secondo la legge, per un periodo di tempo non inferiore ai cinque anni, chi per stoltezza, e non per malvagia disposizione o per cattivi costumi è divenuto tale; in questo periodo nessun altro cittadino abbia rapporti con quelli, eccetto i magistrati che partecipano al consiglio notturno, che avranno rapporti con loro per ammonirli e salvare le loro anime: trascorso per quelli il periodo della detenzione, chi di loro sembrerà aver riacquistato senno torni a vivere tra le persone assennate, altrimenti, se verrà giudicato un'altra volta colpevole di un reato simile, sia punito con la morte. Quelli che invece, simili a bestie, [909b] oltre a non credere all'esistenza degli dèi, o a ritenerli negligenti o corruttibili, disprezzano gli uomini, e incantano l'anima di molti viventi, vantandosi di saper evocare i morti e promettendo di persuadere gli dèi, come se li potessero raggirare con sacrifici, preghiere, ed incantesimi, e mettono mano, per sete di ricchezze, alla completa rovina di privati cittadini, delle famiglie intere e degli stati, per colui che fra costoro risulti dunque colpevole, il tribunale per quello stabilisca che sia condannato [909c] al carcere che sta in mezzo alla regione, secondo la legge, e mai alcun uomo libero si avvicini a questa gente, ed essi ricevano il vitto stabilito dai custodi delle leggi da parte dei servi. Quando muore, sia gettato fuori dai confini senza sepoltura; e se un uomo libero presterà il suo aiuto per seppellirlo, sia perseguito da chi

vuole con l'accusa di empietà. Se egli lascia figli adatti alle esigenze dello stato, i magistrati che si occupano degli orfani si prendano cura [909d] anche di questi come se fossero orfani, e non in modo peggiore degli altri, dal giorno in cui il padre loro sia stato riconosciuto colpevole.

Bisogna stabilire per tutti costoro una legge comune che faccia in modo che la maggior parte di essi commetta meno errori, sia nei fatti che a parole, verso gli dèi, e che siano meno stolti; e questo può avvenire mediante il divieto di compiere riti sacri al di fuori di quelli concessi dalla legge. Per tutti questi sia allora stabilita una legge formulata semplicemente così: nessuno possegga luoghi sacri all'interno delle case private. Se uno intende compiere sacrifici, vada a sacrificare nei luoghi pubblici, e consegni le vittime nelle mani dei sacerdoti e delle sacerdotesse [909e] cui è affidata la purificazione di questi sacrifici; preghi con loro, e chi vuole preghi con lui. Queste disposizioni siano emanate per le seguenti ragioni. Costruire templi e altari per gli dèi non è cosa facile, e solo una mente assai dotata può compiere correttamente l'impresa. È costume delle donne, in particolare, e di coloro che in ogni caso si trovano in una condizione di debolezza, e, ancora, di quelli che corrono qualche pericolo e sono in difficoltà, quale che sia il disagio in cui si trovano, e anche, al contrario, di chi si trova in una fortunata condizione, di consacrare tutto ciò che si trova in loro presenza, di pregare facendo sacrifici, e di promettere [910a] costruzioni in onore di dèi, demoni, e figli degli dèi; e svegliati per la paura anche nei sogni, e ricordandosi allo stesso modo di molte visioni, cercano un rimedio per ciascuna di esse costruendo altari e templi, e così riempiono tutte le case, tutti i villaggi, e li costruiscono non solo nei luoghi puri, ma anche in qualsiasi luogo in cui tali persone si vengano a trovare. Per tutti questi motivi conviene fare come la legge ora prescrive: ed inoltre essa deve avere validità per

gli empi, [910b] perché non compiano queste azioni furtivamente, costruendo templi ed altari nelle case private e pensando di rendersi segretamente benevoli gli dèi con sacrifici e preghiere, e perché, accrescendo all'infinito l'ingiustizia, non attirino le colpe degli dèi su di sé e su quelli che li lasciano fare e sono migliori di loro, e così tutto lo stato non tragga guadagno dagli empi, in qualche modo giustamente. Il dio non muoverà critiche nei confronti del legislatore. E questa sia la legge: non si devono possedere cose sacre in onore degli dèi nelle case private, e quindi se uno risulta [910c] possederne e celebrare riti diversi da quelli dello stato, e chi ha compiuto il fatto, uomo o donna che sia, non ha commesso nessuna delle empietà gravi ed empie, chi se ne accorge lo denunci ai custodi delle leggi, e quelli gli dovranno intimare di trasportare gli oggetti privati nei pubblici templi, e se non obbedisce, lo puniscano finché non si decida a portarli; se invece uno risulta commettere atti empi non propri di bambini, ma di uomini empi, sia costruendo templi nei luoghi privati, sia facendo sacrifici a qualsiasi divinità in pubblico, [909d] come se impuro facesse sacrifici, sia condannato a morte. I custodi delle leggi, giudicando se si tratta o meno di una colpa da ragazzi, presentino così queste persone in tribunale, ed impongano loro la pena per l'empietà commessa.

1. Esiodo, *Opera et dies* 303-305.

Libro XI

ATENIESE [913a] Dopo queste cose, bisognerebbe ordinare convenientemente ciò che ha attinenza con i nostri contratti reciproci. Una semplice formula è la seguente: nessuno tocchi, nei limiti del possibile, le mie sostanze, e non modifichi neppure la più piccola cosa, se non ha ricevuto la mia autorizzazione; allo stesso modo anch'io dovrò comportarmi con le sostanze degli altri, se sono assennato. Parliamo innanzitutto, nell'ambito di questa materia, di un tesoro che un tale che non sia un discendente dei miei padri abbia conservato con cura per sé e per i suoi: non dovrò far voto [913b] agli dèi di trovarlo, e se lo trovo non dovrò rimuoverlo, e neppure dovrò comunicarne il ritrovamento ai cosiddetti indovini che in qualche modo mi consiglierebbero di portar via ciò che è stato consegnato alla terra. Non mi arricchirei di tanto prendendo quel tesoro, di quanto invece potrei incrementare la virtù dell'anima e della giustizia, se non lo prendessi, acquistando così un bene migliore in luogo di un altro bene in una parte migliore, e preferendo appunto essere ricco di giustizia nell'anima piuttosto che arricchirsi nel proprio patrimonio: quel che si dice nella maggior parte dei casi, e cioè che non bisogna muovere ciò che è immobile, [913c] vale anche per questo caso, che è uno di quelli. Conviene inoltre prestare fede a quei miti che vengono raccontati a tal proposito, secondo i quali tali errori non sono vantaggiosi per la procreazione dei figli. Chi non si dà pensiero dei figli, e, trascurando anche chi ha fissato la legge, sottrae senza alcuna autorizzazione ciò che né egli stesso, né

il padre dei suoi padri ha riposto, distruggendo così la più bella e la più semplice delle leggi, legge stabilita da un uomo non privo di nobiltà – ed essa dice: non devi portar via [913d] ciò che non hai riposto – colui che dunque non rispetta le prescrizioni di questi due legislatori e porta via ciò che non ha riposto, e non porta via piccola cosa, ma una quantità enorme di tesoro, quale pena dovrà subire? La divinità conosce quali sono le pene che deve subire da parte degli dèi: e chi per primo lo vede, lo denunci agli astinomi se il fatto avviene in città, agli agoranomi, se avviene nella piazza della città, [914a] agli agronomi e ai loro capi se avviene nel resto della regione. Dopo le denunce, lo stato mandi a consultare l'oracolo di Delfi: e quel che il dio risponderà intorno alle ricchezze e a chi le ha spostate, a questo responso, dunque, lo stato obbedisca, e faccia così come il dio ha prescritto. se colui che sporge denuncia è un uomo libero, acquisti una fama virtuosa, se non sporge denuncia, una fama malvagia: se il delatore è uno schiavo, sia giustamente liberato dallo stato, e si offra un risarcimento al suo padrone, ma se non denuncia il fatto, sia punito con la morte. [914b] A questa legge segue e si accompagna una norma che vale sia per i reati di scarsa importanza, sia per quelli più importanti. se un tale abbandona da qualche parte un suo oggetto volontariamente o involontariamente, chi vi s'imbatte lo lasci stare dov'è, pensando che un demone delle strade custodisce questi oggetti che per legge sono consacrati a questa dea. Se un tale, muovendosi contro queste norme, disobbedisce prendendo l'oggetto trovato e portandoselo a casa, nel caso in cui l'oggetto sia di scarso valore e quel tale sia uno schiavo, sia percosso con molte sferzate da chi lo incontri, purché non abbia meno di trent'anni: [914c] se invece si tratta di un uomo libero, oltre ad essere ritenuto illiberale ed incapace di prendere parte delle leggi, paghi a chi ha abbandonato l'oggetto il decuplo del valore dell'oggetto

rimosso. Se un tale accusa un altro di detenere le proprie ricchezze in quantità più o meno grande, e quello ammette di possederle, anche se non ritiene che siano dell'accusatore, nel caso in cui il bene sia stato registrato presso i magistrati come prevede la legge, l'uno inviti chi detiene questi beni a comparire dinanzi al magistrato, e l'altro si presenti. Chiarita la questione, se nei registri risulta scritto [914d] quale dei due contendenti è il possessore, costui se ne vada: se invece risulta essere di qualche altra persona che non è presente, nel caso in cui uno dei due sia in grado di presentare un mallevadore sicuro, lo porti via in nome dell'assente per poi consegnarglielo, sulla base del diritto che l'assente avrebbe avuto di portarselo via. Se l'oggetto che è al centro della controversia non è stato registrato presso i magistrati, rimanga nelle mani dei tre magistati più vecchi sino al processo, e se il bene sequestrato è un animale, chi perde la causa deve pagare ai magistrati il nutrimento: [914e] entro tre giorni i magistrati devono concludere la causa.

Chiunque lo vuole e sia assennato si regoli con il proprio schiavo facendo ciò che vuole, purché si mantenga entro i limiti del lecito: si regoli anche con lo schiavo che fugge, in nome di un altro dei familiari o degli amici, al fine di conservarlo al padrone. Se qualcuno rivendica la libertà di chi viene condotto come schiavo, il padrone dovrà accordarla, ma chi rivendica la libertà presenti tre mallevadori sicuri, e in questo modo potrà rivendicare la libertà, e in nessun altro: se qualcuno rivendica la libertà contravvenendo a queste norme, sia accusato di violenza [915a] e paghi a chi ha sottratto lo schiavo una somma pari al doppio del danno che è stato registrato. Il padrone può anche condurre in condizione servile lo schiavo che ha liberato, se non si è preso cura di chi lo ha liberato, o se non lo ha fatto in modo adeguato: la cura nei confronti del padrone consiste nel fatto che il liberto deve frequentare tre volte al mese la dimora di

chi lo ha liberato, annunciandogli che si comporterà come si deve comportare, purché nei limiti del giusto e del possibile, e che per quanto riguarda le nozze agirà come sembrerà opportuno al suo padrone. Non può arricchirsi di più di chi lo ha liberato: [915b] ciò che è in eccedenza sia considerato del padrone. Il liberto non rimanga più di vent'anni nello stato, ma come avviene anche per gli stranieri, se ne vada prendendo le proprie cose, se non ottiene l'autorizzazione a rimanere da parte dei magistrati e di chi lo ha liberato. Se il patrimonio del liberto o anche degli altri stranieri è superiore al censo della terza classe, entro trenta giorni dal giorno in cui è avvenuta tale eccedenza [915c] prenda la sua roba e se ne vada, e non gli sia consentito di presentare ulteriore richiesta presso i magistrati per rimanere: e se qualcuno, disubbidendo a queste regole, viene condotto dinanzi al tribunale e riconosciuto colpevole, sia punito con la morte e le sue ricchezze siano confiscate. I processi riguardanti questi reati siano celebrati nei tribunali delle tribù, se le accuse reciproche non vengono risolte prima nei tribunali dei vicini e in quelli scelti dalle due parti in causa. Se un tale si appropria di un animale come se fosse suo, o di un qualsiasi altro bene che non sia suo, [915d] chi lo detiene lo restituisca al venditore o a chi gliel'ha dato, e la consegna avvenga tramite delle garanzie e in modo legittimo, e in ogni caso secondo qualsiasi altra procedura che abbia validità, ed entro trenta giorni se è un cittadino o uno straniero residente nello stato, se invece la cessione riguarda uno straniero, entro cinque mesi, di cui il mese centrale è quello in cui il sole estivo si volge verso la stagione invernale. Tutti gli scambi che riguardano la compravendita che uno fa con un altro avvengano in un luogo prestabilito per ciascuna merce, all'interno della piazza, e il danaro si dia e si riceva immediatamente. In tal modo avvenga lo scambio, [915e] e in nessun altro luogo, e non si venda né si comperi a credito: se

uno scambia una qualsiasi merce con un altro secondo una diversa modalità, o in altri luoghi, fidandosi della persona con cui fa lo scambio, faccia pure tale scambio, considerando che la legge non prevede azioni giudiziarie per ciò che non viene venduto secondo le modalità esposte ora. Per quanto riguarda le contribuzioni gratuite, l'amico che vuole raccogliere danaro lo raccolga presso gli amici: ma se sorgono delle divergenze riguardanti la contribuzione, agisca nella consapevolezza che non vi sarà a tal proposito nessun genere di azioni giudiziarie. Chi cede un oggetto e ricava un prezzo non inferiore a cinquanta dracme, è obbligato a rimanere in città per dieci giorni, [916a] e il compratore deve conoscere la casa del venditore, e questo per i soliti reclami che in tali casi possono avvenire e per le rescissioni previste dalle leggi. La rescissione, secondo la legge, può avvenire o meno in questo modo. Se un tale ha venduto uno schiavo malato di tisi, o di calcoli, o di stranguria, o del cosiddetto morbo sacro, o anche di qualche altra malattia ignota ai molti, malattia grave e incurabile che colpisce il corpo o la mente, e se l'acquirente è un medico o un maestro di ginnastica, non vi sia in tal caso rescissione, [916b] e non vi sia neppure se è stato venduto ad un altro acquirente, avvertendolo prima della verità. Se un artigiano vende uno schiavo del genere ad un privato cittadino, l'acquirente lo restituisca entro sei mesi, a meno che si tratti di morbo sacro; per questa malattia è consentito fare la rescissione entro un anno. Queste cause siano giudicate da alcuni medici scelti in comune dalle parti che li propongono: e chi viene riconosciuto colpevole paghi il doppio del prezzo per cui ha ceduto lo schiavo. Se lo scambio è avvenuto fra due privati cittadini, [916c] vi sia la rescissione come si è detto adesso, e si discuta la causa, e il colpevole paghi semplicemente la somma corrispondente al prezzo. Se un tale vende uno schiavo omicida, e le due parti sono consapevoli di questa

cosa, non vi sia rescissione da tale vendita, ma se l'acquirente non conosce la cosa, vi sia allora rescissione non appena lo viene a sapere, e il giudizio in tal caso spetti ai cinque custodi delle leggi più giovani: se viene rilevato durante il processo che il venditore conosceva il fatto, purifichi la casa dell'acquirente secondo la legge degli interpreti, [916d] e paghi all'acquirente il triplo del prezzo dello schiavo.

Chi scambia danaro con danaro, o anche qualsiasi altro animale o ancora altra cosa che non sia animale, dia o riceva danaro, in ogni scambio, che non sia falsificato, conformandosi alla legge: accogliamo dunque, come per le altre leggi, il proemio riguardante questo genere di malvagità. Conviene che ogni uomo consideri la falsità, la menzogna, e l'inganno come un unico genere, e a questo proposito conviene riferire quella diceria che solitamente si trova in bocca a molte persone, le quali, facendo un'affermazione sbagliata, sostengono che ogni volta che questo inganno avviene [916e] in un momento opportuno può ritenersi giusto, ma poi lasciano indefiniti ed indeterminati la circostanza opportuna, e il dove e il quando, e così con questo modo di dire sono assai danneggiati e danneggiano gli altri. Al legislatore non è consentito di lasciare indeterminata questa materia, ma deve sempre mostrarne chiaramente i limiti più e meno ampi; e così ora questi limiti siano fissati. Nessuno sia la causa, né con la parola né con i fatti, della menzogna, dell'inganno, o della falsità, chiamando per giunta a testimone il genere degli dèi, [917a] se non vuole essere l'uomo più odiato dagli dèi: costui è quella persona che presta falsi giuramenti, e non si dà pensiero degli dèi, ed è in secondo luogo colui che mente dinanzi ai suoi superiori. I migliori sono superiori ai peggiori, come ad esempio, per parlare in generale, i vecchi sono superiori ai giovani, i genitori ai figli, gli uomini alle donne e ai bambini, i governanti ai governati: sarebbe allora

opportuno che chiunque rispettasse tutte queste persone nell'esercizio della loro carica, e soprattutto in quelle politiche, donde è partito il nostro presente discorso. Ogni persona che sulla piazza [917b] falsifica la merce, e mente ed inganna, e chiamando a testimone gli dèi giura secondo le leggi e gli ammonimenti degli agoranomi, manca di rispetto verso gli uomini e si macchia di empietà nei confronti degli dèi. È assolutamente buona quella consuetudine di non profanare facilmente il nome degli dèi, e di mantenere, come per lo più fa la maggior parte di noi, purezza e santità nei loro confronti. E se uno non obbedisce, questa sia la legge: chi vende qualsiasi merce sulla piazza non dica mai due prezzi di ciò che vende, [917c] ma sempre uno solo, e se non ottiene quel prezzo, farà bene a riportare quella roba a casa per ripresentarla un'altra volta, e per quel giorno non alzi e non abbassi il prezzo, e si astenga pure dalla lode o dal giurare sulla buona qualità di ogni merce che vende; e se uno disobbedisce a queste norme, quel cittadino che abbia assistito al fatto e non abbia meno di trent'anni punisca impunemente colui che giura e lo batta, ma se trascura di farlo e disubbidisce sia accusato e biasimato di tradire le leggi. Se uno vende merce falsificata e non è in grado di prestare fede ai nostri attuali discorsi, colui che si trova presente, [917d] ed è uno di quelli che se ne intendono, sempre che sia in grado di dimostrare che si tratta di un falso, lo dimostri dinanzi ai magistrati: lo schiavo e lo straniero residente portino via la merce falsificata, mentre se è un cittadino e non riesce a provare che si tratta di un falso, sia accusato di essere malvagio in quanto priva gli dèi di qualcosa, se invece riesce a dare dimostrazione, consacri quella merce agli dèi della piazza. Colui che è risultato vendere una tale merce, oltre ad essere privato della merce falsificata, a seconda del prezzo della merce venduta, per ogni dracma sia battuto [917e] con un colpo di frusta dall'araldo

che sulla piazza annuncerà i motivi per cui sta per essere battuto. Gli agoranomi e i custodi delle leggi, informandosi presso gli esperti di ciascun settore sulle falsificazioni e sulle frodi dei commercianti, redigano delle norme scritte su ciò che il venditore può fare e su ciò che non può fare, e le scrivano su di una stele collocata dinanzi alla sede degli agoranomi: esse avranno valore di leggi e indicheranno chiaramente che cosa devono fare [918a] coloro che si servono del mercato. Circa le mansioni degli astinomi si è già detto abbondantemente in precedenza. Se però sembrerà loro opportuno aggiungere qualche cosa, ne diano comunicazione ai custodi delle leggi e scrivano ciò che sembra loro mancare: collocherannno quindi su di una stele posta dinanzi alla sede degli astinomi i primi regolamenti riguardanti la loro magistratura e i secondi stabiliti direttamente da loro.

Alle consuetudini della falsificazioni seguono subito dopo le pratiche riguardanti il commercio al minuto: riguardo a tutta questa parte prima daremo i nostri consigli ragionando al riguardo, e in secondo luogo stabiliremo la legge. Tutto il commercio al minuto che si pratica nello stato [918b] non è per sua natura nato per danneggiare, ma proprio al contrario: come infatti non potrebbe essere un benefattore chiunque conferisce omogeneità e proporzione a qualsiasi genere di beni, il quale è appunto privo di ordine e di omogeneità? Dobbiamo dire che questo è realizzato anche dal potere della moneta, ed inoltre conviene affermare che il mercante è proprio designato per questo incarico. E il salariato, l'albergatore, e altri mestieri ancora che possono essere più [918c] o meno dignitosi possiedono tutti questa facoltà, vale a dire quella di venire incontro alle esigenze di tutti e di conferire omogeneità alla merce. Vediamo allora perché mai questo genere di mestieri non è ritenuto onorevole e dignitoso, e che cosa sia biasimato, in modo che si possa attuare con la legge un'opera di risanamento la quale, anche

se non è totale, sia almeno parziale. Non è un'impresa di poco conto, a quanto pare, e non richiede certamente scarso valore.

CLINIA Come dici?

ATENIESE Amico Clinia, soltanto un piccolo gruppo di uomini, ristretto per natura e allevato secondo la migliore educazione, quando si presenta la necessità o il desiderio di qualche cosa, [918d] è in grado di trattenersi entro i limiti della moderazione, e quando avrebbe la possibilità di acquistare molti beni, sa contenersi e al molto preferisce ciò che ha in sé moderazione. Ma la maggior parte degli uomini si comporta esattamente al contrario di costoro, ed esige senza moderazione ciò di cui ha bisogno, e se ha la possibilità di fare guadagni onesti, preferisce guadagnare in modo insaziabile: per questa ragione, allora, tutta la categoria dei commercianti al minuto, di quelli all'ingrosso, e degli albergatori è screditata ed è al centro di critiche vergognose. Perché se uno costringesse, anche se è una cosa che non è mai accaduta e non accadrà mai, costringesse dunque – e anche se è ridicolo a dirsi, [918e] tuttavia bisognerà dirlo ugualmente – gli uomini migliori che vi sono in ogni luogo a fare per un certo tempo gli albergatori, o i commercianti al minuto, o a svolgere qualche altra simile attività, e anche le donne fossero obbligate da una necessità fatale a prendere parte di tale costume di vita, potremmo allora riconoscere che ognuna di queste attività può essere cara e desiderabile, e se esse diventassero incorrotte secondo ragione, sarebbero tutte quante degne di onori come fossero una madre o una nutrice: ora invece l'albergatore, costruendo edifici per fini commerciali [919a] in luoghi solitari che occupano in ogni direzione tutta la lunghezza delle strade, e accogliendo in confortevoli alloggi quelli che si trovano in difficoltà o sono stati sospinti dalla violenza di terribili tempeste, offrendo inoltre una tranquilla serenità o un fresco sollievo alla calura

insopportabile, dopo tutti questi servizi non offre però, come se accogliesse dei compagni, quelle amichevoli attenzioni che si riservano agli ospiti e che sono connesse con l'ospitalità, ma, come se avesse fatto prigionieri dei nemici, li libera dietro un altissimo, ingiusto, ed impuro riscatto. [919b] Grazie dunque a tutti i casi di questo genere, tutti questi errori ed altri simili attirano giustamente le accuse calunniose verso questa attività che viene in aiuto a chi si trova in difficoltà. Bisogna che il legislatore prepari sempre un rimedio per questi mali. Un antico e saggio proverbio dice che è difficile combattere contro due cose e per giunta contrarie, come avviene nelle malattie e in molte altre cose: e anche adesso la battaglia che riguarda costoro e questi mali si combatte su due fronti opposti, povertà e ricchezza, poiché l'una corrompe l'animo degli uomini con la lussuria, [919c] e l'altra, con i suoi dolori, la trascina verso l'impudenza. Quale rimedio a questa malattia si potrebbe trovare in uno stato assennato? In primo luogo bisognerà avere a che fare il meno possibile con la categoria dei commercianti, in secondo luogo bisogna affidare queste attività a quelle persone le quali, anche se si corrompono, non causerebbero un grande danno per lo stato, in terzo luogo bisogna trovare un modo per impedire proprio a quelli che prendono parte di queste occupazioni che le loro indoli prendano facilmente parte [919d] dell'impudenza e che diventino servili nell'animo. Dopo quanto ora detto, ecco la nostra legge in materia, sperando che sia accompagnata dalla buona sorte: nessuno di tutti quei Magneti che il dio, risollevandone la sorte, stabilisce nel nuovo stato, quelli che fra le cinquemilaquaranta famiglie sono i proprietari di un lotto, nessuno dunque sia volontariamente o meno commerciante al minuto o all'ingrosso, e non presti alcun tipo di servizio a privati che non siano della sua stessa condizione, a meno che [919e] non si tratti del padre, della madre, di chi viene ancora

prima nella discendenza, e di tutti quelli più vecchi che, in quanto liberi, liberamente serve. Non è facile stabilire con esattezza per legge ciò che è proprio o non è proprio di un uomo libero, ma giudichino tale questione quelli che prendono parte della suprema virtù, in base all'odio o alla predilezione nei confronti di queste cose. Se qualcuno all'interno di una qualche arte partecipa di un commercio al minuto che è servile, chiunque vuole, lo accusi dinanzi a quelli che sono giudicati primi per virtù di disonorare la sua stirpe, e se risulta contaminare con una pratica indegna il focolare dei suoi padri, sia incarcerato per un anno e tenuto lontano da tale pratica, [920a] e se recidivo, sia condannato ad altri due anni di carcere, e ogni volta che viene preso non verrà scarcerato se non ha raddoppiato la pena precedente. Ed ecco la seconda legge: chi vuole fare il commerciante al minuto dev'essere straniero residente o straniero di passaggio. In terzo luogo, terza legge: perché tali persone che vivono con noi nello stato siano le migliori possibili e in ogni caso le meno malvagie, i custodi delle leggi devono pensare di essere non solo custodi di quelli che è facile sorvegliare perché non agiscano contro la legge e non diventino malvagi, e alludo a quanti per stirpe ed educazione sono stati ben allevati, [920b] ma devono soprattutto sorvegliare chi non è tale e si dedica ad occupazioni che hanno un peso rilevante nello spingerli a diventare malvagi. Poiché il commercio al minuto si presenta sotto varie forme e contiene in sé molti generi di occupazioni, bisognerà mantenere le occupazioni che sembrano essere assai necessarie allo stato, e a tal proposito i custodi delle leggi dovranno riunirsi insieme agli esperti di ogni settore commerciale, [920c] come abbiamo precedentemente stabilito per il problema della falsificazione, questione affine a questa, e una volta riuniti dovranno vedere, in relazione alle entrate e alle spese, qual è mai il guadagno conveniente che deriva al commerciante, e

stabiliranno per iscritto le spese e le entrate che risultano, e ne affideranno la sorveglianza agli agoranomi, agli astinomi, e agli agronomi. In questo modo si può dire che il commercio al minuto potrà giovare ai singoli, e i danni saranno assai ridotti per chi nello stato se ne serve.

[920d] Se un tale, dopo aver preso certi accordi, non realizza ciò che secondo gli accordi doveva fare, a meno che non sia stato impedito da leggi o decreti, o sia stato costretto da un'ingiusta violenza a stipulare il contratto, o, ancora, sia stato ostacolato da una sorte imprevista contro la sua volontà, per tutti gli altri casi vi siano azioni giudiziarie per inadepienza di contratto, presso i tribunali delle tribù, se prima non si sia riusciti a risolvere la vertenza per arbitrato o nei tribunali dei vicini. La categoria di quegli artigiani che con le loro arti ci procurano i mezzi per vivere è sacra ad Efesto e ad Atena, mentre [920e] quelli che con altre arti che sono adatte a difendere salvaguardano le opere degli artigiani sono sacri ad Ares e ad Atena: giustamente la loro classe è consacrata a questi dèi. Tutte queste persone vivono al servizio della regione e del popolo, gli uni avendo una funzione di primaria importanza nelle gare della guerra, gli altri realizzando strumenti e opere in genere per la guerra: ad essi, dunque, non conviene mentire a tal proposito, [921a] se nutrono rispetto nei confronti degli dèi da cui discendono. Se un artigiano a causa della sua malvagità non realizza l'opera entro i termini di tempo stabiliti, senza alcun rispetto per il dio che gli ha dato i mezzi per guadagnarsi la vita, pensando, grazie alla sua cecità mentale, che il dio userà indulgenza verso di lui per la sua affinità, in primo luogo subisca la punizione divina, in secondo luogo si stabilisca la seguente legge che si conforma a lui: sia condannato a pagare il prezzo delle opere per le quali ha ingannato il committente, e un'altra volta dal principio, nel tempo precedentemente stabilito, realizzi gratuitamente l'opera. A chi si assume

l'onere di un lavoro la legge fornisce gli stessi consigli che aveva già fornito al commerciante, [921b] e cioè di non cercare di fissare un prezzo più alto del valore effettivo, ma di seguire assai semplicemente il suo valore: la stessa cosa ora ordina anche a chi si assume l'onere di un lavoro, e l'artigiano conosce il valore del suo lavoro. Negli stati in cui vi siano uomini liberi lo stesso artigiano non può ingannare i privati cittadini con la sua arte, che per sua natura è limpida e non conosce menzogna, e dunque per tali questioni vi siano azioni giudiziarie da parte di chi subisce ingiustizie verso chi le commette. Se a sua volta chi ha commissionato [921c] il lavoro all'artigiano non lo paga come dovrebbe, secondo gli accordi stabiliti per legge, e manca di rispetto nei confronti di Zeus protettore dello stato e di Atena che prende parte della costituzione, per desiderio di un piccolo guadagno, e così diventa responsabile della dissoluzione di grandi comunità, la legge venga in aiuto alla compagine dello stato insieme agli dèi: chi ha ricevuto il lavoro in anticipo, ma non corrisponde il compenso pattuito nei tempi fissati dal contratto, sia condannato a pagare il doppio; e se trascorre un anno, [921d] pur essendo proibito trarre interessi dalle ricchezze date a prestito, costui sia condannato a sborsare ogni mese un obolo di interesse per ogni dracma. Le azioni giudiziarie per tali questioni si risolvano nei tribunali delle tribù.

Se a questo punto si vuole fare un'appendice, poiché abbiamo citato gli artigiani, è giusto parlare di quegli artigiani che in guerra realizzano la salvezza, vale a dire gli strateghi, e quanti sono esperti nell'arte di tali cose: quel tale che a costoro, come a quelli di prima, quasi fossero altri artigiani, corrisponde un giusto compenso, ovvero gli onori che costituiscono il compenso per gli uomini impegnati in guerra, nel caso in cui uno di loro, assumendosi il compito di realizzare un'impresa per lo stato, sia di sua spontanea volontà, [921e] sia in base ad un ordine ricevuto, la realizza

onorevolmente, la legge non si stanchi di elogiarlo; ma se, pur ricevendo anticipatamente una gloriosa impresa di guerra, non lo paga, sia biasimato. Sia così stabilita questa nostra legge che si combina con l'elogio per costoro, la quale fornisce consigli, senza essere costrittiva, alla maggior parte dei cittadini, [922a] ed esorta a rendere onori a quegli uomini valorosi che si sono impegnati nella salvezza dello stato intero, tanto con il coraggio quanto con espedienti guerreschi, ma al secondo posto: il premio più importante sia invece assegnato a quelli che per primi hanno saputo rendere particolare onore alle leggi scritte da parte di valenti legislatori.

Abbiamo regolamentato quasi tutti i contratti più importanti che gli uomini stringono fra di loro, tranne quelli riguardanti gli orfani, e la cura degli orfani da parte dei tutori. [922b] Ed è proprio questa la materia che è necessario regolamentare dopo quel che ora si è detto. I principi di tutta questa materia sono da un lato costituiti dai desideri di coloro che sono sul punto di morte di redigere il testamento, e dall'altro dai destini che spesso impediscono di redigere il testamento: ho detto "necessario", Clinia, considerando quel che vi è di molesto e di difficile in questa materia. Non è possibile lasciare priva di ordine questa materia: ciascuno infatti stabilirebbe molte disposizioni testamentarie, ed esse non sarebbero soltanto discordanti fra di loro e contrarie alle leggi e ai costumi dei viventi, ma anche opposte ai propri costumi precedenti alla stesura del testamento, [922c] se venisse semplicemente concessa facoltà di rendere valido il testamento che uno redige prima di morte, quali che siano le condizioni in cui si trova. La maggior parte di noi si trova in un certo senso in una condizione di stoltezza e di sfinimento morale, quando ormai crede vicina la morte.

CLINIA Come puoi dire questo, straniero?

ATENIESE È un essere difficile, Clinia, l'uomo che si

accinge a morire, e la sua parola diventa temibile e molesta per i legislatori.

CLINIA In che senso?

ATENIESE [922d] Sforzandosi di essere padrone incontrastato di tutti i suoi beni, egli, adirandosi, è solito dire.

CLINIA Che cosa?^

ATENIESE Dice: «È terribile, o dèi, se non mi è possibile dare a chi voglio e a chi no le mie cose, dando ad uno di più e ad un altro di meno, in proporzione alla loro malvagità o alla loro bontà manifestata nei miei confronti, dandone sufficiente prova nelle malattie, nella vecchiaia, e in tutte le altre circostanze del genere».

CLINIA E dunque, straniero, non ti sembra che dicano bene?

ATENIESE [922e] Mi sembra, Clinia, che gli antichi legislatori siano stati troppo morbidi, e che per legiferare abbiano rivolto le loro attenzioni e abbiano considerato solo una piccola parte delle faccende umane.

CLINIA Come dici?

ATENIESE Per paura di quel discorso pronunciato dal moribondo, carissimo, essi stabilirono la legge che dava facoltà di disporre delle proprie cose nel modo più semplice, così come uno vuole. [923a] Ma tu ed io daremo una risposta più conveniente a chi nel tuo stato sta per morire. Amici, diremo, uomini che vivete senz'altro per un giorno soltanto, è difficile per voi in questo momento conoscere i beni che vi appartengono, ed inoltre conoscere voi stessi, come recita anche l'iscrizione della Pizia. Io che sono un legislatore stabilisco che né voi appartenete a voi stessi, né questo patrimonio vi appartiene, ma appartiene a tutta la vostra famiglia che vi ha preceduti e che verrà dopo di voi, e così tutta la vostra stirpe e il patrimonio [923b] appartiene a maggior ragione allo stato: stando le cose in questi termini,

se qualcuno cerca con adulazioni di conquistarvi mentre vi trovate in una situazione di debolezza a causa di malattie o della vecchiaia, convincendovi a redigere testamenti e ad andare contro quello che è il supremo bene, non posso darvi spontaneamente il mio assenso, ma dovrò legiferare in vista di tutto ciò che è meglio per lo stato e la stirpe, assegnando giustamente una parte minore agli interessi del singolo. Quanto a voi, con animo lieto e ben disposto nei nostri confronti procedete verso quella meta in direzione della quale state procedendo, così come prevede la natura umana: noi ci prenderemo cura di tutte le altre vostre cose, [923c] dandoci assolutamente pensiero di tutte quante, nei limiti del possibile, e non di alcune sì, e di altre no. Queste parole dunque valgano come avvertimento e come proemio per i viventi, Clinia, e per i morti, e questa invece sia la legge: chi scrive un testamento disponendo dei suoi beni, se è padre con dei figli, per prima cosa scriva quale dei suoi figli ritiene che sia degno di essere erede, e, riguardo agli altri figli, scriva quale vuole dare in adozione ad un altro che sia disposto ad accoglierlo. [923d] Se gli rimane uno dei figli che non è stato adottato non avendo l'eredità, e per il quale, secondo la legge, vi sono buone probabilità che venga inviato nella colonia, sia concesso al padre di lasciargli tutti gli altri beni che vuole, fatta eccezione per il lotto paterno e tutti gli utensili che servono ad esso; e se i figli sono di più di uno, il padre divida i beni eccedenti il lotto ereditario dividendolo in parti come più gli piace. Al figlio che possiede una casa non assegni alcun bene, e allo stesso modo non assegni nulla alla figlia alla quale è già stato promesso il futuro marito, [923e] ma in caso contrario assegni pure dei beni: se uno dei figli o delle figlie risulti possedere un lotto ereditario, dopo che è stato redatto il testamento, lasci la sua parte all'erede designato dal testatore. Se il testatore non lascia figli maschi, ma femmine, scriva nel testamento il nome del marito di una delle figlie,

come meglio preferisce, e lo lasci come figlio: se a qualcuno muore il figlio ancora bambino, prima che abbia potuto diventare uomo, sia esso figlio suo o adottato, chi redige il testamento scriva [924a] anche in tale circostanza quale ragazzo deve diventare per lui come un secondo figlio con miglior fortuna. Se qualcuno non ha assolutamente figli e redige un testamento, prenda la decima parte dei suoi beni in eccedenza e la doni, se ha intenzione di donarla a qualcuno: ma il resto dovrà completamente assegnarlo al figlio adottivo, e senza attirarsi rimproveri e con l'aiuto della legge renderà il figlio benevolo. Se uno lascia figli che necessitano di tutori, e muore dopo aver redatto il testamento e aver scritto quali e quanti tutori vuole per i suoi figli, tutori che accettino volentieri e siano d'accordo di prendersi dei piccoli, [924b] la scelta dei tutori sia valida in base a queste disposizioni scritte: se uno muore senza lasciare affatto testamento o tralasciando di nominare i tutori, abbiano l'autorità di tutori i parenti più stretti per parte paterna e materna, e cioè due per parte paterna e due per parte materna, ed uno scelto fra gli amici del morto, e i custodi delle leggi li nomineranno tutori per quegli orfani che ne hanno bisogno. I quindici più anziani custodi delle leggi [924c] si prendano cura di tutto ciò che riguarda la tutela e gli orfani, i quali si divideranno sempre secondo l'anzianità per gruppi di tre, vale a dire tre un anno, e altri tre un altro anno, finché non si completi il ciclo dei cinque turni: e quest'ordine non venga trascurato, nel limite del possibile.

Se uno muore senza aver fatto assolutamente testamento, lasciando dei figli che hanno bisogno di tutela, la necessità dei suoi figli richieda [924d] l'intervento di queste stesse leggi: se uno muore improvvisamente lasciando delle figlie, usi comprensione nei confronti del legislatore se quello sposa le figlie tenendo conto soltanto di due dei tre doveri del padre, e cioè dell'affinità della parentela e della salvaguardia

del lotto; quanto alla terza cosa che un padre esaminerebbe, considerando fra tutti i cittadini quello che per costumi di vita ed indole sia più adatto a diventare suo figlio nonché lo sposo di sua figlia, bene, [924e] questa cosa la lasci perdere, per l'impossibilità di condurre questo esame. Ed ecco la legge che per quanto è possibile si può stabilire riguardo a questa materia: se un cittadino muore senza fare testamento e lascia delle figlie, morto costui, il fratello del morto, nato dallo stesso padre o dalla stessa madre e privo dei lotti, sposi la figlia e abbia il lotto del morto; se non c'è un fratello, la stessa regola valga per il figlio del fratello, sempre che fra di loro vi sia la stessa proporzione d'età. Se non vi è neppure una di queste persone, ma c'è il figlio di una sorella, valga ancora lo stesso discorso, e poi quarto sarà lo zio paterno del morto, quinto il figlio di questi, sesto il figlio della zia paterna. In questo modo allora si proceda sempre attraverso l'affinità della parentela all'interno della stirpe, se qualcuno lascia delle figlie femmine, [925a] partendo dai fratelli e arrivando ai nipoti, e dando la precedenza ai maschi rispetto alle femmine all'interno della stirpe. Il giudice giudichi se vi è o no proporzione d'età fra gli sposi, esaminando i maschi nudi, e le femmine nude sino all'ombelico: se nella famiglia vi è mancanza di parenti sino ai nipoti del fratello del morto, e così sino ai nipoti dei figli del nonno, erede del morto e marito della figlia divenga quel cittadino che appartiene ad altra stirpe e che la figlia sceglie insieme ai tutori, [925b] con il consenso di entrambi. Ma in uno stato vi può essere in molti casi una mancanza ancora più accentuata di tali persone: se dunque una giovane, avendo difficoltà a trovare marito fra quelli del luogo, vede un tale che viene inviato in colonia, e ha intenzione di farlo diventare erede dei beni paterni, se appartiene alla sua stirpe, venga ad impossessarsi del lotto come prevede l'ordinamento della legge; e se non è della stessa stirpe e se nessuno di quelli che si trova nello

stato è della sua stirpe, sia autorizzato [925c] a sposarla, accettando la scelta dei tutori e della figlia del morto, e, una volta rientrato in patria, a ricevere il lotto del padre della sposa, morto senza aver fatto testamento. Per colui che muore senza fare testamento, e non ha né figli maschi né figlie femmine, valga per il resto la legge di prima, e una femmina e un maschio della stessa stirpe, in qualità di conviventi, vadano ad abitare la casa rimasta deserta, e il lotto diventi di loro proprietà, [925d] in primo luogo della sorella del morto, e poi per seconda la figlia del fratello, terza la figlia della sorella, quarta la sorella del padre, quinta la figlia del fratello del padre, sesta la figlia della sorella del padre: queste andranno ad abitare insieme a quelli sulla base dell'affinità della parentela e del diritto, come abbiamo legiferato in precedenza. Non dobbiamo ignorare la gravità di leggi come queste, quando con una certa asprezza impongono al parente del morto di sposare una sua parente, e sembra che non tengano conto di tutta una serie di ostacoli che sorgono fra gli uomini [925e] dinanzi ad ordini come questi, per cui non vogliono affatto obbedire, ma, anzi, sopporterebbero piuttosto qualsiasi cosa, quando, ad esempio, fra quelli che secondo gli ordini prestabiliti bisogna prendere per marito o per moglie vi sono alcuni che presentano malattie o mutilazioni del corpo e della mente. Forse alcuni penseranno che il legislatore non si dia pensiero di tutto questo, ma non è giusto pensare così. Dunque un preludio accomuni tanto il legislatore quanto chi è oggetto delle leggi, e si chieda a coloro che sono oggetto di queste prescrizioni di avere indulgenza nei confronti del legislatore, perché, dovendo badare ai pubblici affari, non può contemporaneamente amministrare anche le disgrazie che interessano i singoli, [926a] e così si chieda anche di avere indulgenza nei confronti di quelli che ricevono tali ordini, dato che talvolta non possono naturalmente eseguire gli

ordini del legislatore il quale, quando impartisce ordini, non può essere a conoscenza di ogni singolo caso.

CLINIA Qual è allora il comportamento più adatto da tenere in questi casi, straniero?

ATENIESE Bisogna scegliere degli arbitri, Clinia, per tali leggi e per chi è oggetto di queste leggi.

CLINIA Come dici?

ATENIESE Può talvolta avvenire che il nipote del morto, figlio di un padre ricco, non voglia sposare [926b] volentieri la figlia dello zio, e, vivendo nei lussi, aspiri a nozze migliori: e può anche capitare che, avendo il legislatore prescritto la più grande disgrazia, costringendo ad esempio a sposare dei parenti pazzi o infliggendo altre terribili disgrazie nei corpi o nelle anime che rendono invivibile la vita di chi le possiede, uno sia costretto a disubbidire alla legge. E ora il discorso intorno a tali questioni sia costituito dalla seguente legge: se vi è qualcuno che protesta [926c] contro le leggi che sono state stabilite e che riguardano il testamento, e qualsiasi altra norma, e le nozze in particolare, sostenendo che se lo stesso legislatore, se fosse vivo e presente non potrebbe costringere a comportarsi così, ovvero a sposare una donna o a farsi sposare, coloro che ora sono costretti a fare l'una e l'altra cosa, e se uno dei familiari o dei tutori dirà invece di fare così, conviene affermare che il legislatore ha lasciato come arbitri e padri per gli orfani e le orfane i quindici custodi delle leggi; a questi dunque si rivolgano [926d] quelli che sono in lite fra di loro per tali questioni, ed essi giudichino e la loro sentenza avrà valore definitivo. Se a qualcuno sembrerà che si affidi troppo potere ai custodi delle leggi, si conducano le due parti in causa dinanzi al tribunale dei giudici scelti per merito e così la vertenza sia giudicata in via definitiva: chi perde la causa sia biasimato e criticato dal legislatore, e per un uomo che possiede intelligenza tale danno è ben più grave di un'ingente somma pecuniaria.

Ora per tutti gli orfani vi sarà quasi una seconda nascita. Dell'allevamento e dell'educazione [926e] dopo la loro prima nascita si è già detto. Dopo la seconda, che si verifica quando si rimane senza padri, bisogna esogitare un modo perché la sorte di quelli che stanno diventando orfani rappresenti una disgrazia che sia il meno pietosa possibile. innanzitutto, diciamo, legiferiamo in modo che i custodi delle leggi siano padri in luogo dei veri genitori, e naturalmente non peggiori di quelli, e inoltre ordiniamo che essi ogni anno si prendano cura di quelli come se si trattasse di familiari, premettendo però un proemio per costoro, come per i tutori, riguardante l'allevamento degli orfani. Mi sembra che con una certa opportunità abbiamo sostenuto [927a] nei discorsi precedenti che le anime dei morti hanno potere, quando sono morte, di occuparsi delle cose umane: questo è vero, ma i discorsi che comprendono questa materia sono lunghi, ed è necessario prestare fede ad altre tradizioni che si raccontano a tal proposito, che sono numerose ed assai antiche, ed inoltre si deve prestare fede a quelli che per legge stabiliscono che le cose stanno in questi termini, sempre che non appaiano del tutto insensati. se dunque tali cose stanno secondo natura in quei termini, in primo luogo si abbia timore degli dèi celesti, [927b] che sono attenti e sensibili alla solitudine degli orfani; in secondo luogo si abbia timore delle anime dei morti, alle quali per natura spetta interessarsi in modo particolare dei propri figli, e sono benevoli con quelli che li onorano ed ostili verso quelli che li disonorano; ed inoltre si abbia timore delle anime dei viventi, quando raggiungono la vecchiaia e sono assai onorate, dovunque vi sia uno stato che vive felice nel rispetto delle leggi e in cui i figli dei figli possano teneramente amarle e vivere così serenamente: intorno a tali questioni questi vecchi hanno udito e vista acuta, e sono benevoli verso quelli che in queste cose si dimostrano giusti, [927c] e disapprovano nel modo più assoluto quelli che

invece maltrattano gli orfani abbandonati, ritenendo che gli orfani sono il tesoro più grande e più sacro. Bisogna che tutori e magistrati, anche quelli che hanno scarse capacità, rivolgano verso tutti quelli la loro attenzione, e si comportino con cautela nei confronti dell'allevamento e dell'educazione degli orfani, beneficandoli, per quanto è possibile, in ogni modo, come se apportassero un beneficio a se stessi e ai loro familiari. Chi obbedirà a questo discorso che viene prima della legge e non maltratterà affatto gli orfani non conoscerà [927d] evidentemente l'ira del legislatore che si scatena a tal proposito, ma chi disubbidirà e commetterà ingiustizia verso chi è rimasto senza padre o senza madre paghi l'intero danno arrecato in misura doppia che se avesse maltrattatato chi ha ancora entrambi i genitori. Quanto al resto della legislazione che riguarda i doveri dei tutori verso gli orfani, e quelli dei magistrati nella sorveglianza dei tutori, se non disponessero di un modello di educazione per i figli dei liberi, allevando essi stessi i propri figli ed amministrando i loro patrimoni, [927e] e se anche avessero leggi esposte convenientemente intorno a tali questioni, bisognerebbe stabilire leggi particolari ed assai diverse, che varierebbero a seconda delle diverse pratiche che riguardano la vita degli orfani e quella di chi invece non è orfano. Ora, presso di noi, considerando tutti questi aspetti, la condizione dell'orfano non è poi così diversa da chi si trova sotto l'influenza dell'autorità paterna, anche se onori, disonori, e attenzioni solitamente non si equivalgono affatto. [928a] Perciò, proprio su questo punto della legislazione riguardante gli orfani, la legge si è presa particolare cura nell'ammonire e nel minacciare. Ed ecco una minaccia assai opportuna: chi abbia sotto la propria tutela una bambina o un bambino, e chi, fra i custodi delle leggi, abbia il compito di vigilare sul tutore, non dia meno amore di quel che dà ai suoi figli a chi prende parte della sfortunata condizione di orfano, e non si prenda meno cura dei beni

dell'orfano che alleva di quanto farebbe con le proprie ricchezze, [928b] ma anzi il suo impegno sia maggiore che se si trattasse del proprio patrimonio. Grazie a questa sola legge sugli orfani, ognuno svolga il proprio compito di tutore: se uno in tali circostanze si comporta diversamente, andando contro questa legge, il magistrato punisca il tutore, e se invece si tratta del magistrato, il tutore trascini il magistrato dinanzi al tribunale dei giudici scelti per merito, e lo si condanni a pagare il doppio della multa stabilita dal tribunale. Se ai parenti o a qualche altro cittadino sembra che il tutore trascuri o faccia del male al bambino che gli è stato affidato, lo si trascini dinanzi allo stesso tribunale: paghi allora il quadruplo del danno di cui è stato riconosciuto colpevole, [928c] di cui metà andrà al bambino e metà a chi ha intentato la causa. Quando un orfano giunge alla pubertà, se ritiene di essere stato tutelato male, sino a cinque anni dallo scadere della tutela abbia facoltà di intentare un processo per tutela: se uno dei tutori viene riconosciuto colpevole, decida il tribunale la pena che deve subire e la multa che deve pagare; e se si tratta di un magistrato che si ritiene che abbia fatto del male all'orfano per negligenza, [928d] il tribunale decida quale multa deve pagare al ragazzo, e se è colpevole di ingiustizia, oltre alla multa, sia allontanato dalla magistratura dei custodi delle leggi, e la comunità dello stato elegga un altro custode delle leggi al suo posto per la regione e per lo stato.

Vi sono talvolta dei contrasti fra i padri e i propri figli, e fra i figli e i propri genitori che sono più gravi di quel che dovrebbero essere: nel corso di questi contrasti i padri riterrebbero che il legislatore dovrebbe stabilire delle leggi secondo cui si concede loro la possibilità, qualora lo desiderino, di ripudiare il figlio davanti a tutti per bocca dell'araldo, potendo così affermare ch'egli non è più figlio suo per legge, [928e] mentre i figli riterrebbero di dover

avere facoltà di sporgere denuncia scritta per demenza per i loro padri che a causa di malattie o della vecchiaia siano in cattive condizioni. Queste cose, in realtà, sono solite scaturire da uomini che hanno un'indole assai malvagia: se la cattiveria è dimezzata, se ad esempio il padre non è cattivo, ma soltanto il figlio, o viceversa, non avvengono eventi così sciagurati che scaturiscono da un'ostilità tanto grave. Mentre in un'altra costituzione il figlio che viene pubblicamente ripudiato non perde necessariamente il diritto di cittadinanza, in questa, alla quale apparteranno queste leggi, vi è la necessità [929a] che chi è senza padre emigri in un'altra regione – non si può aggiungere neppure una unità alle cinquemilaquaranta dimore –; ed è per questo che chi subirà secondo giustizia questa condanna deve essere ripudiato non da un solo padre, ma da tutta la stirpe. In tal caso ci si deve comportare secondo la seguente legge: chi è invaso da uno stato d'animo, nient'affatto felice, che lo spinga ad avere il desiderio di allontanare, giustamente o meno, dalla sua famiglia quel figlio che ha generato e ha allevato, non potrà fare questo così, alla buona, direttamente, [929b] ma prima dovrà riunire i suoi parenti sino ai cugini, e così i parenti del figlio per parte materna, e davanti a costoro lo accusi, mostrando le ragioni per le quali dovrebbe meritare di essere scacciato, con decisione unanime di tutti, dalla sua stirpe, e dia anche al figlio la possibilità di fare discorsi equivalenti e di dichiarare le ragioni per cui non è degno di subire alcuna di queste cose. E se il padre risulta convincente e ottiene più della metà dei voti di tutti i suoi parenti, escludendo però dal voto il padre stesso, la madre, e il figlio imputato, [929c] e partecipando invece alla votazione tutti gli altri, uomini e donne, che abbiano raggiunto l'età adatta, così e a queste condizioni sia concesso al padre di bandire il figlio, ma per nulla al mondo se la cosa avviene in altro modo. Se un cittadino vuole adottare come figlio colui che è stato

ripudiato, nessuna legge glielo impedisca – i caratteri dei giovani subiscono infatti per natura molti mutamenti nel corso della loro vita – , ma se nessuno vuole adottare il figlio ripudiato, e questo bambino abbia ormai dieci anni, [929d] allora coloro che si occupano dei figli non primogeniti per inviarli in colonia si prendano cura anche di costoro, perché anch'essi possano prendere convenientemente parte della colonia. Se una malattia, o la vecchiaia, o la durezza di carattere, o anche tutte queste cose insieme, rendono un tale più dissennato di quanto lo sia la maggior parte delle persone, e ciò rimane ignoto agli altri, ma non a quelli che vivono con lui, e se, essendo padrone assoluto del suo patrimonio, lo manda in rovina, e il figlio d'altra parte non sa come fare ed esita a sporgere denuncia per demenza, [929e] vi sia una legge che gli consigli, per prima cosa, di recarsi dai più anziani custodi delle leggi e di esporre la disgrazia che ha colpito il padre; e quindi, esaminata dettagliatamente la questione, essi decidano se si deve o meno sporgere denuncia, e se gli consigliano di sporgerla, siano testimoni ed avvocati insieme a colui che sporge denuncia. Se il padre viene riconosciuto demente, sia spogliato per il tempo che gli rimane della facoltà di disporre anche della parte più piccola dei suoi beni, e viva nella sua casa il resto della sua vita come un bambino.

Se marito e moglie non vanno assolutamente d'accordo per una sfortunata combinazione di caratteri, dieci uomini scelti fra i custodi delle leggi, di età media, devono di continuo occuparsi di tali questioni, [930a] e allo stesso modo dieci donne fra quelle che si occupano del matrimonio: se riescono a riconciliarli, abbia valore questa riconciliazione, ma se i loro animi sono più irrequieti del necessario, cerchino, nei limiti del possibile, di trovare quelle persone che si adattino all'uno e all'altra. È naturale che individui simili non hanno caratteri dolci, ed è per questo che si deve cercare di

accordare a queste persone caratteri e costumi di vita, che, in base ad una certa affinità, siano più seri e più tranquilli. Se marito e moglie sono in contrasto fra di loro perché non hanno figli o ne hanno pochi, si faccia la nuova unione pensando anche ai figli: [930b] quelli che invece hanno un numero sufficiente di figli devono separarsi e costituire una nuova unione con lo scopo di invecchiare insieme e prendersi vicendevole cura. Se la moglie muore e lascia figli maschi e femmine, la legge che stabiliamo consiglierà, senza peraltro obbligare, di allevare i figli senza assumere una matrigna: se invece non ci sono figli, il marito dovrà necessariamente risposarsi, finché generi figli in numero sufficiente per la casa e lo stato. [930c] Se l'uomo muore lasciando figli in numero sufficiente, la madre dei suoi figli che rimane li allevi: se pare troppo giovane per vivere in salute senza un uomo, i parenti, di comune accordo con le donne che si occupano dei matrimoni, si consultino e agiscano secondo quel che in tal caso sembra più opportuno fare a loro e a quelle donne. Se non vi sono figli, anche per i figli la moglie si risposi, e un maschio e una femmina devono costituire un numero sufficiente ed esatto previsto dalla legge. [930d] Quando si è d'accordo che il figlio, una volta generato, sia di coloro che lo hanno concepito, e bisogna decidere chi deve seguire, e se dunque una schiava si è unita con uno schiavo, un uomo libero, o un liberto, il figlio generato sia assolutamente del padrone della schiava; e se una donna libera si unisce con uno schiavo, il figlio generato appartenga al padrone dello schiavo; se poi il padrone ha un figlio dalla propria schiava o la padrona dal proprio schiavo, e la cosa è risaputa, le donne invieranno il figlio della donna con il padre in un'altra regione, [930e] e i custodi delle leggi il figlio dell'uomo con la madre.

Né un dio, né un uomo che abbia un po' di intelligenza potrà mai consigliare qualcuno di trascurare i genitori:

conviene considerare che un proemio come quello che segue sul rispetto degli dèi si potrebbe adattare perfettamente agli onori e ai disonori che si devono tributare ai genitori. Le antiche leggi sugli dèi che sono state stabilite presso tutti i popoli si dividono in due parti. Fra gli dèi, [931a] infatti, alcuni li onoriamo vedendoli con chiarezza, di altri, invece, veneriamo le immagini, fabbricandone le statue, e li veneriamo anche se sono senza vita, ritenendo che gli dèi viventi, proprio per questa ragione nutrono molta benevolenza e gratitudine nei nostri confronti. Chi ha nella sua casa, come un tesoro, un padre e una madre, e padri e madri di costoro, consumati ormai dalla vecchiaia, non pensi di avere alcun'altra immagine che abbia più valore di quella statua domestica che ha in casa, se egli che la possiede è capace di venerarla convenientemente, nel modo più giusto.

CLINIA [931b] E ci puoi spiegare qual è il modo giusto?

ATENIESE Lo dirò: infatti, amici, tali cose meritano di essere ascoltate.

CLINIA Parla!

ATENIESE Edipo,[1] come noi raccontiamo, disprezzato dai figli, lanciò contro di loro delle imprecazioni, che, come ognuno dice, vennero mandate a compimento ed ascoltate dagli dèi; e lo stesso si dice di Amintore[2] che pieno di ira maledì suo figlio Fenicio, e di Teseo[3] con Ippolito, e di infiniti altri contro infiniti altri, [931c] e da questi fatti risulta chiaro che gli dèi ascoltano i voti che i genitori fanno contro i figli: funesto è infatti il genitore che si scaglia contro il figlio come nessun altro contro altri, ed è cosa giustissima. Non si pensi allora che un dio per natura ascolta le preghiere di un padre e di una madre, quando sono offesi e disonorati, in modo differente da quel genitore che, essendo invece onorato e ricevendo molte gioie, per queste ragioni invoca insistentemente gli dèi per chiedere loro ogni sorta di beni per i figli: non dovremo allora ritenere che il dio ascolterà

ugualmente anche simili preghiere, [931d] assegnandoci ciò che abbiamo richiesto? in caso contrario non si comporterebbero giustamente nella distribuzione dei beni, ma questo, noi diciamo, non si adatta affatto agli dèi.

CLINIA Certamente.

ATENIESE Dunque noi dobbiamo pensare, come abbiamo detto poco fa, che non possediamo alcuna statua più onorata per gli dèi di un padre e di un avo estenuati dalla vecchiaia, e di madri che sono nella stessa condizione, e se qualcuno li onora, il dio si rallegra, mentre, in caso contrario, non li ascolterebbe. Sono per noi straordinarie le statue dei progenitori, [931e] assolutamente diverse da quelle inanimate: quando infatti quelle statue viventi sono da noi venerate, esse ogni volta si uniscono nella preghiera, quando invece sono disonorate, accade il contrario; mentre le altre non fanno né l'una, né l'altra cosa, sicché, se uno riserva un trattamento corretto nei confronti del padre, dell'avo, e di tutti i parenti, di conseguenza ha a disposizione le statue più potenti di tutte per domandare un destino caro al dio.

CLINIA Benissimo.

ATENIESE Chiunque abbia un po' di intelligenza teme e onora le preghiere dei genitori, sapendo che per molti e spesso sono state esaudite: poiché allora le cose sono ordinate in questo modo, [932a] per i buoni sono un vero e proprio tesoro i genitori anziani che vivono sino al termine della vita, e se muoiono giovani, suscitano un grande rimpianto, e nei malvagi tremende paure. Ognuno veneri i propri genitori con tutti gli onori previsti dalla legge, prestando fede alle parole che ora abbiamo detto. se però lo invade una voce sorda a tali proemi, ecco la legge che è stata giustamente stabilita per questi casi: se un tale in questo stato trascura i genitori più di quel che dovrebbe, e non presta attenzione e non soddisfa tutte le loro richieste più di quanto esaudisce i desideri dei figli, [932b] di tutti i

discendenti, e di se stesso, chi subisce un tale torto, lo denunci – sia che lo faccia l'interessato in persona, sia che invii qualcun altro – ai tre più anziani custodi delle leggi, e alle tre donne che si occupano dei matrimoni. costoro si occupino della faccenda, punendo quelli che commettono ingiustizia con le frustate e il carcere, se sono ancora giovani, vale a dire sino ai trent'anni, se sono uomini, [932c] mentre le donne siano punite con le stesse punizioni, anche se hanno dieci anni di più. Se queste persone, oltrepassati questi limiti di età, non rinunciano tuttavia a trascurare i genitori, e alcuni faranno loro del male, siano condotti in un tribunale composto di cento cittadini più uno, che siano i più anziani di tutti: se uno viene riconosciuto colpevole, il tribunale decida quale multa deve pagare e quale pena deve subire, senza porre limitazioni alle pene o alle multe che un uomo deve pagare. [932d] Se uno dei genitori che subisce maltrattamenti non può sporgere denuncia, quel libero cittadino che viene informato del fatto lo denunci ai magistrati, in caso contrario sia ritenuto malvagio, e chi vuole lo accusi di danneggiamento. Se il delatore è uno schiavo, ottenga la libertà, e se è lo schiavo di coloro che hanno arrecato o subito il maltrattamento, sia liberato dai magistrati stessi, mentre se è lo schiavo di un altro cittadino, la comunità versi la somma corrispondente al suo prezzo al padrone. I magistrati devono poi sorvegliare che nessuno faccia del male a quel tale per vendicarsi della denuncia.

[932e] Per quanto riguarda i danni causati dal veleno, si è già detto a proposito di quelli che portano alla morte, mentre gli altri, che sono fonte di danni, e sono procurati mediante bevande, cibi, unguenti, volontariamente o con premeditazione, non sono ancora stati trattati. Bisogna dunque distinguere due specie di veleni che sono in uso presso il genere umano. L'una, ed è quella di cui abbiamo parlato ora in modo esplicito, [933a] danneggia i corpi con

l'azione naturale dei corpi: ma l'altra, che agisce mediante magie, incantesimi, e i cosiddetti nodi magici, convince quelli che hanno lo sfrontato coraggio di arrecare danni di poterlo fare grazie alla magia, mentre coloro che subiscono i danni sono convinti di subire terribili danni da parte di queste persone che sono in grado di operare degli incantesimi. Non è facile sapere come avvengono in natura tutte queste cose ed altre simili, né, se uno ne fosse a conoscenza, [933b] sarebbe agevole persuadere altri: e non servirebbe a nulla il tentativo di persuadere le anime degli uomini, che in queste cose si guardano l'un l'altro sospettosamente, invitandoli, se vedono delle statuette riprodotte in cera poste sulle porte delle case, o presso i trivi, o vicino alle tombe dei genitori, a non darsi pensiero di simili cose, poiché non hanno al riguardo alcuna chiara opinione. Distinguendo in due parti la legge sul veneficio, a seconda di quale dei due modi si cerca di attuarlo, prima di tutto si preghi, si consigli, e si esorti [933c] perché non si debba mai cercare di compiere tali azioni, né di seminare terrore fra la moltitudine degli uomini che hanno paura come i bambini, né di costringere il legislatore o il giudice a trovare un rimedio per simili paure degli uomini, pensando che in primo luogo chi compie questi venefici non sa quello che fa, sia per quanto riguarda il loro effetto sui corpi, a meno che non sia esperto di medicina, sia per quanto riguarda gli effetti della magia, a meno che non sia un indovino o un interprete dei segni divini. [933d] Sia detto questo discorso il quale valga come legge sui venefici: chi opera venefici contro qualcuno per arrecare un danno non mortale né alla sua persona, né ai suoi, anche se procura un altro danno mortale per il suo bestiame e per le sue api, se è un medico e viene riconosciuto colpevole di veneficio, sia punito con la morte, se è un privato cittadino, il tribunale decida quale pena egli deve subire o quale multa deve pagare. Chi risulta compiere danni con nodi magici, evocazioni,

incantesimi, [933e] ed ogni altro simile veneficio, se è un indovino o un interprete di segni divini, sia condannato a morte, se invece è riconosciuto colpevole di veneficio anche senza l'arte divinatoria, si proceda anche per lui secondo la stessa procedura: anche per questi il tribunale decida quale pena deve subire o quale multa deve pagare.

Per quanto riguarda quei danni che uno arreca all'altro mediante il furto o la violenza, nella misura in cui esso è più grave, sia maggiore il risarcimento che deve pagare al danneggiato, minore se il danno è più piccolo, e in ogni caso risulti proporzionato al danno che ogni volta uno arreca, finché tale danno non sia risanato: ciascuno, in relazione ad ogni azione malvagia, subisca inoltre un'altra pena [934a] che serva di ammonimento per il colpevole, e questa pena sia più lieve per chi ha commesso l'azione malvagia a causa dell'altrui stoltezza, o per l'imprudenza dovuta alla giovane età, o per qualsiasi altro fattore; sia invece più pesante se la malvagità è dovuta alla propria stoltezza, o all'intemperanza di fronte ai piaceri e ai dolori, o se si trovi immerso in vili paure, passioni, invidie, e rancori incurabili; e sia punito non per il male compiuto – il male compiuto, ormai, è compiuto –, ma perché in futuro lui stesso e quelli che osservano la sua punizione [934b] detestino l'ingiustizia, o almeno si liberino da buona parte di quella sventura. Per tutte queste ragioni bisogna che le leggi, tenendo conto di tutti i casi di questo genere, come un abile arciere, mirino alla gravità della pena da infliggere in ciascun caso, assegnando assolutamente quella più adatta: e bisogna che il giudice collabori con il legislatore, facendo la stessa cosa, quando la legge gli affida la facoltà di decidere quale pena deve subire o quale multa deve pagare colui che è stato giudicato, [934c] mentre il legislatore, come un pittore, deve fare uno schizzo della sua opera, conformandosi a ciò che è stato tratteggiato. E questo è ciò che noi ora dobbiamo fare, Megillo e Clinia, nel modo

più bello e migliore possibile: dobbiamo dire quali devono essere le pene relative ai furti e agli atti violenti, nei termini in cui gli dèi e i figli degli dèi ci concedono di legiferare.

Chi è affetto da pazzia non si mostri in giro per la città: i parenti custodiscano ciascuna di queste persone in casa, [934d] a seconda di come sono capaci di farlo, o paghino una multa di cento dracme per chi appartiene alla prima classe, sia che venga lasciato in giro uno schiavo o un uomo libero, di quattro quinti di una mina, se appartiene alla seconda classe, di tre per chi è della terza, di due se è della quarta. Molti impazziscono in molti modi: quelli di cui abbiamo parlato adesso impazziscono per malattia, poi vi sono quelli che hanno l'anima irascibile a causa di una malvagia natura unita ad una cattiva educazione. Questi ultimi per la più piccola inimicizia, gridano a gran voce e si insultano pesantemente l'un l'altro, [934e] e questo fatto non si adatta in alcun modo ad uno stato di cittadini che siano ben governati. Questa sia l'unica legge stabilita a proposito delle accuse calunniose che tutti si lanciano: nessuno accusi nessuno. Colui che in un qualche discorso si trovi ad avere una controversia con un altro mostri le proprie posizioni e apprenda quelle di chi è in controversia con lui e degli altri presenti alla discussione, e si astenga nel modo più assoluto dal lanciare accuse calunniose. Dalle imprecazioni e dalle maledizioni che ci si lancia reciprocamente, e dai turpi nomi che ci si scambia [935a] e che provengono da dicerie tipiche di donne, dalle parole, in un primo tempo, che sono poca cosa, si passa, in pratica, all'odio e a pesanti inimicizie: e chi parla compiacendosi di una cosa così spiacevole come l'ira, saziando la propria collera con alimenti malvagi, nella misura in cui un tempo era stato addolcito dall'educazione, rende nuovamente selvaggia la propria anima e vive come una fiera in una condizione di scontentezza, ricevendo l'amara gratitudine della sua ira. Tutti sono soliti, in casi del genere,

[935b] passare a pronunciare delle parole per deridere l'avversario: e non c'è nessuno che, abituato a comportarsi così, non abbia finito per pregiudicare la serietà dei propri costumi e non abbia annientato in gran parte la propria nobiltà d'animo. Per queste ragioni nessuno gridi mai simili parole in un luogo sacro, né in certi sacrifici pubblici, né durante le gare, né sulla piazza, né in tribunale, né in alcuna pubblica adunanza: ogni magistrato che si occupa di queste cose punisca impunemente questi individui, in caso contrario non prenda parte alle gare per il primo premio della virtù, [935c] come se non si prendesse a cuore delle leggi e non eseguisse gli ordini impartiti dal legislatore. Se in altri luoghi, attaccando o difendendosi, un tale copre un altro di oltraggi e non si astiene da tali discorsi, chi è presente al fatto, ed è più vecchio, difenda la legge, respingendo chi si abbandona alla collera, altro male, o sia condannato ad una pena determinata. Noi ora diciamo che chi attacca brighe in modo oltraggioso [935d] non può parlare senza usare espressioni ridicole, e questo fatto lo condanniamo, quando esso avvenga per l'ira. Ebbene? Possiamo approvare l'impegno dei comici nel dire cose ridicole agli uomini, se senza ira cominciano a dire tali cose, ridicolizzando i nostri concittadini? Oppure dobbiamo distinguere il caso in cui si scherza e quello in cui non si scherza, e a chi scherza dev'essere permesso di dire cose ridicole su qualcuno, ma senza ira, mentre non dev'essere permesso a nessuno che, come dicevamo, lo faccia intenzionalmente [935e] e con ira? Questo punto non dev'essere affatto modificato, e così dobbiamo stabilire per legge a chi è lecito e a chi non è lecito far questo. Al poeta comico, a chi compone giambi o canti lirici non sia permesso né con parole, né con immagini, né con ira, né senza ira, mettere in ridicolo alcuno dei cittadini: se qualcuno disobbedisce, coloro che stabiliscono le gare [936a] lo caccino dalla regione il giorno stesso, o sia multato con una multa di

tre mine da consacrarsi al dio della gara. Per quanto riguarda quelli di cui prima si è detto che hanno facoltà di ridicolizzare qualcuno, a costoro sia lecito farlo fra di loro, senza ira e per gioco, mentre non sia lecito farlo seriamente e con l'animo rigonfio d'ira. La valutazione di questo fatto sia affidata al magistrato che sovrintende l'intera educazione dei giovani: sia lecito dunque all'autore di tali opere renderle pubbliche, se il magistrato darà il suo giudizio di approvazione; se invece le respingerà, l'autore non potrà mostrarle a nessuno, e non risulterà insegnarlo [936b] a nessuno, né schiavo, né libero, oppure sia ritenuto malvagio e trasgressore delle leggi.

Non è degno di pietà chi ha fame o è afflitto da qualche altro male simile, ma lo è la persona temperante o quella che possiede una qualche virtù o parte di essa, la quale acquista una tremenda sventura: perciò sarebbe cosa singolare se uno, essendo tale, fosse del tutto abbandonato, sicché giungesse in una condizione di povertà, schiavo o anche libero, in una costituzione e in uno stato amministrati mediocremente. Perciò il legislatore potrebbe sicuramente stabilire [936c] per queste persone una legge simile: nel nostro stato non ci sia alcun mendicante, e se uno tenta di compiere un simile gesto guadagnadosi la vita con incessanti preghiere, gli agoranomi lo caccino dalla piazza, la magistratura degli astinomi lo cacci dalla città, gli agronomi lo spediscano fuori dalla regione, oltre i confini, perché la regione sia del tutto purificata dalla presenza di un simile essere.

Se uno schiavo o una schiava danneggia un qualsiasi bene altrui, [936d] senza alcuna complicità da parte del danneggiato, per inesperienza o anche per un suo impiego non corretto, il padrone di colui che ha arrecato il danno risarcisca completamente il danno, o consegni lo schiavo stesso a chi ha subito il danno: se il padrone li accusa affermando che chi ha arrecato il danno e chi lo ha subito hanno commesso il fatto tendendo di comune accordo

un'insidia per sottrargli lo schiavo, intenti un'azione giudiziaria per truffa contro chi sostiene di essere stato danneggiato, e se vince, riceva una somma corrispondente al doppio del valore dello schiavo [936e] stimato dal tribunale, mentre se perde, risarcisca il danno e consegni lo schiavo. Se un animale da tiro, un cavallo, un cane, o qualche altro animale da allevamento danneggiano un bene dei vicini, allo stesso modo paghi il danno.

Se un tale non vuole testimoniare di sua spontanea volontà, sia citato da chi ha bisogno della sua deposizione, e quello, invitato a presentarsi, si presenti al processo; e se conosce i fatti e vuole testimoniare, renda la sua testimonianza, se invece dice di non sapere, dopo aver giurato per i tre dèi, Zeus, Apollo, e Temi, di non sapere, [937a] lasci il processo: chi viene invitato a rendere la sua testimonianza ma non si presenta dinanzi a colui che lo ha invitato, sia perseguito per danni contro la legge. Se uno chiama un giudice in qualità di testimone, quel giudice che ha testimoniato non potrà più esprimere il suo giudizio per quella causa. Sia concesso ad una donna libera di testimoniare e di parlare in difesa dell'imputato, se ha oltrepassato i quarant'anni, e di intentare un'azione giudiziaria, se è vedova; ma se suo marito è vivo, le sia concesso soltanto di testimoniare. Alla schiava, allo schiavo, e ad un bambino [937b] sia soltanto concesso di testimoniare e di parlare in difesa nei processi per omicidio, purché uno presenti un mallevadore sicuro che garantisca la loro presenza sino al termine del processo, se sono accusati di falsa testimonianza. Sia concesso ad una delle due parti in causa di accusare di falsa testimonianza, se sostiene appunto che è stata resa, per intero o solo in parte, falsa testimonianza, prima che sia espressa la sentenza definitiva: i magistrati custodiscano le accuse sigillate da entrambi e le presentino al processo per falsa testimonianza. Se uno è

condannato due volte per falsa testimonianza, [937c] nessuna legge lo obblighi a testimoniare ancora; se tre volte, non gli sia data facoltà di testimoniare: se uno poi ha il coraggio di testimoniare dopo che è stato condannato per la terza volta, chiunque voglia lo accusi dinanzi al magistrato, e il magistrato lo consegni al tribunale, e se viene ritenuto colpevole, lo si condanni a morte. Quanto alle testimonianze che sono state condannate nel processo, poiché sono risultate essere false testimonianze e hanno procurato la vittoria a colui che ha vinto la causa, nel caso in cui siano state condannate [937d] più della metà di tali testimonianze, la causa, perduta sulla base di queste testimonianze, sia nuovamente giudicata, e si discuta e si valuti se quella causa è stata giudicata sulla base di quelle testimonianze o no, e comunque si decida, la nuova decisione ponga fine ai precedenti processi.

Vi sono molti aspetti belli nella vita degli uomini, ma nella maggior parte di essi nascono e si sviluppano come delle sciagure che li contaminano e li insozzano: e anche a proposito della giustizia fra gli uomini, come non dire che essa non è un bene, [937e] dal momento che ha civilizzato ogni questione umana? Essendo dunque bella questa giustizia, come non dovrebbe essere bella per noi anche l'avvocatura? Stando queste cose in questi termini, un vizio le rende odiose, anche se gli è stato posto il bel nome di arte. In primo luogo si dice che vi sia un espediente da usare nei processi – ed è il medesimo sia che si intenti una causa, sia che uno difenda un altro per vincere la causa, sia che le procedure di ciascun processo siano giuste, sia che non lo siano: [938a] e si dice inoltre che il dono della stessa arte e dei discorsi che nascono dall'arte venga fornito, se qualcuno in cambio offre delle ricchezze. La cosa migliore sarebbe che questo espediente, si tratti di un'arte o di un esercizio affinato dall'esperienza e privo di arte, non si generasse

affatto nel nostro stato; e il legislatore deve cercare di convincere l'avvocato a non pronunciare parole contrarie alla giustizia, o di andarsene in un'altra regione. E se la legge tace per chi obbedisce, questa sia la sua voce per chi non obbedisce: se risulta che qualcuno cerca [938b] di volgere la potenza della giustizia che alberga nelle anime dei giudici in direzione contraria, o cerca di intentare molte azioni giudiziarie, o anche di intervenire in esse in qualità di avvocato in modo inopportuno, sia denunciato da parte di chi vuole di intentare malvagie azioni giudiziarie o di difendere in modo malvagio, e sia giudicato nel tribunale composto da giudici scelti. Se viene ritenuto colpevole, il tribunale valuti se egli compie tali gesti per avidità di ricchezza o per ambizione: e se è per ambizione, il tribunale decida per quanto tempo una persona del genere non potrà più intentare cause né difendere; [938c] se è per ricchezza, lo straniero se ne vada dalla regione e non ritorni mai più, se non vuole essere condannato a morte, mentre il cittadino sia condannato a morte a causa di questa brama di danaro considerata da quello al di sopra di ogni cosa. Se qualcuno per ambizione si è comportato così per due volte, sia condannato a morte.

1. Cfr. Eschilo, *Septem contra Thebas* 701-715; Sofocle, *Oedipus Coloneus* 1440 sgg.; Euripide, *Phoenissae* 67.

2. Cfr. Omero, *Ilias* IX 447 sgg.

3. Cfr. Euripide, *Hippolytus* 24, 46, 887 sgg.

Libro XII

ATENIESE [941a] Se uno, fingendosi ambasciatore o araldo dello stato, compie una falsa ambasceria presso uno stato, o se, inviato come ambasciatore, non riferisce la vera ambasciata per cui è stato inviato, o se risulta con evidenza che non riporta correttamente le ambascerie e i messaggi provenienti da nemici o anche da amici, sia accusato, insieme a tutti quelli come lui, di profanare empiamente contro la legge i messaggi e gli ordini di Ermes e di Zeus, e si valuti quale pena deve subire [941b] o quale multa deve pagare, se risulta colpevole.

Il furto di beni è un atto illiberale, e compiere rapine è cosa vergognosa: nessuno dei figli di Zeus, si è mai compiaciuto né degli inganni né della violenza, né si è mai occupato di nessuna di queste due attività. Nessuno dunque, ingannato da poeti o altrimenti da cattivi narratori di miti, presti loro fede, né creda, rubando o facendo violenze, di non fare nulla di turpe, ma semplicemente ciò che fanno gli stessi dèi: questo infatti non è né vero, né verosimile, ma chi compie un simile gesto andando contro la legge, non è né un dio, né un figlio degli dèi. [941c] Spetta al legislatore, più che a tutti gli altri poeti, conoscere queste cose. Chi dunque obbedisce al nostro discorso, è felice, e lo sarà per tutto il tempo futuro, ma chi disobbedisce, dopo queste cose, combatta con la seguente legge: se uno ruba un qualche grande o piccolo bene, sia sottoposto alla medesima pena. Chi ruba una piccola quantità ha infatti rubato spinto dalla stessa brama, ma con una minore capacità, [941d] e chi rimuove una

quantità maggiore che non ha deposto, compie interamente ingiustizia: la legge, allora, non ritiene giusto punire nessuno dei due ladri con una pena minore o maggiore in base all'entità del furto compiuto, ma in base al fatto che ci sia o meno la possibilità di guarire. Se dunque uno accusa in tribunale uno straniero o uno schiavo di aver rubato un qualche bene appartenente allo stato, come se si trattasse di una persona verosimilmente curabile, si valuti la pena che deve subire [942a] e la multa che deve pagare: ma il cittadino educato come sarà educato, se è condannato per aver commesso rapine ai danni della patria con la violenza, colto o no in flagrante, essendo considerato alla stregua di una persona incurabile, sia condannato a morte.

Per quanto riguarda la disciplina degli eserciti, si danno molti consigli, molte leggi, in modo conveniente, ma il monito più importante è che nessuno sia senza una guida, né maschio, né femmina, né l'anima di alcuno prenda l'abitudine, sul serio o per scherzo, [942b] di agire da sola o di propria iniziativa, ma in guerra e durante tutto il periodo di pace si viva con lo sguardo sempre rivolto al comandante e ci si conformi ad esso, e ci si lasci guidare da lui anche nelle cose meno importanti, come ad esempio quando ordina di fermarsi, di marciare, di esercitarsi, di lavarsi, di mangiare, di svegliarsi di notte per montar di guardia e per portare messaggi; e nei momenti stessi di pericolo non si insegua nessuno, né si indietreggi davanti ad un altro, senza l'indicazione dei comandanti; [942c] in una sola parola si insegni all'anima con le varie abitudini a non conoscere e a non sapere affatto che cosa significhi l'agire separatamente dagli altri, ma la vita di tutti sia sempre insieme e il più possibile in comune con tutti: di questa cosa, infatti, non c'è e non ci sarà mai nulla di superiore, né di migliore, né di più ingegnoso in vista della salvezza e della vittoria in guerra. Bisogna immediatamente, sin da ragazzi, esercitarsi a fare

questo in tempo di pace, e cioè a comandare gli altri e ad essere comandati dagli altri: bisogna inoltre sradicare completamente dalla vita [942d] di tutti gli uomini e dalle fiere sottoposte agli uomini l'anarchia. E si danzino tutte le danze corali che abbiano come scopo la nobiltà della guerra, e per gli stessi fini si pratichino quegli esercizi che sono caratterizzati da agilità e destrezza, e gli esercizi che insegnano a sopportare la fame e la sete, il freddo e il caldo, e il duro giaciglio, e, cosa più importante, non si deve annientare il potere della testa e dei piedi avvolgendoli con ripari estranei e bloccando la generazione [942e] e la formazione di quei calzari che sono i nostri peli: poiché queste sono le nostre estremità, se sono ben conservate, conservano la massima potenza di tutto il corpo, e in caso contrario, agiscono al contrario; e mentre i piedi sono i servitori più importanti di tutto il corpo, la testa svolge un ruolo di grandissima rilevanza nel comandarlo, controllando [943a] per natura tutti i suoi sensi dirigenti. È opportuno che il giovane ascolti questo elogio della vita guerresca, mentre le leggi siano le seguenti: presti servizio militare chiunque sia stato arruolato o abbia ricevuto l'ordine di svolgere una particolare missione. Chi per una qualche viltà si allontana senza il permesso degli strateghi, sia accusato di diserzione dinanzi ai magistrati militari non appena ritorna dalla campagna militare, e lo giudichi singolarmente ogni soldato che ha preso parte alla campagna, opliti, cavalieri, e ogni altro corpo militare, allo stesso modo, e [943b] quindi gli opliti saranno condotti dinanzi agli opliti, i cavalieri dinanzi ai cavalieri, e allo stesso modo gli altri dinanzi ai loro compagni: se uno viene riconosciuto colpevole, sia escluso dalla gara per conseguire la virtù militare nel suo complesso, e non possa più accusare un altro di diserzione, né possa essere l'accusatore in tali cause, ed inoltre il tribunale valuti la pena che deve subire o la multa che deve pagare. Dopo

queste cose, terminati i processi per diserzione, i comandanti di ogni corpo dovranno stabilire una nuova riunione, [943c] e chi vuole potrà giudicare quali sono le azioni che meritano un premio, senza presentare nulla che abbia a che fare con la guerra precedente, e senza fornire alcuna prova né garanzia attraverso i discorsi dei testimoni, ma solo ciò che riguarda quella campagna militare che allora essi hanno svolto. Il premio della vittoria sia costituito da una corona di ulivo per ciascuno: e il vincitore la appenda nei templi degli dèi della guerra, di quel dio che egli preferisce, e vi aggiunga un'iscrizione che testimonierà per tutta la vita che gli è stato aggiudicato il primo premio, e così per il secondo e per il terzo. Se un tale parteciperà ad una campagna militare, ma torna a casa prima del tempo, [943d] senza che glielo abbiano ordinato i comandanti, sia accusato di abbandono del proprio posto da quegli stessi giudici che giudicano la diserzione, e ai colpevoli siano inflitte le stesse pene stabilite in precedenza per i disertori. Bisogna che ogni uomo, quando intenta una causa contro un altro uomo, abbia timore di infliggere, nei limiti del possibile, un'ingiusta punizione, volontariamente o meno – [943e] si dice, ed è realmente vero che la Giustizia è figlia del Pudore, e la menzogna per natura è odiosa al pudore e alla giustizia –; e dunque, se in tutti gli altri casi bisogna fare attenzione a non sbagliarsi contro la giustizia, bisogna prestare particolare attenzione anche per quanto riguarda la perdita delle armi, perché qualcuno, sbagliandosi a proposito di quei casi in cui inevitabilmente si perdono le armi, e considerandoli vergognosi come se fossero realmente turpi, non intenti una causa indegna contro chi non la merita. Non è affatto facile distinguere l'uno e l'altro caso, [944a] ma tuttavia bisogna che la legge cerchi di distinguerli suddividendoli in parti. Servendoci del mito, possiamo dire che se Patroclo, portato alla sua tenda, fosse tornato a respirare, come accadde a molti altri, senza quelle armi che,

come dice il poeta,[1] furono consegnate a Peleo come dono nuziale degli dèi a Teti, armi di cui Ettore si era impadronito, i malvagi di allora avrebbero potuto rimproverare il figlio di Menezio per la perdita delle armi. E, inoltre, vi sono quelli che persero le armi precipitando da rive scoscese, [944b] o per mare, o nei travagli delle tempeste, o sorpresi e travolti all'improvviso da una violenta corrente d'acqua, o in altre innumerevoli circostanze che si potrebbero cantare per consolazione, se si vuole abbellire un male che è facilmente esposto alla calunnia: bisognerebbe distinguere, nei limiti del possibile, ciò che costituisce un male più grave e più penoso dal suo contrario. Credo che proprio l'imposizione dei nomi che si danno a queste cose, nelle espressioni oltraggiose, comporti una certa distinzione: con l'espressione "gettare via lo scudo", infatti, non si possono definire tutti quei casi [944c] in cui avviene la perdita delle armi. Non è certamente simile il caso di chi getta le armi in quanto ne è stato privato con verosimile violenza e quello di chi le ha deposte volontariamente, ma anzi vi è una totale differenza. E questa sia la legge: se un soldato, sorpreso dai nemici, ed essendo armato, non si rivolta contro e non si difende, ma volontariamente le depone o le getta, preferendo vivere vergognosamente in compagnia del vizio piuttosto che affrontare una nobile e felice morte insieme al coraggio, sia intentata a suo carico un'azione giudiziaria per aver gettato le armi, avendole perse in tal modo, [944d] ma il giudice non trascuri di valutare i casi che abbiamo prima esposto. Bisogna sempre punire il malvagio, perché diventi migliore, non lo sventurato: non si può ottenere nulla di più contro la sventura. Ma qual è la punizione che si adatta a chi getta via una potenza simile delle armi da difesa trasformandola nell'opposto? Non è infatti possibile all'uomo fare l'opposto di quanto dicono che un giorno abbia fatto il dio, il quale trasformò Ceneo il Tessalo[2] dalla natura di donna a quella di

uomo: per un uomo che ha gettato via le armi, la generazione contraria a quella ricordata, [944e] vale a dire la trasformazione della natura di uomo in quella di donna, sarebbe la punizione più conveniente di tutte. Ora, accostandoci di più a ciò, in virtù dell'attaccamento alla vita, perché uno viva senza correre rischi per la vita che gli rimane da vivere, e viva la maggior parte del suo tempo nella malvagità e oppresso dalla vergogna, per individui come questi vi sia questa legge: l'uomo che nel processo viene riconosciuto colpevole di aver gettato le armi da guerra in modo vergognoso, di costui nessuno stratega, né nessun altro di quelli che comandano in guerra [945a] si serva come di un soldato, e non lo collochino in nessuna schiera. In caso contrario l'investigatore gliene chieda conto, e se chi ha collocato il malvagio nelle schiere appartiene alla prima classe lo punisca con una multa di mille dracme, se è della seconda di cinque mine, se è della terza di tre mine, se è della quarta di una mina. Chi viene riconosciuto colpevole, oltre ad essere escluso, per la sua natura, dai rischi che corrono gli individui coraggiosi, sia condannato a pagare una multa di mille dracme se appartiene alla prima classe, di cinque se è della seconda, [945b] di tre se è della terza, di una mina, come nei casi precedenti, se è della quarta.

Quale sarà dunque il criterio adatto che noi potremmo adottare per la nomina degli inquisitori, se vi sono magistrati che vengono estratti a sorte e durano in carica un anno, mentre altri durano in carica per un numero maggiore di anni e sono eletti da una rosa di magistrati prescelti? E chi sarà in grado di fare l'inquisitore di tali magistrati, valutando chi di essi ha parlato e che cosa ha detto di contorto, piegato dal peso della sua carica, o per una mancanza di capacità personale che sia adeguata alla sua stessa carica? Non è affatto facile [945c] trovare quel magistrato che superi tutti gli altri in virtù, e tuttavia bisogna cercare di trovare alcuni

censori che siano divini. Le cose stanno appunto così. Vi sono molte occasioni per cui una costituzione si può dissolvere, come gli elementi che vi sono in una nave o in un qualche animale che, pur avendo una sola natura, sono disseminati dappertutto e chiamiamo con molti termini, come "corde", "fasciature", "nervi" e "tendini": e la mansione degli inquisitori costituisce una fra le più importanti occasioni di salvezza o di dissolvimento della costituzione. [945d] Se coloro che chiedono conto del loro operato ai magistrati sono migliori di quelli e svolgono questo compito secondo una giustizia irreprensibile e in modo irreprensibile, tutta quanta la regione e lo stato prosperano e sono felici: se invece l'inquisizione dei magistrati segue procedure diverse, allora vien meno il legame della giustizia che unisce insieme tutte le strutture dello stato, e in questo modo ogni magistratura viene separata e strappata dall'altra, e non essendo più rivolte allo stesso fine, [945e] dividono lo stato in molte unità, da uno che era, e riempiendolo di discordie, in breve tempo lo distruggono. Perciò bisogna assolutamente che gli inquisitori siano davvero straordinari, per quanto riguarda il complesso della virtù. Escogitiamo allora in qualche modo una loro genesi. Ogni anno, dopo che il sole volge dalla stagione estiva a quella invernale, tutto lo stato deve riunirsi nel recinto sacro e comune al Sole e ad Apollo, e indicare al dio tre suoi uomini i quali mostreranno [946a] quello che ciascuno di essi ritiene in assoluto il migliore, escluso se stesso, e che non abbia meno di cinquantanni. Fra i prescelti si dia la preferenza a quelli che hanno ottenuto la maggioranza dei voti sino alla metà, se sono pari, e se sono dispari, si escluda quello che ha ottenuto meno voti; si lasci da parte la metà di quelli che ha riportato meno voti, e se alcuni hanno numero pari di voti, e fanno in modo che il numero superi la metà, si elimini il di più escludendo il più giovane, [946b] e approvando gli altri, si facciano nuove

votazioni finché ne restino tre con numero disuguale di voti. Se tutti e tre o due di essi avranno un pari numero di voti, ci si affidi alla buona fortuna e alla sorte, e con la sorte sia sorteggiato il vincitore, e il secondo e il terzo saranno incoronati con una corona d'ulivo: dopo aver assegnato ad essi i premi della vittoria, a tutti si proclamerà che lo stato dei Magneti, salvato nuovamente dagli dèi, ha presentato al Sole i suoi tre uomini migliori, e li consacra, come prevede l'antica legge, [946c] come primizie in comune ad Apollo e al Sole per tutto quel tempo in cui essi si conformeranno a questa scelta. Il primo anno si devono nominare dodici inquisitori che resteranno in carica sino a settantacinque anni, per il futuro, se ne aggiungano sempre tre ogni anno: questi, dopo aver diviso tutte le magistrature in dodici parti, mettano alla prova i magistrati, ricorrendo a tutte quelle forme di investigazione che si addicono agli uomini liberi. Essi abitino, per tutto il periodo di tempo in cui esercitano la loro carica di inquisitori, [946d] nel recinto sacro ad Apollo e al Sole in cui è avvenuta la loro elezione: giudicando i magistrati usciti di carica, sia ciascuno singolarmente, sia in comune insieme agli altri, rendano pubblico il giudizio, esponendo il decreto scritto sulla piazza in cui si dirà, per ogni magistratura, quale pena deve subire o quale multa deve pagare, secondo appunto la sentenza degli inquisitori. E se uno dei magistrati non riconosce di essere stato giudicato secondo giustizia, conduca gli inquisitori dinanzi ai magistrati scelti per merito, e se uno viene assolto relativamente alle inquisizioni, accusi gli inquisitori stessi, [946e] se lo vuole: se invece è condannato, se sia già stato condannato a morte dagli stessi inquisitori, come è necessario, deve semplicemente morire, ma per tutte le altre pene che si possono scontare raddoppiate, le sconti raddoppiate. Bisogna ora stare ad ascoltare quali saranno e in che modo avverranno i rendiconti degli inquisitori. A

costoro, i quali sono stati giudicati da tutto lo stato degni dei primi premi, quando sono in vita [947a] sono riservati i primi posti in tutte le solenni adunanze, e inoltre nei sacrifici comuni a tutti i Greci, nelle sacre ambascerie, e in tutti gli altri riti sacri cui prendono parte; fra loro vengano scelti quelli che saranno inviati come capi in ogni sacra ambasceria, ed essi soli fra tutti coloro che abitano nello stato siano adornati con una corona d'alloro. Tutti saranno sacerdoti di Apollo e del Sole, e ogni anno sarà primo sacerdote quello che sia giudicato primo fra i sacerdoti che vi sono in quell'anno, [947b] e ogni anno il suo nome venga registrato, perché diventi misura del tempo, finché lo stato continuerà a vivere. Quando moriranno, l'esposizione della salma, il funerale, e le tombe saranno superiori agli altri cittadini. Avranno tutti una bianca veste, e non vi saranno pianti e lamentazioni; un coro di quindici ragazze e un altro di quindici ragazzi, intorno al letto, gli uni da un lato, gli altri dall'altro, canteranno a turno un elogio composto [947c] come un inno in onore dei sacerdoti, proclamando la sua felicità per tutto il giorno con il loro canto. All'alba, il giorno seguente, cento giovani dei ginnasi scelti dai parenti del morto porteranno il feretro alla tomba: per primi procederanno i celibi, rivestiti ciascuno con l'armatura di guerra, i cavalieri con i cavalli, gli opliti con le armi, e allo stesso modo tutti gli altri; e i bambini davanti al feretro innalzeranno il canto della patria, mentre dietro al feretro [947d] seguiranno le fanciulle e le donne che hanno superato l'età dell'avere figli, quindi i sacerdoti e le sacerdotesse, che seguiranno questo funerale in quanto purificatore, anche se sono esclusi da tutte le altre sepolture, purché la Pizia sia d'accordo in questo senso. La loro tomba sia costruita sotto terra, a volta oblunga, di pietre porose e resistenti il più possibile al tempo, e con nicchie di pietra collocate l'una vicino all'altra, [947e] in cui verrà posto il beato defunto.

Quindi si costruisca un terrapieno di forma circolare, e tutt'intorno si pianti un bosco sacro, fatta eccezione per un lato, perché la tomba abbia modo di ingrandirsi verso quella parte per tutto il tempo futuro, e, mancando il terrapieno, possa accogliere coloro che saranno sepolti: saranno stabiliti ogni anno agoni musicali, ginnici, ed equestri. E questi siano i privilegi che verranno tributati a chi ha superato indenne l'inquisizione: ma se uno di loro, fidandosi dell'avvenuta elezione, mostra la sua natura umana e diviene malvagio dopo l'elezione, la legge comanderà a chi vuole di accusarlo, e quello, condotto [948a] in tribunale, sia giudicato in questo modo. Appartengano prima di tutto a questo tribunale i custodi delle leggi, poi gli stessi inquisitori in vita, ed inoltre il tribunale dei giudici scelti per merito; l'accusatore sostenga nel suo atto di accusa che il tale o il tal altro

è indegno del premio della virtù e della carica: se l'imputato viene condannato, sia privato della magistratura, della tomba, e di tutti gli altri onori che gli vengono tributati, ma se l'accusatore non ottiene la quinta parte dei voti, [948b] paghi dodici mine se appartiene alla prima classe, otto se è della seconda, sei se è della terza, due se è della quarta.

Degno di ammirazione è il modo con cui si dice che Radamanto[3] giudicasse le cause, perché egli aveva osservato che gli uomini di allora credevano chiaramente all'esistenza degli dèi, ed è cosa verosimile, dato che in quel tempo molti erano figli degli dèi, ed uno di questi era Radamanto stesso, come narra la tradizione. A quanto pare, egli pensava di non doversi rivolgere a nessun giudice umano, ma direttamente agli dèi, ed è per questo che le decisioni delle cause erano semplici e rapide: dando infatti la possibilità alle parti in causa di giurare su ogni punto della controversia, [948c] le lasciava andare rapidamente e in modo sicuro. Ma ora che, come abbiamo detto, una parte degli uomini non crede affatto all'esistenza degli dèi, mentre altri pensano che essi

non si occupino di noi, e, secondo l'opinione della maggior parte delle persone e senz'altro di quelle più malvagie, gli dèi, accettando piccoli sacrifici e qualche adulazione, li aiutano a rubare un gran numero di ricchezze, e li liberano in molti casi da gravi punizioni, l'arte di Radamanto [948d] non si adatterebbe più nei processi agli uomini contemporanei. Mutate negli uomini le opinioni riguardanti gli dèi, bisogna mutare anche le leggi: bisogna che le leggi stabilite con intelligenza, eliminino, negli atti d'accusa, i giuramenti che le due parti in causa prestavano, e chi intenta causa contro qualcuno dovrà deporre la sua accusa scritta, senza prestare giuramento, e allo stesso modo l'accusato, presenti per iscritto il suo diniego, senza prestare giuramento. Sarebbe terribile sapere con certezza che, essendo molti i processi che vengono celebrati nello stato, [948e] quasi la metà dei cittadini ha spergiurato, riunendosi insieme l'un con l'altro senza problemi nei pasti in comune, e nelle altre adunanze e nelle riunioni private di ciascuna categoria. Sia stabilita la legge per cui il giudice che è in procinto di giudicare presti giuramento, e così sempre presti giuramento chi istituisce le pubbliche magistrature, sia attraverso giuramenti, [949a] sia mediante votazione con sassolini preso dai templi, e giuri il giudice dei cori e di tutta la musica, gli organizzatori e gli arbitri delle gare ginniche ed ippiche, e di tutte quelle attività che, secondo l'opinione umana, non comportano guadagno alcuno a chi spergiura: ma quando sembra assai evidente che negando con il giuramento si trae un grosso guadagno, si giudichino tutte le persone che si accusano l'una con l'altra, attraverso processi ordinari e senza giuramenti. E nel processo i presidenti del tribunale non permettano a chi parla [949b] di giurare, per rendere più plausibili le proprie argomentazioni, né di imprecare contro se stessi e la propria stirpe, né di ricorrere a suppliche indecenti e a lamenti tipici di donne, ma facciano in modo che sempre e sino alla fine si

apprendano e si espongano le giuste ragioni con parole di buon augurio, e, in caso contrario, come se andasse fuori del discorso, i magistrati lo invitino a riportare sempre il discorso sulla questione proposta. Allo straniero nei suoi rapporti con gli altri stranieri sia consentito di accettare i giuramenti, come si usa fare oggi, [949c] se lo vuole, e di darli con piena validità – essi non invecchieranno nello stato e non facendovi il nido non procureranno generalmente altri padroni della regione allevati come loro –; per quanto riguarda gli atti d'accusa dei processi reciproci valga per tutti la stessa procedura per giungere alla sentenza.

Se un libero cittadino disobbedisce allo stato, ma non è degno di percosse, né del carcere, né della morte – e queste disobbedienze riguardano la frequenza ad alcune danze corali, o a processioni, o ad altre cerimonie pubbliche dello stesso genere, o [949d] a incarichi pubblici che hanno attinenza con i sacrifici che vengono organizzati in tempo di pace o con le contribuzioni in tempo di guerra – in tutti questi casi bisogna in primo luogo risanare il danno; per chi non obbedisce sia fatto un pignoramento che sarà riscosso da quelle persone indicate dallo stato e dalla legge, e se si rifiutano ancora di obbedire, si proceda alla vendita dei beni pignorati, e il danaro vada allo stato: se occorre una punizione maggiore, le singole magistrature che applicano le punizioni adatte ai disubbidienti, conducano i trasgressori dinanzi [949e] al tribunale, finché si decidano ad eseguire gli ordini.

Al nostro stato, che non ha altra fonte di ricchezza se non quella che proviene dai prodotti del proprio suolo, né ha rapporti commerciali con l'estero, è necessario fornire consigli su come si deve regolare riguardo ai viaggi dei suoi cittadini fuori dai confini della regione e all'accoglienza degli stranieri che giungono da fuori: il legislatore deve innanzitutto fornire dei consigli mediante la persuasione, se è

possibile. Per natura, la mescolanza di stati con altri stati comporta una combinazione assai varia di costumi di vita dovuta [950a] alle novità che gli stranieri introducono gli uni con gli altri: questo fatto determina il danno più grave di tutti per quegli stati ben governati mediante leggi giuste, mentre per la maggioranza degli stati, poiché non sono affatto ben governati, non ha alcuna importanza se i cittadini si mescolano accogliendo gli stranieri, o se essi stessi partono alla volta di altri stati, desiderando fare un viaggio, dove e quando vogliono, giovani o vecchi che siano. D'altronde non è possibile vietare l'accoglienza agli stranieri o la partenza dei nostri concittadini alla volta di altri luoghi, [950b] senza contare che daremmo l'impressione di essere rozzi e scortesi presso gli altri uomini, ricorrendo a termini duri come ai cosiddetti bandi agli stranieri, e a costumi di vita prepotenti e inesorabili: non dobbiamo pensare che sia un fatto di scarsa importanza la buona o la cattiva fama presso gli altri. Non di quanto la maggior parte delle persone fallisce nel conseguimento dell'essenza della virtù, di tanto anche fallisce nel giudicare se gli altri siano malvagi o buoni. Questo acume, che in un certo senso è divino, è presente anche nei cattivi, sicché moltissime persone, [950c] e anche quelle assolutamente malvagie, con le parole e con le opinioni riescono a distinguere gli uomini migliori da quelli peggiori. Perciò è bella quella massima che presso molti stati consiglia di tenere in conto la buona fama che si gode presso la maggioranza. La cosa più giusta e più importante, se si è realmente buoni, è quella di mirare ad una vita accompagnata dalla buona reputazione, ma questa non deve affatto essere separata dalla virtù, se un uomo vuole essere perfetto; per cui, anche a proposito dello stato che viene fondato a Creta, sarebbe opportuno che si procurasse la fama [950d] più bella e migliore, in relazione alla virtù, presso gli altri uomini. Nutriamo allora l'assoluta e verosimile speranza

che, se esso corrisponderà a quanto abbiamo delineato nel nostro discorso, insieme a pochi altri, il sole e gli altri dèi lo vedranno fra gli stati e le regioni ben governate. In questo modo, dunque, ci si deve regolare a proposito dei viaggi in altre regioni e in altri luoghi e riguardo all'accoglienza degli stranieri. Prima di tutto non sarà assolutamente possibile compiere un viaggio in alcun luogo a chi abbia meno di quarant'anni, e a nessuno inoltre sia concesso di viaggiare privatamente, [950e] mentre per quanto riguarda i viaggi per conto dello stato, sia consentito di viaggiare all'estero ad araldi, ambasciatori, o anche ad alcuni che compiono sacre ambascerie: per quanto riguarda i viaggi che si compiono per motivi di guerra o a causa di spedizioni militari, essi non meritano di essere considerati fra i viaggi di carattere politico, come se vi facessero parte. A Pito per Apollo, ad Olimpia per Zeus, a Nemea, e a Istmo bisogna inviare quei cittadini perché prendano parte ai sacrifici e agli agoni che vengono organizzati in onore di questi dèi, e, nei limiti del possibile, bisogna inviarne il maggior numero, e i più belli e i migliori, i quali faranno in modo di rendere onorato il nostro stato nei sacri e pacifici incontri, [951a] procurando una fama corrispondente a quella che ci guadagneremo in guerra. Tornati a casa, insegneranno ai giovani che il complesso delle norme che regolano la costituzione negli altri stati occupa il secondo posto rispetto alla nostra. Bisognerà inviare altri osservatori di questo genere all'estero, sempre che vi sia l'autorizzazione dei custodi delle leggi: e se alcuni cittadini desiderano osservare le usanze degli altri uomini per un periodo di tempo più lungo, nessuna legge li trattenga. Uno stato infatti [951b] che sia inesperto di uomini malvagi e buoni non potrà mai, se vive senza instaurare relazioni, essere sufficientemente civilizzato e perfetto, né conservare le leggi mantenendole non soltanto con la forza delle abitudini, ma anche con la forza della mente. Vi sono in molti

luoghi uomini divini, non molti per la verità, che vale davvero la pena di incontrare, uomini che nascono non soltanto negli stati retti da buone leggi ma anche in quelli che non lo sono, di cui occorre sempre che chi vive negli stati retti da buone leggi, purché sia incorruttibile, ricerchi le tracce, andando per mare e per terra, [951c] sia per consolidare quelle usanze che erano state ben stabilite, sia per correggerle, se in qualche punto sono inefficienti. Senza questo tipo di osservazione e di ricerca, uno stato non potrà mai mantenersi perfetto, e neppure può esserlo se l'osservazione viene mal condotta.

CLINIA Come dunque potranno avvenire queste due cose?

ATENIESE In questo modo. In primo luogo un osservatore come questo deve avere, per noi, più di cinquantanni, e in secondo luogo dev'essere fra quelli che godono buona reputazione nelle altre cose e soprattutto in guerra, [951d] se deve introdurre negli altri stati l'esempio dei custodi delle leggi: non sia più un osservatore una volta che avrà oltrepassato i sessant'anni. Trascorra di questi dieci anni quelli che vuole a svolgere osservazioni, e giunto in patria, si rechi al consiglio dei magistrati che studiano le leggi: questo consiglio sia misto di giovani e di più vecchi, e ogni giorno si riunisca dall'alba al nascere del sole. Esso sia composto innanzitutto dai sacerdoti che hanno ottenuto il primo premio della virtù, [951e] quindi dai dieci più anziani custodi delle leggi, ed infine dal nuovo sovrintendente all'educazione e da coloro che l'hanno preceduto e hanno ormai abbandonato questa carica. Ognuna di queste persone non si rechi da sola al consiglio, ma vada insieme ad un giovane fra i trenta e i quarant'anni, e prenda con sé quello che preferisce. Oggetto della loro riunione [952a] e dei loro discorsi siano sempre le leggi e l'amministrazione dello stato, e anche l'eventuale notizia che altrove vi sia qualcosa di superiore riguardo a tali cose, nonché, infine, quelle

discipline che in questa ricerca risultano utili a rendere più chiare le opinioni di chi le apprende, e che, se non si apprendessero, renderebbero i problemi relativi alle leggi più oscuri e incerti. E quegli argomenti che i più vecchi sceglieranno, i giovani dovranno apprendere con ogni sforzo, e se qualcuno degli invitati risulterà indegno, l'intero consiglio criticherà chi lo ha invitato: [952b] tutto il resto dello stato vigili su quei giovani che godono di buona reputazione, rivolgendo loro lo sguardo e osservandoli con particolare attenzione, e li onori se si comportano bene, ma li disonori più degli altri, se diventano peggiori dei molti. Si rechi allora a questo consiglio, non appena ritorna in patria, colui che ha osservato le istituzioni presso altre genti, e se ha trovato qualcuno che avesse delle notizie da riferire intorno alla legislazione, o all'educazione, o all'allevamento, le riferisca, oppure se anche lui stesso venga dopo aver formulato alcune riflessioni, le comunichi a tutto il consiglio. [952c] Se quest'uomo ritornerà in patria né peggiore né migliore, sia elogiato per il suo grande zelo, ma se ritorna assai migliore, sia elogiato ancora di più finché vive, e, quando muore, i consiglieri, grazie al loro potere, gli rendano gli onori che gli spettano. Se invece quando ritorna risulterà corrotto, non incontri più nessuno, né giovane né vecchio, anche se si darà arie di persona sapiente: e se obbedisce ai magistrati, viva come un privato cittadino, in caso contrario, [952d] sia condannato a morte se viene accusato di intromettersi indebitamente nelle questioni riguardanti l'educazione e le leggi. E se, pur meritando di presentarsi in tribunale, nessuno dei magistrati lo conduce, sia questo un motivo di biasimo per i magistrati, quando si deciderà di assegnare i primi premi della virtù.

Tale sia dunque colui che viaggia fuori dello stato e in questo modo effettui le sue trasferte. Dopo di che dobbiamo accogliere benevolmente chi giunge dall'estero. Quattro sono

allora le classi di stranieri di cui bisogna parlare: la prima è costituita da quelli che si muovono continuamente d'estate e trascorrono per lo più il loro tempo [952e] a frequentare ora un luogo ora un altro, come fanno gli uccelli migratori, e in effetti la maggior parte di questi, come se volasse realmente sul mare per fare guadagni con le loro attività commerciali, vola nella bella stagione verso gli altri stati. I magistrati preposti a questo compito devono ricevere questi stranieri nelle piazze, nei porti, nei pubblici edifici, all'esterno della città, ma in ogni caso in prossimità di essa; [953a] e i magistrati stessi dovranno sorvegliare che nessuno di questi stranieri apporti una qualche innovazione, e correttamente amministreranno per loro la giustizia, soltanto per quel che è necessario, limitando al minimo la loro azione. La seconda classe è costituita da quelli che vengono ad assistere dal vivo a quegli spettacoli artistici che possono essere visti ed ascoltati: per tutto questo genere di persone bisogna che vi siano, presso i templi, degli alberghi allestiti per l'ospitale accoglienza; e bisogna che i sacerdoti e i custodi del tempio si prendano cura e si diano pensiero di queste persone finché, dopo che si sono fermate per un giusto periodo di tempo, e abbiano visto ed ascoltato lo spettacolo per cui sono venuti, [953b] se ne vadano senza compiere o subire danni. Per questi siano giudici i sacerdoti, nel caso in cui uno di loro commette un'ingiustizia nei confronti di qualcuno o qualcuno la commette a danno di qualcun altro di questi, e se il danno si limita alle cinquanta dracme, ma se l'accusa nei loro confronti risulta più grave, per costoro bisogna celebrare il processo dinanzi agli agoranomi. La terza classe di stranieri dev'essere accolta a spese dello stato, in quanto giunge da un'altra regione per conto dello stato: li devono accogliere soltanto gli strateghi, gli ipparchi, i tassiarchi, e dovrà prendersi cura [953c] di costoro, insieme ai pritani, quel cittadino presso il quale uno di essi, in qualità di ospite, sarà

alloggiato. La quarta classe, se mai giunge, giungerà raramente; e se in ogni caso qualcuno venga mai da un'altra regione, con un incarico che corrisponde a quello dei nostri osservatori, per prima cosa non abbia meno di cinquantanni, e inoltre richieda di voler vedere qualcosa di bello nel nostro stato, qualcosa che si distingue per bellezza da ciò che si vede negli altri stati, o mostri anche quell'elemento che allo stesso modo si distingue in un altro stato. [953d] Vada ognuno di questi, presentandosi senza invito, a bussare le porte dei ricchi e dei saggi, essendo anch'egli tale: si rechi infatti alla dimora di colui che sovrintende il complesso dell'educazione, confidando di essere adeguato ospite per un tale ospite, oppure alla dimora di chi ha riportato il premio per la virtù, e dopo essere stato insieme a costoro, ora insegnando, ora apprendendo, se ne vada, come un amico onorato da amici, con doni ed onori adeguati. Con queste leggi bisogna accogliere tutti gli stranieri [953e] e le straniere che provengono da un'altra regione, e inviare i nostri concittadini all'estero, onorando Zeus Ospitale, ed evitando di bandire gli stranieri dalle mense e dai sacrifici, come ora fanno i figli del Nilo, o di proclamare selvagge intimazioni.

Se uno dà malleveria, la dia esplicitamente e notifichi per iscritto tutto quanto l'accordo, alla presenza di non meno di tre testimoni se si tratta di una somma compresa entro le mille dracme, e di non meno di cinque [954a] se la somma è superiore alle mille dracme. È mallevadore anche chi vende qualcosa in qualità di mediatore per conto di colui che vende illegalmente o anche di chi non può farsi garante della vendita: sia allora perseguibile anche il mediatore come il venditore.

Chi vuole fare una perquisizione in casa di qualcuno, si presenti nudo, o con una corta tunica senza cintura, e dopo aver giurato, in nome degli dèi indicati dalla legge, ch'egli spera di trovare quello che cerca, compia così la

perquisizione. Il padrone di casa conceda che la casa sia perquisita, con tutto ciò che è sigillato e ciò che non lo è. Se qualcuno [954b] non concede che venga fatta la perquisizione a chi vuole fare una ricerca, colui che è stato impedito lo citi in giudizio, e, dopo aver valutato l'oggetto ricercato, se risulta colpevole, risarcisca il danno, pagando il doppio del valore dell'oggetto stimato. Se il padrone di casa è partito per un viaggio, quelli che abitano nella casa concedano di fare ricerche fra gli oggetti non sigillati, mentre per quanto riguarda gli oggetti sigillati, chi compie la ricerca aggiunga i suoi sigilli, e vi lasci, se vuole, un custode per cinque giorni: se il padrone si assenta per un tempo più lungo, chi vuole compiere la perquisizione, prendendo con sé gli astinomi, compia in tal modo la perquisizione, sciogliendo anche i sigilli, [954c] e di nuovo, insieme ai familiari e agli astinomi, sigilli nuovamente tutto seguendo le stesse procedure.

Vi sia un limite di tempo, per quanto riguarda i beni la cui proprietà viene contestata, oltre il quale, se uno possiede uno di quegli oggetti, non sia più possibile contestarne la proprietà. Non si può contestare la proprietà di terreni e di case, qui da noi: circa invece gli altri beni, qualsiasi bene uno possiede, se mostra di servirsene in città, o sulla piazza, o presso i templi, senza che nessuno li rivendichi, e un bel giorno salta fuori un tale che afferma di averlo cercato per tutto quel tempo, ed è chiaro che quell'altro non lo ha nascosto, se [954d] per un anno, dunque, uno ha posseduto in quel modo l'oggetto, e un altro così lo ha ricercato, non sia più consentito di rivendicarne la proprietà, una volta trascorso quell'anno. Se uno non fa uso di questi oggetti né in città, né sulla piazza, ma è evidente che se ne serve nei campi, ed entro cinque anni nessuno si presenta a reclamarli, una volta trascorsi i cinque anni, non sia più possibile a quest'ultimo rivendicarne il possesso per l'avvenire. Se uno se ne serve in città fra le pareti di casa sua, il diritto di

contestazione abbia termine dopo tre anni; [954e] se ha esercitato il possesso in campagna, ma non apertamente, dopo dieci anni; se il diritto di possesso è stato esercitato in un altro stato, in ogni tempo, nel caso in cui qualcuno lo ritrovi, il diritto di rivendicarne la proprietà non abbia termine.

Se uno con la violenza impedisce ad un altro di presentarsi in giudizio, sia alla stessa parte in causa, sia ai suoi testimoni, se si tratta di uno schiavo suo o di altri, il processo sia dichiarato imperfetto e privo di validità; se si tratta di un uomo libero, [955a] oltre a rendere nullo il processo, il colpevole sia condannato ad un anno di carcere, e chiunque vuole potrà accusarlo in giudizio per sequestro di persona. Se un tale impedisce con la violenza ad un avversario di gare ginniche o musicali o di qualche altra ancora di presentarsi alla gara, chi vuole lo denunci agli organizzatori delle gare, e quelli lascino libero chi vuole di partecipare alla gara. Se si trovano nell'impossibilità di farlo, e se colui che impedisce di gareggiare vince la gara, il premio della vittoria sia assegnato a chi è stato impedito, [955b] e in qualità di vincitore scriva il suo nome nei templi in cui lo desidera, mentre a colui che ha impedito la partecipazione alla gara non sia concesso di porre alcun dono votivo, né iscrizione che testimoni tale gara, e sia anzi perseguito per danno, sia che nella gara abbia perso, sia anche che abbia vinto.

Se un tale accetta consapevolmente un qualsiasi oggetto rubato, sia soggetto alla stessa pena del ladro: chi accoglie un fuggitivo, invece, sia condannato a morte.

Ognuno ritenga amica e nemica a se stesso la stessa persona che è amica o nemica dello stato. [955c] Se qualcuno in privato fa pace o guerra con qualcun altro, senza tener conto della comunità, anche costui sia punito con la morte: se una parte dello stato fa pace o guerra con qualcuno da sola, gli strateghi conducano gli autori di questa azione in

tribunale, e chi risulta colpevole sia condannato a morte.

Chi presta un servizio alla patria lo deve prestare senza ricevere doni in cambio, e nessun pretesto, nessun discorso deve approvare il fatto che per le buone azioni si deve ricevere un compenso, e non per quelle cattive: [955d] non è cosa agevole riconoscere le azioni buone da quelle cattive, e una volta riconosciutele, perseverare in questa distinzione; è cosa più sicura ascoltare ed obbedire alla legge, e non prestare servizi per ricevere dei doni. Chi non obbedisce sia condannato a morte senza alcun'altra procedura, dopo essere stato condannato nel processo.

Per quanto riguarda le tasse per la collettività, per molte ragioni bisognerebbe fare la stima del patrimonio di ciascuno, e i membri di ogni tribù dovrebbero denunciare per iscritto il loro reddito agli agronomi, perché, essendo due le specie di tasse, l'erario pubblico ricorra a quella imposta alla quale, fra le due, [955e] preferisce ricorrere, decidendo ogni anno di ricorrere ad una parte dell'intero patrimonio che è stato stimato, o ad una parte del reddito annuale, escludendo le spese relative ai pasti in comune.

L'uomo moderato, quando offre doni votivi agli dèi, deve offrire doni moderati. Tutti i cittadini ritengono la terra e il focolare domestico sacri agli dèi, e quindi nessuno consacrerà due volte le cose sacre agli dèi. Negli altri stati l'oro e l'argento, posseduti privatamente [956a] o anche nei templi, sono un bene che provoca invidia; l'avorio preso da un corpo che abbia abbandonato la vita non costituisce un offerta pura; il ferro e il bronzo sono strumenti di guerra: si offrano allora come doni votivi per i templi oggetti di legno di un pezzo solo, come uno vuole, e, allo stesso modo, oggetti di pietra, o anche tessuti, ma che non richiedano più di un mese di lavoro ad una sola donna. Agli dèi si addice il colore bianco, non solo per gli altri doni, ma anche per i tessuti; mentre non si aggiungano altri colori se non per gli ornamenti di guerra.

[956b] Sono doni assai divini gli uccelli, e anche quelle raffigurazioni che un pittore realizza in un solo giorno: e per il resto, tutti gli altri doni votivi siano fatti ad imitazione di questi.

Ora che abbiamo distinto le parti di tutto quanto lo stato, dicendo quante e come devono essere, e si sono dette, nei limiti del possibile, le leggi riguardanti tutti i più importanti contratti stipulati dai cittadini, rimane da definire la questione dell'amministrazione della giustizia. Fra i tribunali, il primo sia composto da giudici scelti che l'accusato e [956c] l'accusatore sceglieranno insieme, e a costoro sarebbe più conveniente assegnare il nome di arbitri più che quello di giudici. I giudici di secondo grado provengano dai villaggi o dalle tribù, e siano distribuiti nelle dodici parti dello stato: dinanzi a questi si presentino le parti in causa, se la causa non è stata giudicata presso i giudici del primo tribunale, e si gareggi per una pena maggiore, e se l'accusato perderà per la seconda volta, paghi la quinta parte della multa registrata nel corso del processo. Se un tale, muovendo delle critiche ai giudici, desidera ripetere per la terza volta il processo, [956d] porti la causa dinanzi ai giudici scelti, e se perde nuovamente per la terza volta, paghi una volta e mezzo la pena che era stata stabilita. Se l'accusatore, dopo aver perso la causa dinanzi ai primi giudici, non si dà per vinto e va dai giudici di secondo grado, nel caso in cui vinca, ottenga la quinta parte della multa, se invece perde, paghi la medesima parte della multa. Se al terzo tribunale ricorrono tutti quelli che hanno rifiutato le sentenze precedenti, nel caso in cui l'imputato perde, come si è detto, paghi una volta e mezzo la multa, se invece perde l'accusatore, [956e] paghi metà multa. Per quanto riguarda il sorteggio dei giudici e il loro numero, e l'istituzione di servizi per ogni singola magistratura, e i tempi in cui bisogna svolgere ciascuno di questi compiti, e le votazioni e gli aggiornamenti delle udienze, e tutte le altre

simili operazioni che si devono necessariamente svolgere per i processi, e gli atti d'accusa presentati in prima e in seconda istanza, e la necessità della difesa e delle comparizioni al dibattito, e tutto quanto è simile a queste cose, abbiamo già parlato anche prima, ma ciò che è giusto vale la pena ripeterlo anche due e tre volte. [957a] Per quanto riguarda tutte quelle norme di scarsa importanza e facili da trovare, se il legislatore anziano le ha tralasciate, il legislatore giovane dovrà con la sua opera compensare questa mancanza. Se dunque i tribunali privati funzioneranno in questo modo, saranno ben regolati: per quanto riguarda i tribunali pubblici e statali, e tutto ciò di cui le magistrature si devono servire per amministrare ciò che spetta a ciascuna, vi sono in molti stati non poche disposizioni di legge per nulla sconvenienti, stabilite da uomini valenti; di qui bisogna che i custodi delle leggi [957b] prendano quelle che si possono adattare allo stato che ora sta nascendo, prendendole in considerazione e correggendole, e mettendole alla prova dell'esperienza, finché ciascuna di esse risulti adeguatamente stabilita. In quel momento, allora, terminata l'opera, pongano i sigilli rendendola così immutabile, e in tal modo uno se ne servi per tutta la vita. Per quanto riguarda il silenzio dei giudici, la convenienza del linguaggio, e il contrario di queste cose, e, ancora, per quel che riguarda ciò che differisce dalle molte cose che negli altri stati sono considerate giuste, buone, e belle, [957c] alcune di queste cose le abbiamo dette, altre dovranno essere ancora trattate alla fine del discorso. Chi vuole essere giudice imparziale secondo giustizia deve rivolgere lo sguardo a tutte queste cose e studiarle, dopo essersi procurato documenti scritti: e fra tutte le discipline che hanno maggior potere di rendere migliore chi le apprende vi sono quelle stabilite intorno alle leggi, sempre che siano correttamente stabilite; in caso contrario la legge, che per noi è cosa divina e meravigliosa, invano avrebbe quel

nome che ha attinenza con il nome della mente.[4] E di tutti gli altri discorsi, tanto quelli in versi e che sono un elogio [957d] o un biasimo di qualcuno, quanto quelli in prosa, siano essi scritti oppure tenuti ogni giorno in tutte le varie riunioni, nel corso dei quali si entra in controversia per ambizione o per trovare accordi che talvolta sono assolutamente vani, di tutti questi discorsi saranno un chiaro termine di paragone gli scritti del legislatore. Possedendo dentro di sé questi discorsi, come antidoto agli altri discorsi, il giudice buono deve guidare se stesso e lo stato, procurando ai buoni [957e] il mantenimento e lo sviluppo della giustizia, ai malvagi una trasformazione, nei limiti del possibile, dall'ignoranza, dall'indisciplina, dalla viltà, e in una parola, da ogni forma di malvagità, riferendomi naturalmente a quei malvagi che si possono curare: ma per quelli che sono effettivamente legati ad un destino malvagio, per le anime disposte in tali condizioni, quei giudici e quei capi di giudici che assegneranno loro [958a] la morte come rimedio, come spesso giustamente si è detto, saranno degni di elogio da parte di tutto lo stato.

Dopo che i processi dell'anno, emesse le sentenze, sono condotti a termine, bisogna che vi siano le seguenti leggi per le azioni disciplinari: innanzitutto la magistratura giudicante concederà al vincitore di prendere tutti i beni del condannato, eccetto che per quelle che è necessario possedere, [958b] e questo deve avvenire immediatamente dopo ogni lettura della sentenza da parte dell'araldo, mentre i giudici stanno ad ascoltare. Trascorso il mese successivo a quello in cui è stata pronunciata la sentenza, se chi ha perso la causa non ha ancora soddisfatto volontariamente il vincitore, la magistratura giudicante, seguendo le richieste del vincitore, consegni i beni del condannato: se non sanno dove prendere i soldi, e manca non meno di una dracma, il debitore non intenti causa contro un altro se prima non ha

regolato completamente il debito [958c] con il vincitore della causa; gli altri invece siano autorizzati ad intentare azioni giudiziarie contro costui. Se uno, una volta condannato, impedisce l'azione della magistratura che lo ha condannato, coloro che ingiustamente sono stati impediti lo conducano dinanzi al tribunale dei custodi delle leggi, e se viene ritenuto colpevole di questa accusa, sia condannato a morte come se avesse distrutto l'intero stato e le leggi.

Dopo di che, quando un uomo è stato generato ed allevato, e a sua volta ha generato ed allevato dei figli, quando ha stretto rapporti con altri uomini, com'è giusto che sia, [958d] e ha pagato il fio se ha commesso qualche ingiustizia, o è stato risarcito se l'ha ricevuta da un altro, ed è invecchiato insieme alle leggi seguendo il proprio destino, è naturale che ad un certo punto per costui sopraggiunga la fine. Riguardo ai morti, siano essi maschi o femmine, gli interpreti abbiano l'autorità di dichiarare quali consuetudini divine bisogna praticare, consuetudini che sono tipiche degli dèi sotterranei e degli dèi della terra: non si costruiscano affatto tombe su tutti quei terreni che sono coltivabili, e neppure monumenti funebri, grandi o piccoli che siano, [958e] ma si riempia quella parte di regione che per natura ha soltanto questa funzione, e cioè quella di accogliere e nascondere i corpi dei morti in modo indolore per i vivi; mentre nessun vivo e nessun morto privi chi di noi è ancora vivo di quelle regioni che la terra, come nostra madre, vuole che diano nutrimento agli uomini. Non si elevi un tumulo che sia più alto di quello che può essere realizzato da cinque uomini in cinque giorni di lavoro: non si faccia una stele sepolcrale in pietra che possa contenere più di quattro versi epici che costituiscano l'elogio della vita del morto. [959a] L'esposizione del morto in casa non sia innanzitutto più lunga del tempo necessario per dimostrare con evidenza chi è morto in apparenza da chi lo è realmente; considerando la natura umana, si può

convenientemente trasportare un morto alla tomba il terzo giorno. Bisogna in ogni caso prestare fede al legislatore, non solo per tutte le altre cose, ma anche quando afferma che l'anima è totalmente diversa dal corpo, e che nella vita stessa ciò che offre a ciascuno di noi la possibilità di essere come siamo non è nient'altro che l'anima, [959b] mentre il corpo segue ognuno di noi come un'apparenza, e che è giusto dire che quando si muore i corpi dei morti sono come delle immagini, mentre la vera essenza di ciascuno di noi, che è immortale e chiamiamo anima, se ne va presso altri dèi a rendere conto, come recita la legge dei padri – e questo atto infonde coraggio nella persona onesta, e paura nei malvagi – e sostiene che nessun aiuto viene prestato a quest'ultimo quando muore. Bisognava infatti che tutti i parenti gli prestassero aiuto quand'era vivo, perché vivesse una vita in una maggiore giustizia [959c] e santità, e, una volta morto, non dovesse scontare le pene, nella vita che segue questa di qui, per i malvagi errori commessi. Se le cose stanno in questi termini, si capisce che non bisogna mai mandare in rovina la propria famiglia, ritenendo nel modo più assoluto che quella massa di carne che viene sepolta sia un proprio familiare, mentre si deve pensare che quel figlio o quel fratello, o chiunque sia quella persona che con grande rimpianto si ritiene nel modo più assoluto di seppellire, se ne va dopo aver percorso e terminato il suo destino, e che, nella circostanza presente, [959d] è bene spendere moderatamente, come se si spendesse per un altare inanimato di dèi inferi. In ogni caso il legislatore stabilisca come un oracolo una spesa conveniente che non sia indecorosa. E questa sia la legge: chi appartiene alla prima classe non spenda per la tomba più di cinque mine, se è della seconda non spenda più di tre mine, se è della terza più di due mine, se è della quarta più di una mina; queste verranno considerate spese giuste. I custodi delle leggi devono necessariamente fare molte altre cose ed occuparsi di

molte questioni, e fra queste non sono meno importanti quelle che riguardano la cura dei ragazzi, degli uomini, [959e] e di persone di ogni età, quando essi vivono, e quel custode della legge presieda la fine di tutti, quel custode che i parenti del morto sceglieranno come sovrintendente, e sia per lui un onore se le esequie del morto si sono svolte in modo conveniente e sobrio, e turpe se invece si sono svolte in modo sconveniente. L'esposizione del morto e tutte le altre procedure si svolgano secondo le leggi relative a queste usanze, ma all'uomo politico che sta legiferando bisogna concedere di stabilire anche queste disposizioni: sarebbe sconveniente [960a] che ordinasse di piangere o meno il morto, ma deve in ogni caso vietare che lamenti e urla si diffondano fuori della casa, e così deve impedire che il morto sia pubblicamente esposto sulla strada, e che si urli nelle vie al passaggio del corteo funebre, e che prima del giorno sia fuori della città. Queste norme siano dunque stabilite in questo modo intorno a tali usanze, e chi obbedisce sia esente da pena, mentre chi non obbedisce ad uno dei custodi delle leggi sia punito da tutti i custodi [960b] con una pena che verrà decisa di comune accordo. Per quanto riguarda tutte le altre forme di esequie, nonché quei casi in cui non si ha diritto alla sepoltura, come per i parricidi, i ladri sacrileghi, e altri casi del genere, si è già detto precedentemente e si sono stabilite le relative leggi, sicché si potrebbe dire che la nostra legislazione è quasi giunta al termine. D'altronde la fine di ogni cosa non corrisponde ogni volta con ciò che si è fatto, acquistato, fondato, ma, piuttosto, quando si trova sempre e perfettamente un modo di conservare ciò che è stato generato, allora si può ritenere ormai che tutto quel che doveva essere compiuto è stato realizzato, [960c] mentre prima era interamente incompiuto.

CLINIA Hai detto bene, straniero: ma spiega ancor più chiaramente per quale ragione hai detto quel che hai detto.

ATENIESE Clinia, molte cose antiche sono state opportunamente magnificate, e non meno opportunamente i nomi dati alle Moire.

CLINIA E quali?

ATENIESE La prima è Lachesi, la seconda è Cloto, la terza è Atropo[5] che è la salvezza di ciò che fu detto dal destino, e questi nomi sono ripresi ed assomigliano a ciò che viene tessuto e che è capace di realizzare una potenza irreversibile al fuoco; [960d] e queste cose non devono solo procurare allo stato e alla costituzione salute e salvezza per i corpi, ma anche buone leggi per le anime, e soprattutto la salvaguardia delle leggi. Mi sembra dunque che questo manchi ancora nelle nostre leggi, e cioè come si deve determinare in esse, secondo natura, quella potenza irreversibile.

CLINIA Non fai un'affermazione di scarsa importanza, se è vero che non è possibile trovare il modo in cui ogni legge possegga questa qualità.

ATENIESE [960e] No, è possibile, per quel che ora mi risulta.

CLINIA Non abbandoniamo in alcun modo la questione, prima di aver fornito proprio questa cosa alle leggi che si sono appena dette: sarebbe infatti ridicolo se avessimo speso invano le nostre fatiche intorno a qualsiasi cosa se poi lo si poggiasse su di una base che non sia affatto solida.

ATENIESE Giusta esortazione, e troverai in me un altro che la pensa anche allo stesso modo.

CLINIA Dici bene. Qual è dunque la salvezza di cui parli? E in che modo si potranno salvaguardare la costituzione e le nostre leggi?

ATENIESE [961a] Non abbiamo forse detto che nel nostro stato dev'esserci un consiglio simile? E dicevamo che i dieci più anziani custodi delle leggi devono riunirsi insieme a tutti quelli che hanno ottenuto i primi premi per la virtù, e che

inoltre quelli che hanno compiuto un viaggio all'estero alla ricerca di un qualche elemento utile da apprendere per la salvaguardia delle leggi, tornati a casa sani e salvi, devono essere ritenuti degni di partecipare al consiglio, dopo essere stati messi alla prova: dicevamo anche che oltre a questi, ciascuno deve prendere con sé uno dei giovani [961b] che non abbia meno di trent'anni, giudicandolo innanzitutto degno di far parte del consiglio per natura ed educazione, e così deve presentarlo agli altri, e se anche agli altri risulterà tale, si potrà accettarlo nel consiglio, mentre in caso contrario, la decisione dovrà rimanere segreta agli altri e soprattutto al diretto interessato che è stato respinto. il consiglio deve riunirsi all'alba, quando ognuno è più libero da tutte le altre occupazioni private e pubbliche. Non abbiamo detto una cosa del genere nei precedenti [961c] discorsi?

CLINIA Sì, proprio questo.

ATENIESE Vorrei allora tornare di nuovo a parlare di questo consiglio. io dico che se gettassi questo consiglio come un'ancora per tutto lo stato, ed essa avesse ogni elemento conveniente a se stessa, sarebbe in grado di mettere in salvo tutto ciò che vogliamo.

CLINIA Come?

ATENIESE A questo punto si presenta allora la nostra buona occasione per fornire una spiegazione corretta, senza risparmiare nulla del nostro ardore.

CLINIA Dici benissimo, e allora agisci secondo le tue intenzioni.

ATENIESE [961d] Bisogna pensare per ogni cosa, Clinia, che vi è verosimilmente un salvatore in ciascuna opera, come nell'essere vivente l'anima e la testa sono appunto gli elementi più importanti generati per salvarci.

CLINIA Come dici?

ATENIESE La virtù di questi due elementi procura la salvezza ad ogni essere vivente.

CLINIA E come?

ATENIESE Nell'anima, oltre alle altre facoltà, è presente l'intelletto, e nella testa, oltre agli altri sensi, la vista e l'udito: in sintesi l'intelletto, combinandosi con i sensi più nobili e diventato una sola cosa, si può dire nel modo più giusto che rappresenta per ogni cosa la salvezza.

CLINIA Pare che sia così.

ATENIESE [961e] Pare proprio così infatti. Ma quale intelletto, combinandosi con i sensi, costituisce la salvezza delle navi nelle tempeste e nella bel tempo? in una nave non avviene che il pilota e i marinai, combinando insieme i sensi con l'intelletto allenato a pilotare, mettono in salvo se stessi e la nave?

CLINIA Certamente.

ATENIESE Non c'è bisogno di fare molti altri esempi a questo riguardo: ma pensiamo, a proposito degli eserciti, a quale sia lo scopo che gli strateghi si prefiggono, e quale quello di tutta l'arte medica al servizio dell'uomo, [962a] quando correttamente mirano alla salvezza. Non è la vittoria e il dominio sui nemici per gli strateghi, mentre per i medici e i loro aiutanti il procurare la salute al corpo?

CLINIA Come no?

ATENIESE E se un medico non conosce, a proposito del corpo, che cosa sia quel che ora abbiamo chiamato salute, o uno stratega non sa che cosa sia la vittoria e tutte le altre cose che abbiamo passato in rassegna, come potrà risultare ch'essi abbiano intelletto relativamente a quelle cose che dovrebbero essere di loro competenza?

CLINIA Come, infatti?

ATENIESE E che dire dello stato? Se uno mostra di non conoscere lo scopo che il politico deve sempre tenere

presente, si potrebbe innanzitutto chiamarlo [962b] ancora magistrato, e poi sarebbe in grado di salvare ciò di cui non conosce neppure lo scopo?

CLINIA Come potrebbe?

ATENIESE Bisogna anche adesso, a quanto pare, se vogliamo rendere perfetto lo stato che abbiamo fondato nella nostra regione, che esso abbia innanzitutto in sé la capacità di conoscere ciò di cui stiamo parlando, vale a dire lo scopo dello stato, che per noi non può essere che il politico; e in secondo luogo che conosca in qual modo si deve prendere parte di questo fine; e quali leggi innanzitutto, e poi quali uomini, possono decidere bene o no in vista di questo fine: se uno stato [962c] manca di un'istituzione del genere, non c'è da stupirsi se, essendo privo di intelletto e di senso, in ogni circostanza agisce ogni volta come capita.

CLINIA Quello che dici è vero.

ATENIESE Ora in quale parte del nostro stato, o in quale consuetudine, si può trovare una qualsiasi cosa che sia organizzata e abbia la funzione di un tale presidio? Siamo in grado di dirlo?

CLINIA No di certo, straniero, almeno con chiarezza: ma se bisogna fare delle congetture, mi sembra che questo discorso tenda verso il consiglio che tu hai appena detto che si deve riunire di notte.

ATENIESE [962d] Hai supposto benissimo, Clinia, e bisogna che questo consiglio, come il presente discorso ci sta indicando, sia fornito di tutta la virtù: e la caratteristica principale di questa virtù è quella di non errare qua e là, mirando a molteplici scopi, ma, prendendo in considerazione un unico scopo, scagliare tutte le frecce sempre in direzione di questo scopo.

CLINIA Assolutamente sì.

ATENIESE Ora capiremo che non c'è da meravigliarsi se le

legislazioni degli altri stati vanno errando, poiché in ciascuno di questi stati le leggi mirano ora ad un fine ora ad un altro. E generalmente non c'è da meravigliarsi che per alcuni il criterio della giustizia consista [962e] nel fatto che alcune persone, siano esse migliori o peggiori, si impadroniscano del potere all'interno dello stato, mentre per altri consista nell'arricchirsi, sia che si sia schiavi o no di alcuni altri, ed infine, lo sforzo di alcuni altri sia proteso verso una vita all'insegna della libertà: e poi vi sono anche quelli che legiferano avendo due scopi alla volta e li tengono in considerazione ambedue, vale a dire quello di essere liberi e di diventare padroni degli altri stati; quindi vi sono i più sapienti, come pensano di essere, che mirano a questi e ad altri simili scopi, ma non sono in grado di spiegare quale preferirebbero in modo particolare, cui bisognerebbe, secondo loro, che anche tutti gli altri scopi mirassero.

CLINIA [963a] Dunque il nostro scopo, che è stato fissato già da molto tempo, è stato fissato correttamente? Abbiamo detto che tutto ciò che mira alle nostre leggi deve tendere ad un unico scopo, e ci siamo trovati assolutamente d'accordo nel dire che questo è la virtù.

ATENIESE Sì.

CLINIA Abbiamo stabilito quattro specie di virtù.

ATENIESE Certamente.

CLINIA E che l'intelletto è la guida di tutte queste specie, verso il quale tutto il resto e le altre tre virtù devono rivolgere il loro sguardo.

ATENIESE Segui benissimo, Clinia! E ascolta allora quel che rimane da dire. Abbiamo parlato dell'intelletto allenato a pilotare, e di quello medico, [963b] e di quell'altro proprio dello stratega, e di quell'unico scopo cui devono tendere; ed ora siamo arrivati a questo punto, dovendo esaminare l'intelletto del politico, e dunque, interrogandolo come un

uomo, gli diciamo: «Straordinaria persona, tu, dove guardi? Che cos'è mai quell'unica cosa che con chiarezza l'intelletto del medico può indicare come proprio fine distintivo, e che tu che ti distingui da tutte le altre intelligenze, come dici, non puoi indicare con chiarezza per te?». O tu Megillo, e tu Clinia, sarete in grado di spiegarmi in sua vece che cosa mai dite che sia questo fine distintivo, [963c] così come di frequente, in altri casi, ho fornito a voi spiegazioni e chiarimenti?

CLINIA Proprio no, straniero!

ATENIESE Che cos'è che bisogna sforzarsi di vedere nel suo insieme, tanto in se stesso quanto in alcune sue manifestazioni?

CLINIA In quali manifestazioni dici?

ATENIESE Quando per esempio abbiamo detto che quattro sono le specie della virtù, è chiaro che se esse sono quattro, bisognerà dire che ciascuna di esse è una sola.

CLINIA Certamente.

ATENIESE E chiamiamo tutte queste specie con un unico nome. Diciamo infatti che il coraggio è virtù, e l'intelligenza è virtù, [963d] e così pure le altre due specie, come se non fossero molte ma una sola, le chiamiamo virtù.

CLINIA Certamente.

ATENIESE Il motivo per cui queste due differiscono fra loro e abbiano ricevuto due nomi diversi, e così le altre due, non è difficile a dirsi; quel che non è facile da spiegare è il motivo per cui diamo ad ambedue l'unico nome di virtù, e così alle altre.

CLINIA Come dici?

ATENIESE Non è difficile chiarire quello che dico. Distribuiamoci reciprocamente domanda e risposta.

CLINIA Che cosa vuoi dire?

ATENIESE [963e] Domandami perché mai denominiamo con l'unico termine di virtù l'una e l'altra cosa, per assegnare loro nuovamente due nomi, cioè quello di coraggio e di intelligenza. Ti dirò il motivo, e cioè che l'uno, il coraggio, ha attinenza con la paura e vi prendono parte le fiere e i caratteri dei bambini piccolissimi; senza la ragione, infatti, e anche solo per natura, l'anima può diventare coraggiosa, ma senza la ragione, d'altra parte, l'anima non divenne, non è, e non diventerà mai in futuro, assennata e dotata di intelletto, poiché l'intelligenza è diversa dal coraggio.

CLINIA Quello che dici è vero.

ATENIESE [964a] Tu hai appreso dal mio ragionamento i motivi per cui queste due specie sono differenti e sono due: tu ora dimmi perché sono un'unica e medesima cosa. Immagina di dover dire perché sono un'unica cosa, se sono quattro, e chiedimi, quando avrai dimostrato che sono uno, perché sono nuovamente quattro. Dopo di che esaminiamo se colui che conosce adeguatamente una cosa di cui vi è il nome e anche la definizione, deve conoscere soltanto il nome e non la definizione, oppure se non è vergognoso ignorare entrambe queste cose [964b] riguardo alle questioni di particolare rilevanza per grandezza e bellezza.

CLINIA Mi pare che sia così.

ATENIESE Per un legislatore, per un custode delle leggi, e per chi crede di essere superiore a tutti per virtù e ha ottenuto i premi della vittoria per queste cose, cosa c'è di più importante di quelle realtà di cui ora parliamo, e cioè del coraggio, della temperanza, della giustizia, e dell'intelligenza?

CLINIA Nulla potrebbe essere più importante.

ATENIESE E a questo proposito gli interpreti, i maestri, i legislatori, i custodi delle altre cose non devono forse essere superiori agli altri, per chi ha bisogno [964c] di conoscere e di sapere, o per chi ha bisogno di essere punito e corretto

perché sbaglia, insegnando e mostrando completamente quale forza ha il vizio e quale la virtù? Oppure un poeta giunto nel nostro stato o uno che dica di essere educatore dei giovani deve risultare migliore di chi ha vinto il premio della virtù? E poi, se in uno stato i custodi non sono sufficientemente preparati né in teoria né in pratica, e non conoscono in modo adeguato ciò che riguarda la virtù, perché ci si dovrebbe meravigliare se questo stato, lasciato senza custodia, subisce [964d] ciò che molti stati attuali subiscono?

CLINIA Non ci sarebbe nulla da meravigliarsi.

ATENIESE Ebbene? Dobbiamo fare o no quello che si è appena detto? Non dobbiamo preparare i nostri custodi perché siano più competenti di molti altri, in teoria e in pratica, intorno alla virtù? Oppure in che modo il nostro stato rassomiglierà alla testa e ai sensi degli uomini intelligenti, se al suo interno sarà fornito di una simile custodia?

CLINIA Come e in che modo, straniero, possiamo affermare di paragonare questo stato a qualcosa di simile?

ATENIESE [964e] È chiaro che se questo stato è simile ad un tronco, i custodi più giovani se ne staranno presso l'estrema sommità, scelti per la nobiltà della loro natura e per l'acutezza della loro anima, e getteranno il loro sguardo tutt'intorno sull'intero stato, e vigilando in questo modo trasmetteranno alla memoria le proprie sensazioni, e daranno notizia ai più anziani di tutto ciò che accade nello stato; [965a] e costoro, somigliando all'intelletto grazie alla loro eccellente capacità di riflettere intorno a molte questioni degne di considerazione, gli anziani in sostanza, prenderanno le decisioni, servendosi dell'aiuto dei giovani, insieme ai propri consigli, e così gli uni e gli altri insieme porteranno effettivamente in salvo lo stato. Forse è così che diciamo che lo stato si deve organizzare, o in quale altro modo? Forse che

tutti i cittadini devono essere simili e non vi devono essere quelli che ricevono una formazione ed un'educazione perfette?

CLINIA Ma è impossibile, straordinario uomo!

ATENIESE [965b] Dobbiamo allora procedere verso un'educazione più accurata di quella che si è detta prima.

CLINIA Forse.

ATENIESE E non è proprio quella educazione che ora abbiamo preso in considerazione di cui abbiamo bisogno?

CLINIA Certamente.

ATENIESE E non dicevamo che l'artigiano che è valente in ogni cosa, e così il custode, non solo dev'essere in grado di mirare a tutti i molti e vari aspetti di una cosa, ma deve aspirare all'uno e conoscerlo, e una volta che ne ha preso conoscenza, deve ordinare tutto quanto in vista di quell'uno in modo che si possa abbracciare con uno sguardo d'insieme?

CLINIA Giusto.

ATENIESE [965c] E dunque quale indagine, quale osservazione che si possa fare di un oggetto qualsiasi può risultare più precisa di quella che è in grado di rivolgere il suo sguardo all'unico tratto distintivo dell'oggetto, partendo dal molteplice e dal dissimile?

CLINIA Nessuna forse.

ATENIESE Non "forse", ma effettivamente, carissimo, nessun uomo possiede un metodo più chiaro di questo.

CLINIA Ti credo, straniero, e sono d'accordo con te, e allora procediamo con i nostri discorsi in questa direzione.

ATENIESE Bisogna costringere, a quanto pare, anche i custodi della nostra divina costituzione ad osservare innanzitutto con grande attenzione che cosa sia mai quell'elemento che rimane il medesimo [965d] in tutte e quattro le specie delle virtù, il quale noi diciamo che è uno

nel coraggio, nella temperanza, nella giustizia, e nell'intelligenza, e che con un solo nome chiamiamo giustamente virtù. Questa cosa, amici, se vogliamo, ora che l'abbiamo messa alle strette, non lasciamocela scappare, prima di aver adeguatamente definito che cos'è mai questo cui bisogna rivolgere lo sguardo, sia che si tratti di un unità, o di un tutto, o di tutte e due le cose insieme, a seconda della sua natura: oppure, se questo ci sfuggisse, riterremo [965e] di conoscere in modo adeguato ciò che rientra nell'ambito della virtù, della quale non saremo in grado di spiegare né se è molti, né se è quattro, né se è come una unità? Se allora presteremo fede ai nostri consigli, in un modo o in un altro escogiteremo un sistema per introdurre nel nostro stato questa conoscenza; altrimenti bisogna vedere se non ci sembrerà opportuno lasciar perdere tale questione.

CLINIA Non bisogna affatto accantonare, per il dio degli ospiti, tale problema, straniero, se è vero che a noi sembra che stai dicendo cose giustissime. Ma come si potrebbe escogitare, invece, un sistema per ottenere questo scopo?

ATENIESE [966a] Non parliamo ancora di quale mezzo si deve escogitare: dobbiamo innanzitutto confermare con un accordo fra di noi se questo scopo dev'essere perseguito o no.

CLINIA Bisogna senz'altro, se è possibile farlo.

ATENIESE Ebbene? Non facciamo le stesse considerazioni intorno al bello e al buono? i nostri custodi devono riconoscere soltanto la molteplicità di ciascuno di questi, o anche il modo in cui essi siano da considerarsi un'unità?

CLINIA A quanto pare, devono necessariamente pensarli anche come un'unità.

ATENIESE [966b] E allora? Pensarli soltanto, senza essere capace di fornire una dimostrazione razionale?

CLINIA E come si potrebbe? Quella di cui tu parli sarebbe una condizione propria da schiavo.

ATENIESE Ebbene? Lo stesso discorso che stiamo affrontando non vale per tutte le cose importanti, e cioè che coloro che saranno effettivamente custodi delle leggi devono realmente conoscere la verità concernente queste cose, essere capaci di fornire una dimostrazione razionale, e comportarsi di conseguenza nella pratica, giudicando ciò che è bene e ciò che non lo è secondo natura?

CLINIA E come no?

ATENIESE [966c] E non è una delle conoscenze più belle quella riguardante gli dèi, che noi abbiamo esposto con grande ardore e che consiste nel sapere se essi esistono, di quale potenza appaiono signori, e se è concesso all'uomo, nei limiti del possibile, di prendere conoscenza di queste cose? E non si deve essere indulgenti verso la maggior parte di quelli che vivono nello stato, se essi seguono soltanto la voce delle leggi, mentre a quelli che prenderanno parte della custodia dello stato non si deve affidare questa mansione, se non a colui che non si sia risparmiato nell'acquisire ogni conoscenza relativa alla fede negli dèi? E non ricevere quest'incarico non significa forse che chi non ha natura divina e non si è preso gran cura nella ricerca riguardante gli dèi [966d] non potrà mai essere scelto in qualità di custode delle leggi, e neppure potrà essere annoverato fra i cittadini che si distinguono per virtù?

CLINIA È giusto, come dici, che chi è pigro a proposito di tali cose, o è incapace, sia tenuto a debita distanza dalle onorificenze.

ATENIESE E non sappiamo che due sono le strade che conducono ad avere fede negli dèi, quelle di cui abbiamo già parlato anche prima?

CLINIA E quali sono?

ATENIESE La prima è quella che dicevamo a proposito dell'anima, in quanto è la realtà più antica e [966e] più divina

di tutte quelle cui il moto, ricevuta la generazione, fornì l'eterna essenza: l'altra riguarda l'ordine che assume il movimento degli astri e di tutte le altre cose che è guidato dall'intelletto il quale ordina e amministra il tutto. Non vi è nessuno così ateo fra gli uomini che, avendo preso in considerazione queste cose non in modo superficiale e rozzo, non provi il contrario di quello che la maggior parte delle persone si attende. [967a] La massa pensa che quelli che si occupano di tali studi riguardanti l'astronomia e le altre arti che necessariamente si collegano a questa diventano atei, poiché osservano che le cose avvengono per necessità, e non per il pensiero di una volontà che desidera la realizzazione dei beni.

CLINIA In quali termini si definisce la questione?

ATENIESE Tutto all'opposto, come dicevo, ora e quando pensavano che gli astri fossero inanimati. D'altronde, anche allora un certo sentimento d'ammirazione [967b] si insinuava nell'animo umano alla vista degli astri, e quelli che studiavano con rigore queste cose nutrivano dei sospetti a proposito di ciò che ora è effettivamente appurato, e cioè che mai i corpi inanimati avrebbero fatto uso con così tanta precisione di calcoli tanto meravigliosi, non essendo forniti dell'intelligenza: e già allora alcuni avevano il coraggio di correre questo rischio, dicendo che l'intelletto aveva ordinato tutte le cose del cielo. Ma gli stessi, sbagliandosi di nuovo a proposito della natura dell'anima che è più antica dei corpi, [967c] e pensando che fosse più giovane, rovesciarono nuovamente tutto, per così dire, e soprattutto se stessi: tutto ciò che compariva dinanzi ai loro occhi e che si muoveva nel cielo, sembrava essere pieno di pietre, di terra, e di molti altri corpi inanimati, sicché essi assegnavano a queste cose le cause di tutto il cosmo. Queste teorie avevano allora fatto in modo che quelli venissero accusati di ateismo e che le stesse ricerche risultassero moleste; e non solo, ma giunsero anche i

poeti con le loro ingiurie, i quali rappresentarono i filosofi simili a cani che abbaiano invano, [967d] e dicono altre cose insensate: ma ora, come si diceva, è tutto il contrario.

CLINIA E come?

ATENIESE Mai nessun mortale diventerà sicuramente pio, se non accoglierà quei due principi che sono stati appena enunciati, e cioè che l'anima è la realtà più antica di tutte quelle che hanno preso parte della generazione, ed è immortale, e guida tutti i corpi; e inoltre, come ora si è ripetuto più volte, [967e] che negli astri vi è l'intelletto delle cose che sono; e non è pio colui che non apprende le discipline che si devono apprendere prima di queste, e che, avendo osservato le relazioni fra la musica e queste, non se ne servirà per regolare armonicamente le consuetudini e le norme della propria indole, e per quanto esse abbiano una ragione, non sia in grado di assegnargliela. [968a] Chi non possiede queste nozioni oltre alle virtù civili, non potrà mai diventare un magistrato capace di reggere tutto lo stato, ma un servitore ed un aiutante di altri magistrati. Bisogna ora vedere, Clinia e Megillo, se oltre a tutte le leggi che abbiamo enunciato e che abbiamo passato in rassegna non sia il caso di aggiungere anche questa, cioè l'istituire un consiglio notturno formato dai magistrati, il quale vigili, secondo la legge, sulla salvezza dello stato, [968b] e partecipi di tutta l'educazione di cui abbiamo parlato. O come faremo?

CLINIA Ma, carissimo, come non potremmo aggiungere questa legge, anche se limitatamente alle nostre possibilità?

ATENIESE E allora scendiamo tutti in gara in vista di questo fine. Anch'io vi aiuterò volentieri in quest'impresa – oltre a me troverò forse altre persone – grazie all'esperienza che ho acquistato in proposito, e per la riflessione assai lunga che vi ho dedicato.

CLINIA Ma, straniero, più di ogni altra cosa dobbiamo procedere per quella strada lungo la quale anche il dio ci

guida: [968c] ed ora dobbiamo dire e ricercare quale sia il modo per giungere correttamente al nostro fine.

ATENIESE Non si può legiferare, Megillo e Clinia, su tali questioni se prima non sono ancora state ordinate; solo allora si potrà stabilire per legge ciò su cui eserciteranno la loro autorità. Per il momento, la fase organizzativa di tali cose si limita ad uno studio che può avvenire in molti incontri, sempre che avvengano rettamente.

CLINIA E come? Che cosa stiamo dicendo?

ATENIESE In primo luogo bisogna fare una scelta [968d] di quanti saranno adatti per natura a vigilare sullo stato, per età, capacità di apprendere, indole, ed abitudini: dopo di che non è facile trovare le discipline che essi devono apprendere, e non è neppure facile diventare discepolo di un altro che le ha trovate. Ed inoltre sarebbe vano stabilire per iscritto i tempi durante i quali ed entro i quali bisogna apprendere ciascuna disciplina: [968e] infatti non risulta chiaro neppure agli stessi individui che apprendono una disciplina conoscere qual è il momento opportuno per apprendere, se non quando la conoscenza di ogni disciplina si sia formata nell'anima di ciascuno. E così non sarebbe giusto dire che non si deve parlare di tutte queste cose, ma non si deve parlarne prima per il fatto che, se se ne parlasse prima, non si chiarirebbe nulla.

CLINIA Se le cose stanno così, straniero, che cosa dobbiamo fare?

ATENIESE Come dice il proverbio, amici, la questione pare che stia in comune e in mezzo a noi, e se vogliamo rischiare intorno a tutta quanta la costituzione gettando i dadi, come dicono, per avere il tre volte sei, o soltanto il tre, [969a] bisogna fare così; io rischierò con voi, spiegando ed esponendo qual è il mio pensiero a proposito dell'educazione e dell'allevamento che ora abbiamo smosso con i nostri discorsi: non si tratta di un rischio di scarsa importanza, e

non si può paragonare ad altri rischi. Io ti invito, Clinia, ad occuparti di questa faccenda: tu infatti, fondando rettamente lo stato dei Magneti, o come il dio vorrà chiamarlo, ti procurerai immensa gloria, e non potrai senz'altro evitare di essere considerato [969b] come il più coraggioso fra tutti quelli che verranno dopo di te in un'impresa del genere. E se questo nostro divino consiglio nascerà, cari amici, sia affidato ad esso lo stato, e non vi sarà alcuna contestazione, su questo punto, per così dire, da parte di nessuno degli attuali legislatori. Allora si realizzerà ed assumerà contorni reali quel sogno di cui abbiamo parlato poco fa nel corso del nostro ragionamento, quando con un'immagine abbiamo combinato insieme la testa con l'intelletto; e questo avverrà se noi sceglieremo con attenzione i nostri uomini, uomini convenientemente educati, [969c] e se, una volta educati, si collocheranno presso l'acropoli della regione, diventando così dei custodi perfetti come noi non abbiamo mai visto nella nostra vita passata, grazie alla loro virtù di salvaguardare lo stato.

MEGILLO Caro Clinia, dopo tutte le parole che ora noi abbiamo detto, o dobbiamo lasciar perdere la fondazione dello stato, o non dobbiamo lasciare andar via questo straniero, ma con preghiere e con ogni altro mezzo dobbiamo renderlo partecipe della sua fondazione.

CLINIA [969d] Quello che dici è verissimo, Megillo, e allora farò come dici tu, e tu aiutami.

MEGILLO Ti aiuterò.

1. Omero, *Ilias* XVI 194; XVII 125 sgg.; XVIII 84 sgg.

2. Secondo la leggenda, la fanciulla Cenide, amata da Posidone, ottenne da questa divinità la possibilità di mutare sesso.

3. Per quanto riguarda Radamanto, cfr. 624b.

4. Per la verità non vi è alcuna attinenza, dal punto di vista etimologico, tra νόμος (‘legge’) e νοῦς (‘intelletto’).

5. Allusione alle tre Moire (cfr. le Parche latine), rappresentate allegoricamente da Omero e da Esiodo come vecchie che filano.

Ἐπινομίς / Epinomide

*L'*Epinomide, *come il titolo stesso* (ἐπί + νόμος) *indica, si presenta come un'*'*appendice alle* Leggi'*: ne rappresenta, infatti, una continuazione a livello di stile e di contenuto. Nell'antichità fu spesso considerato come il tredicesimo libro dei* Nomoi *platonici (cfr. in questo senso Nicomaco di Gerasa,* Introductio arithmetica *13-5). Diogene Laerzio (III 60-61) attribuisce al dialogo il titolo di* Consiglio notturno, *con evidenti riferimenti alla parte finale del dodicesimo libro delle* Leggi.

La scena dell'Epinomide *è occupata da tre personaggi, i medesimi interlocutori delle* Leggi, *che si ritrovano insieme per una discussione sulla vera sapienza: il cretese Clinia, lo spartano Megillo e il vecchio Ateniese, non nominato. La discussione si articola in due sezioni, separate da un intermezzo dialogato.*

Dopo una breve introduzione (973a-b), messa in bocca a Clinia, l'Ateniese esprime alcune pessimistiche considerazioni sulla condizione umana: l'uomo, tranne rare eccezioni, non può essere felice (973b-974a). Dopo aver considerato la difficoltà che la ricerca della sapienza comporta (974a-b), segue una rassegna delle scienze che non sono in grado di rendere sapiente l'uomo: l'agricoltura, l'architettura, la caccia, la nautica, la strategia, la medicina, la navigazione… (974d-976c).

L'unica scienza capace di rendere davvero sapiente l'uomo e di elevarlo ad ottimo cittadino è la scienza del numero (976c-e), dono del cielo (976e-977b) e fondamento della virtù (977b-d). La

scienza del numero si fa garante della ragione d'essere di ogni altra arte: la musica, ad esempio, ha bisogno di movimento e di suoni conformi alla legge del numero.

Ogni movimento privo di ragione, di ordine, di struttura, di ritmo e di proporzione e tutto quanto ha qualcosa che fare col male, manca completamente del numero (977d-978b). L'ordine celeste, che riduce la molteplicità a unità attraverso le fasi lunari, dona all'uomo la capacità di contare (978b-979b). Resta ancora da verificare se può dirsi davvero sapiente chi è in possesso delle nozioni esaminate (979b-d).

A questo punto, un breve dialogo tra l'Ateniese e Clinia separa le due sezioni: l'Ateniese è incoraggiato dal suo interlocutore ad onorare gli dèi, perché gli ispirino le parole più elevate sul loro conto.

Dopo un momento di silenziosa preghiera (979e-980c), inizia la seconda sezione: l'Ateniese afferma la superiorità e l'anteriorità dell'anima rispetto al corpo (980d-981a); in seguito, passa in rassegna i cinque elementi dai quali ogni realtà è plasmata (il fuoco, l'acqua, l'aria, la terra e l'etere), soffermandosi, soprattutto, sull'elemento terrestre che forma tutti gli esseri dotati o meno di piedi, e sull'elemento igneo, che forma gli astri (981b982a).

L'ordine e l'immutabilità del movimento degli astri costituiscono una prova dell'intelligenza di questi ultimi. Gli astri hanno un'anima, e per di più divina (982b-984b). Dopo queste due specie si pongono gli esseri plasmati dall'etere, dall'aria e dall'acqua (984c).

Viene poi enunciata la gerarchia degli esseri divini: dèi celesti e demoni eterei e aerei; dei demoni vengono descritte le caratteristiche e la loro funzione mediatrice fra l'uomo e gli dèi (984c-985b). Quanto ai semidei nati dall'acqua, essi talvolta non si lasciano scorgere, talvolta appaiono alla vista (986a).

Pur lasciando intatta la tradizione, diventa necessario –

ribadisce l'Ateniese – associare ai culti esistenti anche il culto degli dèi visibili, cioè degli astri (986a-d).

Il discorso prosegue con la descrizione delle otto potenze celesti che roteano nell'infinito: Luna, Sole, Venere, Mercurio, Saturno, Giove, Marte, Stelle fisse (986d-987d).

Viene poi riconosciuto il merito degli orientali, favoriti anche da particolari condizioni climatiche, nello studio del movimento degli astri, benché soltanto i Greci, grazie all'educazione e alla religione, riescano a cogliere il significato profondo di questi movimenti (987d-988b).

Viene, quindi, accordata all'uomo di natura ottima la possibilità di indagare intorno agli dèi: l'uomo ha pieno diritto di esercitare la sua speculazione intorno alla divinità col consenso della divinità stessa. Ciò scaturisce dall'anima, causa prima di ogni bene (988c-989d). Così la sapienza vera esige da una parte buona natura, dall'altra studio propedeutico – attraverso la scienza dei numeri (990c-d), la geometria (990d), la stereometria (990d-991b) – che apre la strada alla conoscenza dell'astronomia; non certo l'astronomia di cui favoleggiano Esiodo e altri poeti consimili ma quella che presuppone lo studio scientifico dei corpi celesti nei loro movimenti (989d-990c). È questa la vera sapienza che consente a coloro che, forniti di natura ottima, vi si iniziano, di intuire l'unità di tutti i fenomeni celesti e di uniformare ad essa la propria esistenza.

Ma pochi sono gli eletti che approfondiscono pienamente e con limpidezza di cuore lo studio delle potenze nel cielo visibili: questi, poiché toccano la verità, sono i veri "filosofi", ben degni di fare parte di quel Consiglio notturno che ha la nobilissima funzione di vigilare sulla vita dello Stato (991b-992e).

La tradizione più antica attribuisce l'Epinomide *a Platone: Aristofane di Bisanzio (presso Diogene Laerzio, III 61-62), Cicerone* (Orator *III 6-21), Nicomaco di Gerasa, Teone di Smirne, Clemente Alessandrino, Eusebio appartengono al novero di quanti considerano genuina la paternità del dialogo.*

Dubbi sull'autenticità furono avanzati da Proclo, mentre Diogene Laerzio (III 37) e così i testi bizantini a lui ispirati, attribuirono esplicitamente il dialogo al discepolo e segretario di Platone, Filippo di Opunte.

*La questione fu ripresa nel XIX secolo e determinò una fioritura di prese di posizione contro l'autenticità dell'opera. Nel 1928, con la pubblicazione dei due lavori di opposto indirizzo di F. Müller e di J. Harward, la questione cominciò ad essere affrontata con metodo più rigoroso di ricerca. Attualmente, la maggior parte dei critici considera Filippo di Opunte autore dell'opera, per quanto tutti siano concordi nel riconoscere che il problema dell'autenticità non intacchi la notevole portata filosofica dell'*Epinomide.

Daniela Ternavasio

CLINIA[1] [973a] Come avevamo convenuto,[2] giungiamo tutti e tre puntuali, o straniero, io, tu e questo Megillo qui, per considerare l'argomento della saggezza e precisamente come debba affrontarsi con il ragionamento ciò che – una volta intellettivamente afferrato – noi sosteniamo permetta alla capacità propria dell'uomo di trovarsi nella migliore condizione rispetto alla saggezza, quanta almeno è possibile che l'uomo possieda. [973b] Per il resto, infatti, riteniamo di aver esaurito l'argomento sull'istituzione delle leggi. Ma quel che più importa trovare e dire, ossia attraverso quale scienza un uomo mortale potrebbe diventare sapiente, questo né l'abbiamo detto, né l'abbiamo trovato ed è ora questo che che dobbiamo fare in modo di non tralasciare; altrimenti, infatti, rimarrebbe incompiuto il progetto per il quale ci siamo mossi, di far chiarezza su tutto, dall'inizio alla fine.

ATENIESE[3] Caro Clinia, parli bene, tuttavia penso che ti toccherà ascoltare un discorso fuori dall'ordinario, anzi, per certi versi fuori dall'ordinario, per certi altri no. [973c] Molti, infatti, che sanno che cos'è la vita ripetono sempre lo stesso discorso: il genere umano non potrà mai essere beato e felice. seguimi, dunque, e considera se, a tuo avviso, anche io, come costoro, tratti come si deve tale argomento. io affermo che, tranne rare eccezioni, non sia possibile per gli uomini essere beati e felici – finché vivremo, si intende: resta, però, la piacevole speranza di ottenere, una volta morti, tutti quei beni per i quali, in vita, desideriamo ardentemente vivere e nel modo migliore possibile e, al momento della morte, di ricevere una fine degna [973d] della vita trascorsa. Con ciò niente di originale dico, ma quello che noi tutti, Greci e barbari, in qualche modo riconosciamo, cioè come, fin dall'inizio, l'esistenza sia dolorosa per ogni essere vivente:

per prima cosa, l'essere concepiti e vivere nell'utero materno, poi il nascere e, ancora, l'essere allevati ed educati: tutto ciò [974a] avviene a prezzo di innumerevoli difficoltà, come tutti diciamo. E, per il calcolo non delle grandi sofferenze, ma di ciò che ognuno intende come normale esistenza, poco tempo resterebbe, quasi lo spazio di un respiro nel mezzo della vita umana; la vecchiaia, poi, sopraggiunta veloce, priverebbe del desiderio di vivere un'altra volta chiunque abbia fatto un bilancio della propria vita passata, a meno che non si trovi colto da rimbambimento totale. Di ciò che prova posso portare? Lo stesso argomento [974b] di cui è oggetto la presente ricerca. Andiamo cercando in che modo diventeremo sapienti, pensando che questa possibilità sia insita in ciascuno di noi; questa possibilità, però, fugge velocemente non appena ci si avvicina a una qualche forma di conoscenza delle cosiddette arti o attività intellettuali o di altre simili, come si suol dire, scienze, mentre nessuna di queste cose è degna di ricevere il nome di sapienza – parlo della sapienza relativa ai casi umani: così l'anima è sì assolutamente fiduciosa e in grado di fare previsioni – che è, in qualche modo, la sua naturale maniera di possedere la sapienza – ma è totalmente incapace di trovare [974c] in che cosa consista la sapienza, né quando e come lo debba scoprire. E questo non accade, forse, proprio nelle difficoltà della nostra ricerca sulla sapienza, quando prendono il sopravvento sulla speranza in ciascuno di noi, in quanti, almeno, sono in grado di sottoporre ad indagine se stessi e gli altri, in modo accorto e coerente, attraverso ogni argomentazione esposta in tutte le sue possibili sfumature? Siamo o non siamo d'accordo su ciò?

CLINIA Straniero, potremo forse essere d'accordo con te sullo sperare, grazie al tuo aiuto e con il tempo, di farci, [974d] prima o poi, circa queste cose, un'opinione non troppo distante dal vero.

ATENIESE Pertanto, le altre cosiddette scienze non sono in grado di rendere sapiente chi le apprende o le possiede: il primo passo consiste nel passarle in rassegna per poterne prendere le distanze, cercando, però, di far emergere quelle di cui abbiamo bisogno e, una volta fatto questo, apprenderle.

Innanzitutto, fra le conoscenze di primaria necessità per il genere umano, individuiamo [974e] se ve ne siano di assolutamente indispensabili e davvero fondamentali: ma colui che di esse acquisisce esperienza, se anche nell'antichità parve essere sapiente, ora, in nessun modo viene reputato tale, [975a] anzi, per lo sfoggio di una scienza del genere, si copre di ridicolo. indaghiamo quali esse siano e perché ogni uomo – quanti sentono in loro il bisogno di entrare in competizione per ottenere fama di uomini perfetti – le eviti per dedicarsi all'acquisto e alla pratica della saggezza. Poniamo, innanzitutto, la scienza che ci vietò assolutamente, come racconta il mito, di mangiarci a vicenda, per quanto riguarda alcuni esseri viventi, mentre per altri ne ha legittimamente stabilito il pasto. Ammettiamo pure che i nostri progenitori siano stati benevoli con noi e lo sono davvero – quelli, almeno, [975b] di cui parlavamo, siano i primi a ricevere il nostro omaggio: tuttavia, la produzione di farina d'orzo e di frumento e, nello stesso tempo, un'alimentazione sana e buona non saranno mai in grado di rendere completamente sapiente un uomo; perché lo stesso nome di produzione provocherebbe la nausea di quanto viene prodotto. Pressoché lo stesso vale per l'agricoltura su ogni tipo di terreno: infatti, non per arte, ma per dono di natura e per volontà divina,[4] sembra che tutti abbiamo appreso a lavorare la terra. E, inoltre, la struttura delle case, l'arte architettonica nel suo complesso e la produzione di ogni sorta di suppellettile, l'arte del fabbro e l'arte che fornisce [975c] ciascun tipo di strumento da lavoro per i fabbri, appunto, per i muratori, gli scultori, i tessitori e così via: tutto

ciò procura, indubbiamente, vantaggi per la società, ma non ha nulla da dire in fatto di virtù. E, ancora, neppure l'arte del cacciare, nonostante la sua varietà e professionalità, produce grandezza d'animo e sapienza. Lo stesso vale per l'arte divinatoria e, in generale, per l'arte di interpretare gli oracoli: perché ciò che si conosce, a patto che sia vero, lo si conosce solo perché viene detto e non perché lo si sia appreso.

Poiché vediamo che il possesso delle cose necessarie lo si realizza attraverso la tecnica, [975d] senza che nessuna arte renda sapiente l'uomo, dopo ciò non resterebbe che una specie di gioco per ragazzi, una sorta di imitazione, ma niente di serio. chi imita si serve, infatti, di molti strumenti e spesso anche del proprio corpo, con imitazioni non del tutto decorose; in tale attività mimetica rientrano anche le arti della parola, la Musa tutta, tutte quelle arti, insomma, di cui è madre la pittura, con le sue molte e variegate riproduzioni eseguite a secco o a umido: tuttavia, nessuna di queste arti imitative ha la facoltà di rendere sapiente alcuno, anche chi vi si applica con la massima serietà.

[975e] Trattate tutte queste arti, resterebbe un'infinità di aiuti che toccano un'infinità di aspetti: l'arte più importante e la più complessa, che è stata chiamata arte della guerra, la strategia, assai apprezzata per la sua utilità, ha bisogno di una buona dose di fortuna e, più che a sapienza, [976a] è dovuta a naturale coraggio. Quanto all'arte che ha nome di medicina, ci viene più o meno in aiuto contro tutti i danni che le stagioni arrecano agli esseri viventi per via del freddo e del caldo eccessivi e contro tutti i mali di questo genere. Tuttavia, nessuna di tali arti ha fama di condurre alla sapienza più vera, perché esse procedono senza metodo, per congetture e opinioni. Non negheremo che anche i piloti e i marinai possano portare aiuto, ma nessuno, per confortarci, proclami sapiente uno di costoro: perché non saprebbero spiegarci la ragione della furia e del favore dei venti, [976b] il

che sarebbe, invece, utile al complesso dell'arte nautica. Né sapienti possono ritenersi coloro che dicono di essere d'aiuto nei processi, in virtù della forza della parola, poiché, per memoria e pratica dell'opinione, badano solo alle consuetudini e sono completamente fuori strada rispetto alla verità della giustizia in senso stretto.

Resta ancora una strana facoltà in fama di sapienza, ma che i più dovrebbero chiamare natura piuttosto che sapienza, quando si consideri la facilità con cui uno assimila quanto sta imparando, [976c] la sicurezza con cui memorizza un gran numero di nozioni; e, quando uno è in grado di richiamare alla memoria, in ogni circostanza, ciò che è opportuno e che sarebbe conveniente realizzare, per farlo subito. Tutte queste cose alcuni le riterranno natura, altri sapienza, altri ancora naturale intelligenza, ma nessuno che abbia buon senso avrà il coraggio di chiamarle sapienza in senso stretto.

Ma, allora, bisogna scoprire una scienza, con il possesso della quale il sapiente divenga sapiente davvero e non lo sia solo in apparenza. Vediamo! Quello cui mettiamo mano non è certo un argomento facile: [976d] oltre alle scienze che abbiamo trovato, si tratta di trovarne un'altra che, nella sua essenza e giustamente, meriti il nome di sapienza e che permetta a colui che se ne impadronisce di essere un cittadino non di basso rango e inutile, ma sapiente e buon cittadino e, qualunque sia il suo ruolo nello Stato, comandante o suddito, di essere rispettoso delle leggi e in armonia con lo Stato. Consideriamo quale sia questa scienza prima che, unica fra quelle oggi diffuse, se venisse a mancare alla natura umana o non ne venisse in soccorso, renderebbe l'uomo il più insulso e dissennato degli esseri viventi. Tale aspetto [976e] non è per nulla difficile da cogliere. A passare, per così dire, in rassegna, una ad una, le scienze, quella che ha dato a tutta la stirpe mortale il numero, questa sola è quella capace di produrre tale effetto: ritengo che sia un dio

in persona, più che il caso, a salvarci, facendoci questo dono. Devo ora precisare chi sia il dio cui faccio riferimento, un dio strano da un certo punto di vista, ma non strano da un altro.[5] Come, infatti, non pensare che la causa [977a] di ogni nostro bene sia anche causa del bene di gran lunga più grande, ossia della saggezza? Di quale dio parlo in modo tanto solenne, cari Megillo e Clinia? Senza dubbio il Cielo, al quale è assolutamente doveroso, come del resto fanno tutti gli altri demoni e dèi, rendere omaggio ed elevare speciali preghiere.Tutti potremmo ammettere che proprio lui sia stato per noi causa anche di tutti gli altri beni: e, nello stesso tempo, noi diciamo che egli realmente ha donato il numero e che lo darà ancora, purché uno voglia [977b] seguirlo. Nel caso in cui, infatti, lo si osservi nel modo giusto – e lo si chiami pure come più aggrada con il nome di Cosmo, Olimpo o Cielo – se ne seguano le molteplici manifestazioni e si veda come, facendo compiere agli astri, che in sé racchiude, il moto di rivoluzione, a tutti assicuri l'avvicendarsi delle quattro stagioni e i mezzi di sostentamento, per non parlare, tra gli altri beni, delle varie forme del sapere, ivi compresa la scienza dei numeri: ma il bene più grande consiste nel ripercorrere, una volta accettato dal dio il dono del numero, l'intero ciclo celeste.

Inoltre, facendo un passo indietro nel nostro discorso, richiamiamo di nuovo alla memoria [977c] quanto assai bene avevamo compreso, cioè che, se dovessimo togliere il numero alla natura umana, non ci resterebbe più alcuna possibilità di conoscenza.[6] Infatti, mai l'anima dell'essere vivente potrebbe accogliere la virtù nella sua interezza, nel caso gli venisse a mancare la facoltà del calcolo. L'essere vivente che non riconoscesse il due e il tre, il dispari e il pari, insomma, che ignorasse del tutto la scienza dei numeri, non sarebbe in grado di rendere conto delle realtà, riguardo alle quali possiederebbe solo percezioni e ricordi, mentre le altre virtù,

[977d] quali coraggio e temperanza, non gli sarebbero precluse. Per di più, mancando della vera ragione, non potrebbe mai diventare sapiente e chiunque cui viene a mancare la sapienza, che costituisce la parte più importante di ogni virtù, poiché non potrà più essere un perfetto virtuoso, non sarà mai felice. Ecco perché è assolutamente necessario porre a fondamento il numero: ma, per far ciò, è necessario protrarre il discorso al di là dei limiti cui fino ad ora si è tenuto. Allora sarà ugualmente giusto sostenere che anche quanto è stato detto sulle altre arti, che poco fa passammo in rassegna, riconoscendo a tutte una loro ragion d'essere, [977e] di ciò nulla rimane, ma tutto viene meno in senso assoluto, nel caso in cui si annullasse l'aritmetica.

A guardare le arti, uno forse potrebbe farsi l'idea che il genere umano abbia bisogno dei numeri solo per cose di poco conto – per quanto anche questo sia importante; se poi si considerasse l'aspetto divino del mondo del divenire e il suo aspetto umano – e in ciò si vedrebbe davvero il significato religioso e il valore [978a] del numero – non tutti riconoscerebbero di quanta potenza la scienza dei numeri nel suo complesso potrebbe essere causa per noi – poiché, chiaramente, la musica, con tutto quanto la riguarda, ha bisogno di movimento e di suoni conformi alla legge del numero – e, aspetto di assoluta importanza, il numero è causa di tutti i beni e di nessun male, come è facile riconoscere. Ma chi vuol giungere felice alla morte deve riconoscere che ogni movimento privo di ragione, di ordine, di struttura, di ritmo e di proporzione e tutto quanto ha qualcosa che fare [978b] con il male manca completamente del numero; non c'è nessuno che, ignorando il giusto, il buono e il bello e tutti gli altri valori, senza avere di essi raggiunto una retta opinione, potrebbe essere in grado di persuadere davvero sé e gli altri.

Passiamo a considerare quest'altro argomento: come

abbiamo imparato a contare. Ebbene: per quale via è sorto il concetto dell'uno e del due in noi uomini [978c] che, fra tutti gli esseri viventi, siamo i soli capaci di simili nozioni? A molti altri animali la natura non venne in aiuto, fornendo loro la capacità di imparare a contare dal proprio padre, mentre a noi il dio infuse, per prima cosa, la disposizione a capire quel che ci viene spiegato e, solo più tardi, cominciò a spiegare e continua a farlo tuttora. Fra le realtà che il dio ci mostra, c'è qualcosa di più bello del vedere sorgere il sole e poi prendere parte allo spettacolo della notte, che offre una visione del tutto differente? [978d] E poiché il cielo si rinnova ciclicamente, senza cessare di far seguire infinite notti a infiniti giorni, non smetterà di insegnare agli uomini l'uno e il due, prima che anche l'uomo più tardo non abbia imparato a contare in modo decente: sicché anche il tre e il quattro e l'intera serie dei numeri ciascuno di noi potrebbe comprendere dall'osservazione di queste realtà. E di tale pluralità il dio fece un'unità quando creò la luna, la quale apparendo talora piena, talora a quarti, di volta in volta, con la sua comparsa, prosegue il suo corso, [978e] facendo regolarmente spuntare un altro giorno, fino ad arrivare a quindici giorni e altrettante notti; questo moto di rivoluzione, se si vuole rendere l'intero ciclo un'unità è, per così dire, tale da essere appreso anche dal meno intelligente degli esseri viventi, cui il dio fornisca la capacità naturale di imparare. Entro questi limiti e a queste condizioni, osservando i fenomeni separatamente, ognuno degli esseri viventi che abbia capacità di apprendere è divenuto [979a] abilissimo a contare, guardando a ciò che è in sé unitario. Oltre che per scopi più grandi, dio creò la luna anche per far sì che ogni numero venisse concepito, di volta in volta, in rapporto con un altro, e la fece, come abbiamo detto, crescente e calante, per poter raccogliere i mesi in anni: grazie a questa felice coincidenza, si cominciò a cogliere le relazioni reciproche tra

i numeri. Ecco il motivo per cui abbiamo a nostra disposizione frutti e una terra fertile, al punto che il nutrimento è assicurato ad ogni essere vivente, a condizione che venti e piogge non vengano fuori tempo e fuori misura; ma se qualcosa va storto, [979b] non s'ha da incolpare la natura divina, ma quella umana, che, nel vivere, non mantiene una condotta conforme a giustizia. Dalla nostra ricerca sulle leggi è, dunque, risultato che, in relazione ad ogni altra attività, è facile per l'uomo conoscere ciò che è meglio per sé: anzi, ciascuno sarebbe in grado di praticare e di fare quanto è stato detto, a patto di conoscere la natura di ciò che può essere utile o meno. Pensavamo, e siamo ancora dello stesso parere, che tutte le altre arti [979c] non siano eccessivamente difficili: difficilissima, invece, la via da seguire per diventare uomini per bene. Possedere tutti gli altri beni è, come si dice, alla portata e non difficile: ad esempio, di quali sostanze si debba o meno disporre, le qualità che un corpo debba o meno avere; quanto all'anima, se pure tutti sono d'accordo che deve essere buona, sul modo in cui debba esserlo – giusta, tollerante, coraggiosa – e anche sul fatto che debba essere sapiente, quando, però, si passi a precisare di quale sapienza si tratti, come poco fa abbiamo esaminato, [979d] non ce n'è uno, fra tutti gli uomini, che si trovi, almeno su qualche punto, d'accordo con gli altri. Ora, oltre a tutte le forme di sapere sopra illustrate, ne abbiamo scoperta una non certo trascurabile ai fini della nostra ricerca: risulta sapiente chi è in possesso di quelle nozioni che abbiamo esaminato. Ma se è davvero sapiente e virtuoso chi è esperto in tali materie, questo deve essere verificato.

CLINIA O straniero, come avevi ragione quando dicesti che ti accingevi a dare spiegazioni di rilievo su argomenti di rilievo.

ATENIESE [979e] Non certamente di poca importanza, o Clinia; ma la cosa più difficile sta nel verificare se essi siano,

in tutto e per tutto, conformi a verità.

CLINIA Questo è indubbio, o straniero; tuttavia non ti faccia desistere dal dire ciò che devi.

ATENIESE E sia, ma neppure voi due trattenga dall'ascoltarmi.

CLINIA Sarà così: te lo assicuro a nome di tutti e due.[7]

ATENIESE [980a] Sta bene. Bisogna affrontare il discorso dall'inizio: per prima cosa, come pare, occorre definire se siamo capaci, nei limiti del possibile, di cogliere con un'unica denominazione il concetto di sapienza; o, in alternativa, se in questa impresa non riusciamo, quali e quante sono le forme del sapere che uno deve acquisire per essere sapiente, almeno stando al nostro discorso.

CLINIA Parla pure.

ATENIESE Allora, dopo questo discorso, non ci sarà nulla da rimproverare al legislatore che a parole descrive gli dèi con le immagini più belle e migliori di quelle usate prima di lui, come se fosse un bel gioco in loro onore, [980b] e che, venerandoli con inni in letizia di cuore, trascorre la vita.

CLINIA Dici bene, o straniero. Almeno fosse questo il fine delle tue leggi: celebrare con lodi gli dèi, vivere la vita più pura e, nello stesso tempo, ottenere la morte più nobile e bella.[8]

ATENIESE Che dobbiamo dire, o Clinia? Riteniamo forse di onorare in sommo grado gli dèi, innalzando loro inni e preghiere affinché ci ispirino le parole più belle e più nobili sul loro conto? Va bene così o suggerisci qualcos'altro?

CLINIA [980c] Va a meraviglia così! Orbene, o uomo divino, prega fiducioso gli dèi ed esponi il tuo bel ragionamento a proposito degli dèi e delle dee.

ATENIESE E sia, se sarà il dio in persona a guidarci. Resta solo da pregare tutti insieme.

CLINIA Ora, però, parla!

ATENIESE In primo luogo, è, dunque, necessario, a quanto sembra, che io esponga meglio, conformemente al discorso sostenuto prima, la teoria della nascita degli dèi e degli esseri viventi, male rappresentata dagli antichi, riprendendo [980d] il discorso che prima ho cercato di fare a proposito degli empi, quando sostenevo che esistono dèi i quali si prendono cura di ogni cosa, piccola o grande che sia e, per quanto riguarda gli atti di giustizia, sono davvero inflessibili – ve ne ricordate, Clinia? Lo dovreste, dal momento che avevate preso anche degli appunti – d'altra parte le cose dette allora erano assolutamente vere; di tali cose il punto essenziale era che ogni anima è nata prima di qualsiasi corpo: ve ne ricordate? Vi rammentate di questo, non è vero? Perché ciò che è migliore, più antico, più simile a un dio, [980e] è da credere che venga prima di ciò che è più giovane[9] e più indegno, come, dovunque, chi comanda viene prima di chi è comandato e, in generale, tutto quel che muove viene prima di quel che è mosso. Accettiamo, dunque, per vero che l'anima sia anteriore al corpo. [981a] Ma se le cose stanno così, per noi risulta più degno di fede il principio che sia principio di generazione; noi, dunque, assumiamo che il principio del principio sia la realtà più alta che esista: ma, intanto, con questo trattare della genesi degli dèi, abbiamo raggiunto direttamente l'apice della sapienza.

CLINIA Ammettiamo pure che quanto è stato detto sia vero, sempre entro i limiti delle nostre possibilità.

ATENIESE Via! Non diciamo forse una cosa verissima quando sosteniamo che, secondo natura, si ha un essere vivente allorché si verifichi l'unione di un'anima e di un corpo e ne scaturisca una sola forma?

CLINIA Giustamente.

ATENIESE [981b] Un tale comporsi di anima e corpo è, dunque, il modo più esatto per parlare di essere vivente?

CLINIA Sì.

ATENIESE Bisogna allora trattare dei corpi solidi, cinque, stando al giusto ragionamento, dai quali si possono plasmare le figure più belle e più perfette, mentre la restante specie nel suo complesso possiede una forma sola: null'altro può esistere di incorporeo e privo assolutamente di colore, se non la specie delle anime, di certo la più divine di tutte. Ed è proprio a questa specie e a nessun'altra che spetta il compito di plasmare e di dare forma, [981c] mentre al corpo, come dicevamo, spetta d'essere plasmato, generato e percepito dalla vista; all'altra specie – ripetiamo, ché non è cosa da dirsi una volta sola – spetta di essere invisibile, intelligente, intelligibile, dotato di memoria e di capacità di riconoscere, per via di calcolo, l'alternarsi del pari e del dispari. se dunque i corpi sono cinque, bisogna dire che essi sono: il fuoco, l'acqua, terza l'aria, quarta la terra, quinto l'etere.[10] A seconda che prevalga l'uno o l'altro, si formano, numerosi e d'ogni specie, i singoli esseri viventi. Ma tutto questo va ora compreso, analizzando ad uno ad uno gli elementi. Poniamo come primo [981d] e come unitario l'elemento terrestre con tutti gli uomini, tutti gli esseri dotati o meno di piedi, tutti quanti si muovono o restano fissi, tenuti dalle radici; bisogna, però, considerare che l'unità di tale gruppo dipende dal fatto che, per quanto tutti gli esseri che lo compongono siano formati da tutti gli elementi, in esso prevale la terra e la natura di solido. È da porre, poi, un'altra specie di esseri viventi, che viene per seconda ed è visibile: è, per la maggior parte, costituita di fuoco, poi di terra, [981e] aria e, in misura minore, di tutto il resto; per questo bisogna dire che da tale miscuglio si generano esseri viventi di ogni tipo e visibili; oltre a questo dobbiamo pensare che anche i corpi celesti sono specie viventi che, nel loro insieme, dobbiamo chiamare divina specie degli astri, cui è toccato in sorte il corpo più bello e l'anima più felice e perfetta. Ad essi, secondo il mio

giudizio, non si può attribuire che uno dei due destini: o ciascuno di essi è incorruttibile, immortale [982a] e, per necessità, assolutamente divino, oppure ha un'esistenza lunga quanto basta alle sue aspettative, in modo da non desiderare di averne di più.

Innanzitutto, volgiamo il pensiero al fatto che, come stiamo dicendo, queste due specie di esseri viventi – ripetiamolo – sono entrambe visibili, l'una, così sembrerebbe, è interamente fatta di fuoco, l'altra, invece, di terra; e, mentre l'elemento terrestre si muove disordinatamente, quello igneo si muove secondo un ordine rigoroso. Ora, quel che si muove senza un ordine, cosa che, per lo più, [982b] fanno gli esseri viventi del nostro mondo, va ritenuto privo di ragione, quello, invece, che si muove con ordine, seguendo la via del cielo, deve considerarsi prova dell'esistenza di una forma di intelligenza. L'essere costantemente animati dallo stesso moto e dalla stessa velocità, l'essere sottoposti sempre alle medesime forze ed esercitare sempre i medesimi influssi, basta a dimostrare che c'è una vita improntata a ragione. E la necessità di un'anima fornita di intelletto dovrebbe essere, di gran lunga, fra tutte, la più importante – perché l'anima impone le sue norme e comanda senza essere comandata – e assolutamente ineluttabile, qualora essa prenda le decisioni migliori, [982c] in armonia con la migliore intelligenza. si ha, così, per quel che concerne l'attività intellettuale, una perfezione con cui neppure l'acciaio, nonostante la sua forza e durezza, potrebbe competere, tant'è vero che anche le tre

Moire presiedono e assicurano la perfetta realizzazione delle decisioni, prese nel migliore dei modi, da ciascuno degli dèi. Per gli uomini, dunque, avrebbe dovuto essere prova del fatto che gli astri e l'intero loro moto di rivoluzione siano retti da intelligenza, la constatazione che essi hanno sempre un comportamento regolare, poiché percorrono, da un tempo straordinariamente lungo, un tragitto fissato fin dalla notte

dei tempi, senza deviare né verso il basso, né verso l'alto, [982d] né mutare di comportamento da una volta all'altra, sì da vagare impazziti uscendo dall'orbita. Per molti di noi questo fenomeno, cioè il fatto che gli astri si muovano e si comportino sempre allo stesso modo, è sembrato indicare l'esatto contrario: gli astri sono privi di anima. Così la moltitudine si mise al seguito di questi dissennati, al punto da ritenere il genere umano dotato di ragione e di vita solo perché si muove liberamente; quello divino, invece, privo di ragione perché animato da un moto sempre identico; eppure l'uomo, elevandosi a quanto c'è di più bello, [982e] nobile e prezioso, avrebbe dovuto capire che è necessario attribuire intelligenza a ciò che sempre agisce allo stesso modo, con regolarità e per le stesse cause: cioè alla natura degli astri, la più bella a vedersi, che produce quanto serve a tutti gli esseri viventi, in una danza che, quanto ad andamenti e movenze, supera in bellezza ed eleganza tutte le altre danze. Ed ora, dato che a ragion veduta constatiamo come gli astri siano animati, [983a] consideriamo innanzitutto la loro grandezza: gli astri, infatti, non sono affatto così piccoli come sembrano, anzi, ognuno di loro possiede dimensioni incommensurabili. Si può essere sicuri di questo perché ci sono prove sufficienti a dimostrarlo: ad esempio, la massa del sole si può ritenere, con un buon margine di certezza, più grande di quella della terra e, quindi, anche tutti i corpi celesti in movimento possiedono dimensioni eccezionali. Immaginiamo in che modo una forza naturale potrebbe trascinare una massa tanto grande in un moto di rivoluzione regolare e senza fine, che dura ancora oggi. [983b] Ebbene, io affermo che solo un dio potrebbe esserne la causa e che non potrebbe essere diversamente: perché nulla, come abbiamo dimostrato, può essere animato da un'altra causa che non sia il dio. E poiché il dio ha questo potere, gli è stato estremamente facile rendere il primo essere vivente tutto corpo e tutta massa e

poi fornirlo di movimento nel modo che, a suo giudizio, era il migliore. Ora, a proposito di tutte queste realtà, una sola conclusione corretta possiamo trarre: non è possibile che la terra, [983c] il cielo e gli astri al gran completo, con tutta la loro massa, senza avere un'anima al proprio sostegno o anche all'interno di ciascuno di essi, si muovano così, di anno in anno, con precisione, mese dopo mese, giorno dopo giorno, e che tutto quanto esiste sia per noi motivo di vantaggio.

Occorre anche che l'uomo, per quanto sia di capacità limitate, mostri di non parlare a vanvera, ma in modo chiaro e preciso. Se qualcuno, dunque, dirà che le cause di movimento dei corpi sono forze d'urto o forze naturali o fenomeni del genere, non parlerà con chiarezza; [983d] e noi dobbiamo assolutamente riprendere la tesi sostenuta prima, per verificare se il discorso ha una logica o è del tutto infondato. Innanzitutto, esistono due specie di esseri viventi, gli uni anima e gli altri corpo; un'infinità di individui appartengono all'una e all'altra; sono tutti diversi fra di loro e diversi da una specie all'altra; in secondo luogo, non esiste un'altra terza specie, comune ad alcuna delle due esistenti; infine, l'anima è superiore al corpo. Stabiliremo che l'una è dotata di ragione e l'altro ne è privo, l'una è destinata a comandare e l'altro a essere comandato, l'una è causa di tutto quel che esiste e l'altro di niente; cosicché l'affermazione, secondo cui i fenomeni celesti [983e] sono originati da un'altra causa, senza così essere frutto né dell'anima, né del corpo, è una mera sciocchezza, completamente priva di fondamento logico. Se è, dunque, necessario far prevalere le nostre argomentazioni su tali temi e, con sicurezza, mostrare che questi esseri, nella loro totalità, sono divini, bisogna porre la seguente alternativa: infatti, o li si celebrano come dèi a pieno titolo, oppure li si considerano come immagini [984a] e simulacri divini, foggiati dagli dèi stessi; e gli dèi

non sono certo artefici privi di ragione e di scarso valore, ma, come abbiamo detto, non possiamo fare altro che porre uno dei due casi e onorare tali supposte immagini a preferenza di tutte: perché mai appariranno simulacri più belli, né più comuni a tutti gli uomini, né collocati in luoghi più elevati, che si distinguano per purezza, dignità e pienezza di vita, [984b] quanto questi, poiché tali, in tutto e per tutto essi sono. Ed ora, sugli dèi cerchiamo di chiarire questo punto: prese in considerazione le due specie di esseri viventi visibili, che abbiamo definito l'una immortale e l'altra mortale, poiché totalmente terrestre, cerchiamo di parlare nel modo più chiaro, attenendoci all'opinione più ragionevole, dei tre elementi che stanno in mezzo ai cinque e che si collocano a metà di queste due specie. Collochiamo, infatti, l'etere dopo il fuoco, supponiamo che da esso l'anima abbia il potere di plasmare gli esseri viventi che, come le altre specie, [984c] sono costituiti, per la maggior parte, dalla natura dell'etere e, in minima parte, da tutti gli altri elementi, in favore di un legame universale; dopo l'etere, l'anima plasma dall'aria un'altra specie di esseri viventi e una terza la plasma dall'acqua. Dopo aver creato tutto questo, è verosimile che l'anima abbia riempito il cielo intero di esseri viventi, servendosi di tutte le specie, secondo le possibilità di ciascuna, per completare la gamma degli esseri dotati di vita: quindi, una seconda, una terza, una quarta, una quinta classe di viventi, [984d] a partire dalla generazione degli dèi visibili, per terminare con noi uomini.

Quanto agli dèi, Zeus, Era e tutti gli altri, li si disponga come si vuole, purché secondo la stessa legge, e si tenga ben saldo questo ragionamento. Fra gli dèi visibili i più importanti, i più degni di onore e che hanno la vista più acuta, per penetrare ogni cosa, sono da nominare per primi, insieme a tutti quegli esseri che percepiamo trovarsi al loro seguito; dopo questi e ad un livello inferiore, andando per

ordine, viene [984e] la stirpe aerea dei demoni, che occupa il terzo posto, quello centrale, ed ha la funzione di interprete fra i due livelli: è necessario onorare questa stirpe con preghiere, in favore della loro benevola intercessione. Queste due classi di esseri viventi, quelli fatti di etere e, al livello inferiore, quelli fatti d'aria, sono, sia l'una che l'altra, completamente trasparenti a vedersi – tant'è vero che anche quando ci sono vicini non ce ne accorgiamo – e possiedono una straordinaria intelligenza, [985a] in quanto appartengono ad una specie che impara facilmente ed è di buona memoria. Diciamo pure che conoscono tutto quello che ci passa per la testa, hanno una particolare predilezione per chi di noi sia moralmente nobile e detestano con forza i viziosi, in quanto i demoni partecipano del dolore, a differenza degli dèi che, avendo in sé la perfezione della natura, sono estranei a dolore e piacere e sono, invece, onniscienti e onnisapienti. [985b] Dal momento che il cielo è pieno di esseri viventi, i demoni fanno da interpreti fra di loro e fra tutti gli dèi superiori e ogni altro essere, poiché, in virtù della posizione intermedia che occupano fra i viventi, si spostano sulla terra e fra le regioni del cielo con agile movimento. Quanto alla quinta classe di esseri viventi, quella plasmata dall'acqua, non sbaglieremmo nel rappresentarla di natura semidivina, qualora ne descrivessimo l'origine, e questo perché talvolta la si riesce a vedere, talvolta si nasconde e sparisce, quindi, alla vista, lasciandoci sbalorditi con le sue oscure sembianze. [985c] Di cinque tipi sono, effettivamente, gli esseri viventi, a seconda di come essi vengono in contatto con noi: o appaiono in sogno durante il sonno, o, come si dice, attraverso profezie e vaticinii, in alcuni racconti ascoltati da persone sane, malate o, addirittura, in fin di vita. Le credenze che su questi esseri si sono avvicendate, sia a livello personale, sia a livello pubblico, dalle quali sono sorti culti sacri di grande diffusione

e altri ne sorgeranno, in tutto questo, un legislatore, che abbia un minimo di intelligenza, si guarderà bene dall'introdurre novità, per evitare così di dirigere il proprio Stato [985d] verso forme di devozione non troppo chiare. Egli, pertanto, non vieterà quanto la legge dei padri ha disposto riguardo ai sacrifici, perché non ha alcuna competenza in merito, come, d'altra parte, non l'ha in alcun modo il genere umano. Quanto agli dèi che realmente vediamo, non sussiste forse la stessa ragione di ritenere assolutamente empi coloro che non hanno il coraggio di dirci e di provare che sono visibili anche altri dèi, privi di un culto specifico e degli onori dovuti? Oggi, [985e] però, capita proprio così: se, per esempio, uno di noi si rendesse conto che il sole e la luna ci tengono tutti sotto costante osservazione e non riferisse la sua scoperta perché impossibilitato a farlo[11] e se, pur constatando che tali astri sono privi di culto, non si prodigasse per portarli in un luogo in vista perché siano onorati, per organizzare feste e sacrifici in loro onore, prendere in esame il calendario e distribuire a ciascuno, in più riprese, in misura maggiore e minore, [986a] le stagioni nel corso dell'anno: costui, se fosse definito malvagio, non dovrebbe convenire con sé e con chi è al corrente dei fatti di aver ricevuto una giusta accusa?

CLINIA E come no, straniero? Sarebbe, anzi, più che malvagio.

ATENIESE Eppure, caro Clinia, sappi che io ora mi trovo esattamente in questa situazione.[12]

CLINIA Che cosa vuoi dire?

ATENIESE Come sapete, tra le potenze del cielo nel suo complesso, ce ne sono otto strettamente imparentate fra di loro, che io ho personalmente individuato – senza con questo aver fatto una gran scoperta, [986b] visto che chiunque altro potrebbe rifarla; tre di queste sono le seguenti: la potenza del sole, quella della luna e quella degli astri – ovvero le potenze

appena sopra menzionate. Seguono poi le altre cinque. Tutte queste potenze e i corpi celesti che si muovono in esse, chi di moto proprio, chi perché portato in giro dai carri, nessuno di noi temerariamente creda che siano in alcuni casi dèi, in altri no, che alcuni siano figli legittimi di dèi e altri altre cose che non è neppur lecito menzionare. Noi tutti, invece, affermeremo e [986c] proclameremo che ognuno di loro è fratello dell'altro e coinvolto in una sorte analoga, e attribuiremo loro i medesimi onori, non consacrando ad uno l'anno, ad un altro il mese, ad altri, invece, nessuna parte, né un tempo nel quale possano percorrere la loro orbita, contribuendo così al compimento di quell'ordine che la Ragione, la realtà più divina, ha predisposto che fosse mostrato a noi. A tale vista, il fortunato spettatore dapprima è colto da meraviglia, poi viene spinto dal desiderio di apprendere quanto alla natura umana è possibile, nella convinzione che solo così potrà vivere la vita [986d] più nobile e felice in assoluto e, una volta morto, andarsene verso i luoghi propri della virtù. Proprio come un uomo iniziato ai misteri, in sé unitario e partecipe di un solo sapere, trascorre il resto del tempo come spettatore delle realtà più belle che la vista può offrire. Ora, arrivati a questo punto, per non essere tacciati di menzogna, non ci resta che dire quanti e quali siano questi dèi. [986e] Con sicurezza insisto nel sostenere quanto segue: le potenze – ripeto – sono otto; di queste otto, tre sono già state menzionate, ne restano pertanto cinque. Il quarto e il quinto movimento orbitale hanno pressappoco la stessa velocità del sole e, in linea di massima non sono né più lenti, né più veloci di esso. È necessario che di questi tre faccia da guida quello che possiede l'intelligenza adatta. Stiamo parlando del sole; segue poi la stella del mattino e un terzo astro che non possiamo definire con precisione perché il suo nome è sconosciuto: fu, infatti, un barbaro il primo ad individuarlo. Fu un'antica civiltà [987a] a educare i primi

uomini che rifletterono su questi fenomeni, grazie alla bellezza del clima estivo, di cui Egitto e Siria godono per buona parte dell'anno; essi potevano contemplare, per così dire, senza interruzioni, ogni stella nel suo splendore, in quanto il clima di cui godevano era sempre privo di nubi e piogge; da qui, dovunque, anche fino a noi, queste osservazioni giunsero, diffondendosi per un lungo, infinito volgere di anni. È perciò necessario prendere il coraggio di proporre queste potenze in qualità di leggi – perché non sarebbe certamente logico ritenere degni di onore certi esseri divini e altri no. Inoltre, il fatto che alcuni di essi non abbiano nome [987b] è da attribuire alla causa che si è detta. In ogni caso, essi assunsero i nomi degli dèi: la stella del mattino, infatti, che è poi la stessa della sera è detta, a ragione, stella di Afrodite, come era da aspettarsi da un legislatore sirio,[13] mentre l'astro che ha più o meno l'orbita del sole e della stella del mattino è detto stella di Ermes. Parliamo ora di altri tre moti di rivoluzione che si spostano a destra come la luna e il sole. In seguito, è doveroso parlare dell'ottavo dio, cui più di ogni altro si può dare il nome di Cosmo, il quale si muove in senso opposto rispetto a tutti quegli altri astri, senza trascinarli con sé, come potrebbe sembrare a chi non si intende di queste cose. Ciò che [987c] sappiamo sufficientemente bene è nostro dovere comunicarlo e, per questo, lo comunichiamo: così, anche a chi, in minima proporzione, partecipa della retta e divina ragione, in qualche modo, sarà rivelata l'autentica sapienza. Restano ancora tre astri: uno di questi si segnala sugli altri per la sua lentezza e da alcuni è denominato stella di Crono. L'astro che viene subito dopo, quanto a lentezza, va chiamato stella di Zeus; segue poi la stella di Ares che, rispetto agli altri astri, assume una colorazione rosso intenso. Questi astri non sono difficili da riconoscere, [987d] se c'è qualcuno ad indicarli, ma, una volta individuati, vanno concepiti come s'è detto.

Ed ecco un altro punto su cui ogni greco deve riflettere, dal momento che noi possediamo una regione, la Grecia, che, rispetto alle regioni vicine, è la migliore ai fini dell'acquisizione della virtù. Di essa bisogna definire lodevole il fatto che si trovi a metà fra le zone fredde e quelle torride, anche se il nostro clima estivo – meno propizio di quello delle regioni di cui si è parlato[14] – soltanto in un secondo tempo rispetto agli abitanti di tali zone, ha dato a noi la possibilità di escogitare il sistema di ordinamento delle divinità. Consideriamo, tuttavia, che quanto i Greci hanno ereditato dai barbari [987e] l'hanno poi portato alla perfezione massima. Ed inoltre, anche in riferimento a ciò di cui ora stiamo trattando, bisogna tenere presente la difficoltà di arrivare, in tale campo, a scoperte definitive; [988a] tuttavia, resta la viva e consolante speranza che i Greci si preoccupino di venerare tutti questi dèi in un modo davvero più bello e più degno di quanto non facciano le tradizioni e i culti che provengono dai barbari. Per ottenere ciò, è bene che i Greci si servano dell'educazione, dei responsi di Delfi e di tutto un complesso di riti sanciti per legge. Nessun greco sia colto in alcun modo da timore, pensando che, siccome è mortale, non possa occuparsi delle realtà immortali; anzi, il principio cui deve attenersi è esattamente l'opposto: non esiste essere divino privo di ragione e che ignori [988b] l'umana natura. Il dio sa, infatti, che, se si farà maestro dell'uomo, l'uomo lo seguirà e farà tesoro dei suoi insegnamenti. La divinità, senza dubbio, sa di essere lei stessa ad insegnarci questa scienza e che noi impariamo i numeri e a contare. Se ignorasse la cosa, sarebbe di una stoltezza immane; per così dire, infatti, ignorerebbe addirittura se stessa, se fosse ostile a chi ha la capacità di apprendere, invece di gioire, senza invidia, con chi è divenuto buono con l'aiuto del dio. Vi è più di una buona ragione [988c] per credere che, quando gli uomini formularono le prime

riflessioni sugli dèi, su come nacquero, che caratteristiche avevano e sulle loro funzioni, non parlassero né da uomini assennati, né come i saggi di allora avrebbero voluto. Ma, d'altra parte, neppure questi saggi giudicarono come quelli successivi, per i quali le realtà più antiche erano costituite da fuoco, acqua e dagli altri elementi, mentre la meravigliosa natura dell'anima si sarebbe formata in un secondo tempo: di conseguenza, il movimento più importante e più perfetto sarebbe stato non quello dell'anima che muove se stessa e il corpo, ma quello con cui il corpo è in grado di muovere sé medesimo, per effetto del caldo, del freddo e di tutti gli stati fisici analoghi a questi. [988d] Ora, quando diciamo che non c'è nulla di strano che l'anima muova e porti in giro, oltre a se stessa, anche il corpo, nella misura in cui gli inerisce, non c'è ragione per non accettare che la nostra anima abbia la capacità di spostare una qualsiasi massa. A questo punto, diamo per scontato che, dato che l'anima è causa di tutto e che il bene è sempre generatore di altro bene e il male di altro male, non c'è da meravigliarsi se l'anima sia causa [988e] di ogni forma di movimento e mutamento; il movimento e il mutamento al bene spettano all'anima più nobile, mentre a quella di natura opposta spettano movimento e mutamento contrari. Ecco perché è necessario che il bene a suo tempo abbia sconfitto il suo contrario e continui a farlo.

Tutto questo discorso è stato fatto in funzione della Giustizia che punisce gli empi. Riguardo all'argomento che stiamo trattando, non c'è motivo per dubitare del fatto che non necessariamente l'uomo buono è anche saggio; [989a] d'altra parte, questa sapienza, che da tempo andiamo cercando, vediamo se concepirla basata su una certa educazione o su una certa arte, ignorando la quale noi ignoreremmo che cos'è il giusto. Non posso fare a meno di affermare questo principio, dato che ne sono fermamente

convinto: tenterò, infatti, di rendervi manifesta tale sapienza che andavo cercando per cielo e terra ed ora, alla fine, mi è apparsa. La causa del nostro errore sta nel fatto di non mettere bene in pratica l'aspetto più importante della virtù, come a mio giudizio risulta con assoluta chiarezza da quanto si è sostenuto in precedenza. [989b] Nessuno potrà mai convincerci che esiste, per il genere mortale, virtù più grande della devozione agli dèi: va detto, purtroppo, che essa non ha potuto attecchire nelle nature più nobili, per via di una profonda ignoranza. Le nature migliori sono quelle che nascono con grande fatica, ma, una volta formate, sono davvero preziose. In effetti, quando un'anima accoglie in sé, con moderazione e gradatamente, movimenti lenti e di carattere opposto, avrà un buon carattere: ammirerà il coraggio, sarà incline alla temperanza e, cosa più importante fra queste doti naturali, [989c] avrà la capacità di apprendere e di ricordare; potrà, insomma, godere a pieno di queste cose, tanto da diventare amante della scienza. Non è impresa facile, per queste nature, venire generate, ma, una volta nate e favorite da un'educazione e da una formazione adeguate, avranno il potere di dominare, nel migliore dei modi, la massa di chi è inferiore a loro, grazie alla forza del loro pensiero, alle loro azioni e alla loro capacità di parlare degli dèi nel modo e al momento giusti, facendo riferimento ai sacrifici e ai riti di purificazione che riguardano dèi e uomini, senza ricorrere ad atteggiamenti subdoli, ma onorando davvero [989d] la virtù: quest'ultimo, fra tutti, è l'aspetto più importante per il bene della città intera. Noi, dunque, affermiamo che questa è la parte della cittadinanza, per natura, la più degna di sovranità e con la possibilità di apprendere le nozioni migliori e più elevate, a patto che qualcuno la educhi. Tuttavia, nessuno potrebbe educarla, se non ci fosse il dio a guidarlo: se anche uno fosse disposto ad educarla, ma non lo facesse nel modo giusto, sarebbe meglio

non imparare. In ogni caso, da quanto fin qui sostenuto, risulta necessario apprendere i seguenti insegnamenti: non solo, ma è necessario proclamare apertamente che la natura descritta è la migliore. [989e] Apprestiamoci, dunque, a passare in rassegna, con criterio logico, quali siano le discipline da imparare, quali caratteristiche abbiano e con quale metodo si possano apprendere e, poi, in che modo le forme del culto vadano assimilate; il tutto stando alle mie possibilità di relatore [990a] e a quelle degli ascoltatori. Singolare, direi, parrà a chi ascolta il nome di astronomia che noi attribuiamo a questa scienza e coglierà impreparato chi non ha esperienza in questo genere di cose. Costui, infatti ignora che il vero astronomo è, per necessità, anche un grandissimo sapiente: il riferimento non è a chi pratica l'astronomia alla maniera di Esiodo e dei suoi successori, i quali si limitano ad osservare il sorgere e il tramontare delle stelle, ma a chi delle otto orbite ne ha individuato almeno sette, ciascuna [990b] con il proprio moto di rivoluzione. A queste condizioni non è certo facile per una natura qualsiasi riuscire a contemplare questi fenomeni, senza possedere doti naturali straordinarie. Ecco, dunque, quello che sopra dicevamo e su cui torneremo – anzi, ne parliamo ora: modalità e metodo per imparare. Passiamo, pertanto, al primo punto della trattazione.

La luna è il corpo celeste che percorre la sua orbita più velocemente di tutti gli altri, impiegando un mese a tornare alla prima fase, cioè al plenilunio. Al secondo posto va annoverato il sole che, percorrendo l'intero moto di rivoluzione, porta a compimento le stagioni, e, con lui, gli astri che si muovono con la sua stessa velocità. Per non ripetere più volte le stesse cose, [990c] circa gli stessi argomenti, volgiamoci con il pensiero, per quanto non sia facile impresa, alle altre orbite che in precedenza esaminammo, preparando a tale impresa le nature che ne

sono all'altezza: per fare questo, è necessario ricorrere ad un intenso insegnamento propedeutico e abituare il discepolo, fin dalla più tenera età e giovinezza, a sottoporsi ad un esercizio sistematico. Da qui verrebbe la necessità di un programma di studi. La disciplina più importante e da affrontare per prima è quella che si occupa dei numeri in quanto tali, cioè non dei numeri nella loro dimensione materiale, ma della teoria del pari e del dispari, della loro formazione e della loro potenza e quanto di essa si comunica alla natura degli esseri.[15] [990d] Una volta assimilata tale scienza, viene il turno di quella che, con nome forse ridicolo,[16] è chiamata geometria: dato che i numeri, per natura, non sono fra loro commensurabili, con la geometria, la commensurabilità, riferita alla categoria delle superfici piane, diventa evidente. Tale dimostrazione appare, a chi può comprenderla, una sorta di prodigio non umano, ma prodotto da una mente divina. Segue, poi, la scienza dei numeri elevati al cubo e corrispondenti ai solidi; o, meglio, la scienza dei numeri incommensurabili che diventano commensurabili, per via di un'altra disciplina che gli scopritori [990e] hanno chiamato stereometria. Gli osservatori esperti considerano divino e meraviglioso il fatto che, di volta in volta, con la serie di base due delle potenze e dei loro inversi,[17] la natura, nel suo complesso, si configuri in generi e specie definiti, [991a] sulla base della proporzione. La prima serie che procede per successivi raddoppiamenti segue il rapporto numerico da uno a due, mentre il raddoppio di due è un quadrato; il passaggio alla dimensione solida e tangibile avviene nuovamente per via di raddoppiamento, passando così da uno a otto.[18] Nella serie inversa, dal doppio alla metà, un termine si trova ad essere superiore al suo termine inferiore e inferiore al suo termine superiore, nella stessa proporzione, e il termine, relativamente agli estremi in cui è compreso, è superiore e inferiore nel medesimo rapporto:[19] in

un intervallo da sei a dodici si può verificare [991b] sia il rapporto di tre a due, sia il rapporto di quattro a tre. La media dei due termini, sviluppata secondo l'uno e l'altro rapporto, ha procurato agli uomini il vantaggio della misura e della simmetria e il piacere del gioco del ritmo e dell'armonia, concesso dal beato coro delle Muse.[20]

Ecco esposta l'origine di queste scienze e il loro contenuto generale. Per raggiungere il culmine di esse, bisognerà muoversi verso la genesi divina e, nello stesso tempo, verso la natura degli esseri visibili, nella sua forma più bella e divina, nella misura in cui il dio ha concesso agli uomini di osservarla. Senza le nozioni di cui ora si è parlato, nessuno si vanti [991c] di capire e di intuire facilmente queste cose. Inoltre, in ogni conversazione, tutto ciò che è particolare va ricondotto all'unità, approfondendo e correggendo le posizioni sbagliate. Del resto, diventa questa la prova migliore e determinante che l'uomo possiede per stabilire di essere nel giusto e quante pretendono di essere tali, ma non lo sono, comportano più di tutte uno spreco di fatica. Ci resta ancora da prendere in considerazione la perfezione del tempo, come con regolarità esso porti a compimento tutti i fenomeni celesti, [991d] affinché chi ha creduto vera la tesi, secondo cui l'anima è a un tempo più antica e più divina del corpo, si farà sostenitore del principio, di straordinaria bellezza e coerenza, che tutto è pieno di dèi[21] e che mai, per dimenticanza o incuria, saremo trascurati dalle più alte potenze. In proposito, bisogna poi considerare il fatto che, se uno correttamente apprenderà ciascuna di queste discipline, ne trarrà grande vantaggio, a patto che apprenda con giusto criterio, se no sarà meglio chiamare un dio in soccorso. Il metodo [991e] – non si può fare a meno di esporre un argomento tanto importante – è il seguente: ogni figura geometrica, ogni sistema numerico, ogni rapporto armonico e, perfino, la regolarità del moto di rivoluzione degli astri

devono poter mostrare l'unità del molteplice a chiunque apprenda questi concetti con criterio. Ma ciò, lo ribadisco, apparirà solo se si apprende nel modo giusto, cioè tenendo d'occhio l'unità: a chi, [992a] infatti, riflette a fondo uno apparirà il legame originario di tutto ciò.[22] A chi, invece, metterà mano a queste cose per vie diverse non resterà altro da fare, come abbiamo detto, che invocare la sorte. Senza queste conoscenze, nelle città non ci sarebbe neppure una natura ben formata, perché questo solo è il metodo, questa l'educazione, questi i contenuti di essa: questa, insomma, la via da percorrere, facile o difficile che sia. Non è neppur lecito trascurare gli dèi, dato che ci è stata riferita, secondo un metodo coerente, un'eccellente tradizione che li comprende tutti. [992b] Chi ha così acquisito la conoscenza di tutte queste cose, costui lo proclamo il più sapiente, nel significato più vero del termine: affermo, inoltre, scherzosamente e seriamente ad un tempo, che quando un simile uomo, con la morte, porterà a compimento il proprio destino, se è vero che anche da morto egli vive ancora, allora non parteciperà più, come ora, di molteplici sensazioni, ricevendo, ormai, una sola sorte e, divenuto uno da molteplice che era, sarà felice e, giunto al culmine della sapienza e della beatitudine, beatamente viva nel continente o sulle isole; [992c] e parteciperà, per sempre, di simile condizione e chiunque, durante la propria vita, si sia dedicato a tali occupazioni, in ambito pubblico o privato, riceverà anch'egli dagli dèi un'uguale e identica sorte. Quel che all'inizio dicevamo,[23] ed anche ora lo stesso discorso risulta davvero fondato, cioè che è impossibile per gli uomini essere completamente beati e felici, tranne poche eccezioni, tutto questo è stato detto a ragione. Quanti sono, infatti, divini, moderati e, insieme, partecipi per natura di ogni altra virtù, e, inoltre, [992d] quanti hanno acquisito il bagaglio di conoscenze relativo alla scienza beata – abbiamo detto in che

cosa essa consista; a costoro soltanto sono toccate e toccano tuttora i doni generosi degli dèi. A questo punto, diciamo in privato e proclamiamo in pubblico, magari fissandolo in termini di legge, che chi, con duro impegno, si è così dedicato a questi studi, giunto alla soglia della vecchiaia, debba ricevere le cariche più alte; gli altri cittadini, invece, seguendone l'esempio, hanno il dovere di rendere grazie a tutti gli dèi e le dee insieme. A noi tutti, infine, toccherà incoraggiare a questa sapienza il Consiglio Notturno,[24] dopo aver bene individuato i suoi membri [992e] ed averli giudicati nel modo più obiettivo possibile.

1. La città di provenienza di questo personaggio, così come quella di Megillo, non è casuale: Creta e Sparta rappresentano, infatti, i luoghi di origine dei due più grandi e famosi oratori dell'antichità, Minosse e Licurgo.

2. Cfr. Platone, *Leges* XII 969a.

3. Nelle *Leggi,* il vecchio Ateniese, anonimo, percorre, insieme a Megillo e Clinia, la strada diretta a Cnosso, dove sorgono l'antro e il santuario di Zeus. Qui, Platone non avrebbe potuto introdurre Socrate come personaggio, perché questi non aveva mai lasciato Atene, se non per brevi spedizioni militari. I commentatori antichi ritengono che sotto le spoglie del vecchio Ateniese anonimo si nasconda lo stesso Platone.

4. Demetra e Core, con la mediazione di Trittolemo, come si dice nelle *Leggi* (VI 782b).

5. Strano da un lato perché, secondo la comune tradizione, la scienza del numero era attribuita a Prometeo, o a Palamede; non strano da un altro lato perché, se il Cielo ci ha dato tutti gli altri beni, evidentemente ci ha fatto dono anche del bene più grande, la sapienza.

6. Cfr. *supra,* 976d.

7. Cioè Clinia e Megillo.

8. Cfr. *supra,* 973c-d.

9. L'editore Burnet, seguendo il *Parisinus graecus* 2807, il *Laurentianus* 80.17 e il *Vaticanus graecus* 1, legge νέου e lo segnala tra croci perché è lezione priva di senso. Il codice *Marcianus graecus* 188 corretto riporta la lezione χείρονος ('inferiore').

10. Nel *Timeo,* in un passo ritenuto parallelo a questo (48b), si parla di quattro

elementi solidi. Tuttavia, nello stesso dialogo (58d), si menziona anche il quinto elemento: l'etere.

11. Per la paura di andare contro la religione tradizionale.

12. Qui l'Ateniese intende dire che, pur conoscendo gli astri e le loro rivoluzioni, non ha avuto il coraggio di divulgare la portata che tali conoscenze avrebbero sul piano religioso e politico.

13. Cfr. Erodoto, 1105; Luciano, *De dea Syria* 22, 31; in Oriente (Babilonesi, Assiri, Fenici, Egizi) antichissimo era il culto di Venere, sotto i vari nomi di Astarte, Melitta, Alitta, Derceto, Atergate.

14. Si tratta delle regioni orientali, cfr. *supra,* 987a.

15. È qui tratteggiata la differenza fra la matematica applicata e la matematica teorica (filosofia dei numeri).

16. Si tratta della geometria piana. Forse il ridicolo del nome sta nel fatto che, alla lettera, geometria significa agrimensura. La geometria dei solidi è detta stereometria (cfr. subito dopo).

17. Per inverso qui si intende l'operazione inversa dell'innalzamento a potenza, ovvero l'estrazione di radice.

18. Si accenna qui alla progressione geometrica 1, 2, 4, 8 i cui termini sono 1, 2, 2^2 (geometria piana = numeri omogenei alla natura delle superfici), 2^3 (geometria solida o stereometria = numeri omogenei alla natura del solido).

19. Data la progressione 1, 2, 4, 8 è chiaro che, come 4 è la metà di 8, così 2 è la metà di 4 e 1 la metà di 2, per cui il rapporto fra ogni termine e quello di grado minore è costante (8 : 4 = 4 : 2 = 2 : 1 = 2).

20. Nella progressione 6, 9, 12 si hanno i rapporti 9/6 = 3/2 (cioè il rapporto di 3 a 2) e 12/9 = 4/3 (cioè il rapporto di 4 a 3) e la media aritmetica fra 6 e 12 è 9 (il numero delle Muse) costituente così un accordo musicale simile all'accordo di 1, 4/3, 3/2, 2.

21. Celebre frammento di Talete (22 Diels-Kranz), menzionato anche nelle *Leggi* (X 899b).

22. Allusione all'Uno-Principio delle Dottrine non scritte, legame originario del tutto e orizzonte ultimo della conoscenza.

23. Cfr. *supra,* 973c-974a.

24. Cfr. Platone, *Leges* XII 960b-969d.

Ἐπιστολαί / Lettere

L'interesse dei moderni per le Lettere *platoniche è stato in prevalenza assorbito e condizionato dalla controversa questione della loro autenticità. Il primo tentativo di una messa a punto del problema, con approdo a un rifiuto globale, risale al 1793 e si deve a Cristoph Meiners; ma già la via era stata in qualche modo tracciata quando Marsilio Ficino, alla fine del XV secolo, aveva escluso la* Lettera *XIII dalla sua celebre versione latina. La* querelle *vanta una storia che arriva ai nostri giorni, una storia nutrita di numerose, autorevoli e spesso sorprendentemente discordi prese di posizione; la critica moderna sembra essersi orientata in prevalenza per la non autenticità, o ha almeno espresso forti dubbi, a proposito di tutta o quasi tutta la raccolta: una condanna senza appello, a cui si sottraggono in genere le lettere che occupano una posizione centrale (VI-VIII). Tuttavia le tredici lettere, che l'intera tradizione manoscritta colloca nel* corpus *platonico a concludere la serie degli scritti autentici, e immediatamente prima dei dialoghi spuri, derivano da un non meglio precisabile nucleo originario già noto ai filologi del III secolo a.C., la cui fonte risaliva forse a una edizione accademica di una trentina d'anni successiva alla morte di Platone: e, soprattutto, gli antichi, da Cicerone a Nepote, a Plutarco, a Luciano, a Plotino, non nutrirono mai il minimo dubbio sulla autenticità delle lettere, o almeno di tutte quelle a cui fanno esplicito riferimento.*

Al di là dell'obiettiva possibilità di proporre il carattere apocrifo di alcune lettere confluite nella raccolta in epoche

successive, un'osservazione, forse di buon senso, si impone, di fronte all'enorme dispendio di energie profuso negli studi moderni a scovare indizi della non autenticità. L'errore di fondo che ha spesso determinato un eccessivo accanimento ipercritico è stato probabilmente quello di volere un Platone perfetto, coerente, sempre uguale a se stesso. A ben guardare, perfino le Lettere *I e XIII si potrebbero accettare come autentiche e spiegare nel contesto del loro genere letterario, se si dismette questa rigida pretesa di coerenza: perché negare a Platone uno stato d'animo del tutto particolare nel 360 a.C., al ritorno dall'ultimo soggiorno in Sicilia, e perché non voler immaginare che possa aver dato sfogo al suo risentimento e alla sua delusione, dopo la definitiva rottura con Dionisio, ricorrendo a moduli stilistici e toni per lui inusuali? Presentando cioè volutamente in una luce amara e malevola alcuni dettagli della recentissima bruciante esperienza: è così che il congedo richiesto a Dionisio nella* Lettera *VII potrebbe diventare nella i una brutale espulsione; e forse ancora per questo la somma elargita da Dionisio a Platone per viatico (350b), diviene nella 1 disonorevole e «neanche sufficiente» – un indiretto accenno alla spilorceria di Dionisio –, e Platone proclama il rifiuto di questa somma e una restituzione attraverso terzi che hanno tutta l'aria di essere solo teorici; e così si spiegherebbe l'uso di termini incongrui* (αὐτοκράτωρ) *con cui Platone reclama un ruolo di primo piano nella vicenda politica siracusana. In questa prospettiva, è possibile in fondo recuperare il senso – un senso di intenzionale "eccezionalità" – a quelle fitte e debordanti citazioni poetiche della* Lettera *I che tanto hanno disturbato gli indomiti fautori di un Platone sempre uguale alla sua immagine, o meglio all'immagine che i moderni se ne son fatta sulla base della produzione "importante". E perché escludere che il filosofo facesse realmente, in momenti di buone relazioni, anche il procuratore degli interessi economici di Dionisio ad Atene, magari non del tutto disinteressatamente, secondo il*

quadro, certo un po' imbarazzante, offerto nella Lettera *XIII?*

Ci si deve poi chiedere quanto sia legittimo usare ogni minima rispondenza con idee ed espressioni di altri scritti o altre lettere come prova lampante di goffa manipolazione, ma nel contempo, e con altrettanto inappellabile rigore, stigmatizzare ogni minima contraddizione o incongruenza con accenni mutevoli a una stessa circostanza in lettere diverse, o a teorie sviluppate nei Dialoghi. *L'immagine dell'erudito "specialista", seguace o meno dell'Accademia, impegnato a enucleare dal* corpus *platonico ogni dettaglio utile a rafforzare i collegamenti con una specifica corrente filosofica, e quella del malaccorto falsario che incorre in sviste madornali pur di eseguire il suo pretenzioso esercizio o* divertissement *retorico, mal si conciliano: eppure sono state spesso evocate per la medesima lettera. Circa le numerose incongruenze tra il Platone delle* Lettere *e il cosiddetto "Platone autentico", è forse fuorviante ostinarsi a non mettere in conto una certa dose di variabilità negli umori dell'uomo, dell'intellettuale Platone, quando pure affiora un tono ironico e disincantato, in particolare nella produzione tarda. Le* Lettere *potrebbero essere appunto il luogo destinato alle esternazioni del Platone meno controllato e meno controllabile. Evocando infine sempre la "leggenda" dei rapporti tra Platone e Dionisio come base delle falsificazioni di età posteriore, si rischia di dimenticare la semplice possibilità che le* Lettere *siano state non il frutto e la conseguenza, ma lo stimolo e la fonte della "leggenda" stessa.*

Ordinata per destinatari, la raccolta presenta una sezione, la più cospicua, di lettere indirizzate a Dione e ai suoi amici (IV, VII-VIII, X), una di lettere a Dionisio (I-III, XIII), e una di lettere a diversi governanti e capi di stato (V, a Perdicca III di Macedonia; VI, a Ermia, tiranno di Atarneo, e a Erasto e Corisco di Scepsi; IX e XII ad Archita di Taranto; XI, a Laodamante di Taso, impegnato nell'organizzazione di un insediamento coloniario). La cronologia suggerita dal contesto

delle singole lettere abbraccia un arco di anni che va dal 364 a.C. o poco dopo (II, V, III), al 352/1 o poco dopo (VIII, VI): al 360 circa rinvia la I, al 359 circa la XI, al 356-354 la IV, al periodo immediatamente successivo la X, al 353 la VII. A un periodo anteriore o non meglio precisabile rinviano tre lettere sulla cui autenticità gravano da sempre dubbi particolarmente forti (IX, XII-XIII).

Il Leitmotiv *dell'impegno parenetico di Platone nel rapporto con uomini di governo è l'ideale coincidenza di filosofia e potere, che Dione sembra poter incarnare, almeno nelle premesse; e insieme ricorre la soluzione imposta dall'impossibilità pratica di questo ideale, il principio del dominio assoluto delle leggi. L'intera parabola della progettualità politica di Platone è riflessa nel contenuto complessivo delle* Lettere, *così come scandita nelle singole e tormentate tappe appare l'intricata storia delle vicende siciliane del filosofo. Qualunque opinione si abbia sul presunto carattere spurio di buona parte della raccolta, va riconosciuto il suo valore di testimonianza utile a focalizzare il ruolo politico attivo dell'Accademia e i tentativi concretamente posti in atto da Platone per tradurre la teoria e l'ideologia in prassi e in sistema politico; e, per quel che concerne l'esperienza siracusana, e il progetto di trasformazione della tirannide in governo costituzionale abbinata a una vasta azione ellenizzatrice della Sicilia, le* Lettere *costituiscono un punto di riferimento per ricostruire il percorso di un fallimento a tutto campo.*

Ma tra le indicazioni importanti fornite dalla raccolta c'è anche un versante "ateniese" che conviene forse valorizzare più di quanto non si faccia abitualmente. Vanno opportunamente evidenziate alcune interessanti conferme degli orientamenti ideologici generali di Platone, elementi che arricchiscono il quadro della sua personalità e dicono, nel modo più immediato, l'attenzione del filosofo per l'equilibrio dei rapporti con la

propria polis*; e questo specialmente in ragione del carattere di* lettera aperta, manifesto*, che giustamente da tanta parte della critica moderna è stato riconosciuto alle lettere più ampie e significative. Inequivocabile, intanto, l'atteggiamento di Platone verso il clima politico* contemporaneo*, quello della democrazia restaurata a partire dal 403 a.C. È evidente che l'abile presa di distanza dal coinvolgimento giovanile nel progetto eversivo dei Trenta e il riconoscimento della moderazione dei democratici rientrati con Trasibulo, nella* Lettera *VII, non dissimulano più di tanto un'opposizione ideologica che, pur stemperata in un generale scetticismo sulle possibilità offerte da qualsiasi regime politico vigente, individua tuttavia con chiarezza il suo referente primario nel rifiuto viscerale da parte di Platone della democrazia in cui egli vive ed opera da cinquantanni. Alcune peculiarità lessicali appaiono illuminanti in tal senso. L'esito ultimo dell'esperienza di Platone nellAtene democratica del IV secolo è condensato nel verbo* ἰλιγγιᾶν *(325e): che è espressione forte, è la condizione fisica della vertigine, della nausea, è in ultima analisi il malessere di una digestione faticosa; ma già l'uso di* λοιδορεῖν *(324c), ad indicare il diffuso stato di malessere e critica generalizzata al regime che condusse alla* μεταβολή *dei Trenta, è estremamente indicativo, e introduce in qualche modo una premessa strutturale e stabile: lo stesso Platone, nel* Teeteto *(174c-d) precisa che il* λοιδορεῖν*, il biasimare che sconfina nell'insulto, è consentito solo a chi lo fa* a ragion veduta*, conoscendo cioè a fondo i* difetti *di chi si vuol insultare. Non si può non richiamare il tema dell'insanabilità della democrazia che la* Lettera *V sintetizza con l'immagine efficacissima del «popolo ormai troppo vecchio e abituato dagli uomini del passato a fare molte cose in contrasto con ciò che egli [Platone] consigliava» (322b), ed è difficile sottrarsi all'impressione che i termini del rimprovero agli uomini del regime dei Trenta, i quali «nel volgere di poco tempo fecero apparire oro, in confronto, la costituzione precedente», nella*

Lettera *VII (324e), vogliano in realtà richiamare l'attenzione del destinatario* sull'ἀδὐνατον *di una lettura positiva – e men che mai di un paragone col metallo prezioso – dell'esperienza democratica ateniese di tutti i tempi. È anche estremamente significativo il fatto che Platone, per introdurre il riconoscimento della moderazione mostrata dai democratici rientrati nel 403 a.C., alluda a un principio generale («non fa nessuna meraviglia che le vendette dei nemici in clima di rivoluzione fossero in certi casi più pesanti del dovuto»: 325b) che risponde nella sostanza alla giustificazione avanzata da Crizia davanti al Consiglio (Senofonte,* Elleniche *II 3, 24; cfr. 16), per avallare i metodi sbrigativi dei Trenta e rintuzzare le critiche corrosive di Teramene: «Buleuti, se qualcuno di voi ritiene che siano messe a morte più persone di quante ne richiedano le circostanze, rifletta sul fatto che ovunque cambiano le costituzioni avvengono le stesse cose». Per quanto attiene al rapporto ideologico di Platone con Crizia, va certo messa sul conto di una presa di distanza il rifiuto platonico della violenza, pur se mirata ad instaurare la* ἀρίστη πολιτεία: *«ma non usi la forza per cambiare la costituzione alla patria, quando non sia possibile che si realizzi la costituzione migliore se non a prezzo di esilii e stragi di uomini» (331d).*

Il carattere di lettera aperta che va riconosciuto alla Lettera *VII e il suo intento primario, apologetico-giustificatorio, fanno pensare all'opinione pubblica ateniese quale vero destinatario dell'opuscolo epistolare. È un dato che si ricava soprattutto dalle insistenti precisazioni sulle mancanze* altrui, *anche su quelle di Dione, da un lato, e dall'insistenza sul carattere non paradigmatico dell'"ateniesità" di Callippo e dei suoi, dall'altro: «non sono stati degni di arrecare vergogna alla città i due uccisori di Dione, in quanto non furono mai uomini di una qualche considerazione» (334c; cfr. 336d); il che vale certo in prima istanza ad attenuare il coinvolgimento del* milieu *accademico da cui i due personaggi provenivano, ma anche,*

penserei, a riaffermare, con una agevole captatio, *il legame personale di Platone con la parte "buona" della cittadinanza ateniese.*

Il referente ateniese è centrale per capire il senso esatto della relazione tra il saggio e il potente, che è sullo sfondo della riflessione e dell'azione politica di Platone. È rispetto all'affermazione, che si consolida nel corso del IV secolo, di un ceto politico costituito dai ῥήτορες, *i professionisti della politica assembleare, che si pone il programma platonico di educazione della classe dirigente. Al suo interno opera con forza l'idea di* πόνος, *di impegno faticoso, idea che svela una decisa valenza elitaria. Il concetto di* πόνος *è ricorrente* nell'excursus *filosofico della* Lettera *VII (343e-344b) e nella sezione introduttiva* all'excursus *stesso (340b sgg.), dove Platone adombra nell'approccio paideutico con Dionisio il destino che attende il filosofo, quando sperimenti il proprio magistero su «gente incapace di resistere alla fatica» (341a). Il compito del filosofo appare in prima istanza quello di saggiare la vocazione alla filosofia dell'uomo di potere, la sua* disponibilità strutturale *alla filosofia. È questo il senso del ripetuto riferimento all'incapacità di Dionisio di dominare la* propria natura. *È in gioco una* di spo sizione *che è anche e soprattutto* predisposizione*: «non penso che metter mano [...] a questi argomenti sia un bene per gli uomini, se non per un numero limitato di persone capaci di arrivarci da sé attraverso una minima indicazione», precisa poco oltre Platone (341e), che, riferendosi agli scritti fallaci di maldestri imitatori, traccia comunque una netta linea di demarcazione tra le capacità di ricezione in assoluto della «massa», e dei «pochi eletti capaci di trovare la strada da soli», ai quali basta il minimo di indicazioni. Una conferma preziosa del fondamentale* credo *aristocratico di Platone.*

Ancora, la Lettera *VII offre spunti per una caratterizzazione di Platone sul piano personale. Un piano che è peculiarità,*

spesso mal intesa, di queste prove epistolari: in esse Platone si cimenta, è bene ribadirlo, con spirito e intenzione in gran parte diversi da quelli che animano i Dialoghi: *emergono caratteristiche propriamente umane, altrimenti destinate a restare nell'ombra. E un esempio per tutti può essere l'atteggiamento risentito – di vera e propria gelosia professionale – che trapela, sempre nella parte centrale della* Lettera *VII, dai ripetuti accenni di Platone a quella che si lascia immaginare come una autentica proliferazione, una moda di scritti platonici, confezionati da una schiera di filosofi improvvisati, tra cui lo stesso Dionisio II. Considerata nell'ottica di una più immediata emotività, assume significato e spessore maggiore la puntualizzazione di Platone, il quale afferma non di non aver scritto niente in assoluto, ma solo di non aver scritto su quello in cui si è cimentato il presuntuoso tiranno: i massimi principi, la vera scienza che non è per sé direttamente trasmissibile, perché il maestro non la comunica, ma si limita ad aiutare l'allievo, che abbia predisposizione, a far luce in sé e a trovarla. Oltre all'inevitabile raccordo con le teorie sulla comunicazione della conoscenza, sviluppate nei* Dialoghi, *è forse il caso di recuperare anche l'ipotesi di un particolare coinvolgimento umano e professionale, cui solo e proprio la forma epistolare avrebbe concesso spazio. Così potrebbe forse trovare una spiegazione, diversa da quella comunemente ammessa di indizio palese di falsificazione, la famosa "sconfessione" del contenuto dei* Dialoghi *come sua dottrina "prima", vera, nella* Lettera *II: «io non ho mai scritto niente su tali argomenti, non esiste né esisterà mai uno scritto di Platone, e quelli che ora passano per suoi appartengono al Socrate del tempo in cui era bello e giovane» (314c); il riferimento a Socrate e al suo metodo dialettico può valere come ulteriore richiamo all 'unico procedimento consentito a un* maestro, *e nel contempo può essere intenzionalmente giocato sul piano del paradosso provocatorio, in quanto espressione liberatoria di una*

reazione emotiva.

Umberto Bultrighini

I

Platone a Dionisio con auguri di successo

[309a] Dopo così tanto tempo trascorso presso di voi e dopo aver goduto della vostra fiducia più di chiunque finché amministravo il vostro potere, mentre a voi andavano i vantaggi, io mi trovavo ad affrontare calunnie, che erano odiose: sapevo infatti che nessuna delle azioni più efferate sarebbe risultata compiuta con il mio consenso; me ne sono testimoni tutti coloro che partecipano con voi al governo, [309b] a molti dei quali portai soccorso, salvandoli da punizioni non lievi. E dopo aver vegliato sulla vostra città, più volte con pieni poteri, fui espulso, con ignominia maggiore di quanta sarebbe stata opportuna se aveste cacciato un miserabile, e dietro vostro ordine di salpare, a me che avevo trascorso così tanto tempo presso di voi.[1] Allora io, per quel che mi riguarda, mediterò, in futuro, uno stile più appartato dal consesso umano, mentre tu «tal tiranno qual sei, dimorerai solo».[2] La splendida somma di denaro [309c] che hai offerto per il viaggio, te la porta Bacchio,[3] latore della missiva: infatti quella somma non era né sufficiente come viatico né utile per altre necessità della vita, e d'altro canto arrecava un disonore grandissimo a te che la offri e un disonore non molto minore anche a me che la ricevo, ragion per cui non la accetto. È chiaro che per te non ha alcuna importanza darla o riceverla, una simile somma di denaro, quindi, [309d] quando l'avrai recuperata, cerca di accattivarti qualcun altro dei tuoi compagni, come hai fatto con me: anch'io infatti di tue attenzioni ne ho avute abbastanza.[4] E posso citare a proposito il verso di Euripide, che dice: quando altre vicende ti piomberanno addosso «farai voti per avere accanto un uomo di tal fatta».[5] Voglio ricordarti che anche la maggior parte degli altri tragediografi, ogni volta che

mettono in scena un tiranno nell'atto di essere ucciso da qualcuno, lo rappresentano mentre urla: [310a] «privo di amici, me infelice, muoio».[6] Ma nessuno ha rappresentato un tiranno che muore per mancanza di denaro. E anche questo verso non sembra dispiaccia a chi ha senno:[7] «Non lo splendido oro, rarissimo nella vita senza speranza dei mortali, né il diamante né i letti d'argento pregiati per gli uomini brillano alla vista; né sulla terra immensa brillano i campi fecondi carichi di frutti che producono da sé, quanto il pensiero concorde di uomini virtuosi».[8]

[310b] Addio. E riconosci quanto hai sbagliato nei miei confronti, perché tu possa agire meglio con gli altri.

1. La lettera sembra riprodurre in modo immediato e con toni intenzionalmente eccessivi lo stato d'animo di Platone al definitivo rientro dalla Sicilia, nel 360 a.C. Cfr. la *Premessa*.

2. Trimetro giambico adespoto.

3. Personaggio altrimenti ignoto.

4. Espressione ovviamente ironica.

5. Euripide, fr. 956 Nauck.

6. Trimetro giambico adespoto (347 Nauck).

7. *PLG* III^4 adesp. 138.

8. Fr. mel. chor. adesp. 8 Diehl.

II

Platone a Dionisio con auguri di successo

Ho saputo da Archedemo[1] che a tuo parere non sono solo io a dovermene stare tranquillo per quel che concerne te, ma che anche i miei amici devono guardarsi dal fare o dire alcunché di spiacevole sul tuo conto; fai eccezione solo per Dione.[2] [310c] Ora, queste parole, «fatta eccezione per Dione», stanno a significare che io non ho potere sui miei amici: perché, se ne avessi sugli altri, su te e su Dione, ne avremmo ricavato maggiori vantaggi, come dico, sia tutti noi sia gli altri Greci. Tuttavia attualmente la mia grandezza sta nel fatto che io mi mostro fedele alle mie proprie convinzioni. E affermo ciò perché Cratistolo e Polisseno[3] non ti hanno riferito nulla di esatto: uno di loro, a quel che si dice, [310d] dichiara di aver udito alle Olimpiadi[4] un buon numero di quelli che erano con me sparlare sul tuo conto. E difatti è probabile che abbia un udito migliore del mio: perché io non ho sentito nulla. Allora, a mio parere, bisogna che in futuro tu agisca così, ogni volta che qualcuno ti riferisce simili accuse su uno di noi: chiedimi spiegazioni in una lettera, perché io non esiterò né avrò ritegno a dirti la verità. Del resto, tra me e te, è questo lo stato dei nostri rapporti: non siamo sconosciuti, per così dire, a nessuno dei Greci, [310e] né passa sotto silenzio la nostra frequentazione. E non ti sfugga poi che neppure in avvenire passerà sotto silenzio: tanto numerosi sono coloro che ne sono venuti a conoscenza, perché non è di scarsa importanza e ha risvolti burrascosi. Cosa intendo dire con questo? Te lo spiegherò partendo dal principio. Saggezza e grande potere tendono per loro natura a incontrarsi, e si inseguono senza posa, si cercano, si uniscono; poi anche gli uomini godono a parlarne essi stessi, e a sentirne parlare altri in riunioni private e [311a] nei

poemi. Per esempio quando gli uomini parlano di Ierone e di Pausania il Lacedemonio, godono nel citare la loro frequentazione con Simonide,[5] come si comportò e cosa disse loro; sono soliti celebrare insieme Periandro di Corinto[6] e Talete di Mileto, Pericle e Anassagora,[7] e inoltre Creso e Solone[8] in quanto saggi, e Ciro in quanto uomo di potere. E, imitando questi accostamenti, i poeti uniscono insieme Creonte [311b] e Tiresia,[9] Poliido[10] e Minosse, Agamennone e Nestore e Odisseo e Palamede[11] – a mio parere è per questa via che i primi uomini mettevano insieme anche Prometeo e Zeus[12] –: e cantano come gli uni arrivano all'inimicizia, gli altri all'amicizia reciproca, altri ancora a un rapporto fluttuante, che ora è di amicizia ora di inimicizia, accordo su alcune cose e disaccordo su altre. Dico tutto ciò perché voglio [311c] mostrarti che dopo la nostra morte non passeranno sotto silenzio neppure i discorsi fatti su di noi: sicché bisogna averne cura. È infatti inevitabile, a quanto pare, che ci preoccupiamo anche del futuro, perché, per una sorta di ordine naturale, accade che gli uomini più servili siano coloro che non se ne danno pensiero, mentre gli uomini migliori fanno di tutto per godere di buona fama nel tempo a venire. Dato, questo, che io adduco come prova del fatto che i morti hanno una qualche percezione delle cose di quassù:[13] le anime eccelse [311d] indovinano che le cose stanno così, mentre le anime più basse lo negano; in effetti gli oracoli degli uomini divini hanno maggiore autorità di quelli di uomini che divini non sono. Io, per parte mia, credo che gli uomini del passato, dei quali sto parlando, se fosse loro possibile operare delle correzioni nelle loro frequentazioni, porrebbero gran cura per far sì che si riferiscano di loro parole più lodevoli di quanto non avvenga adesso.[14] Ebbene, questo a noi è ancora possibile, se un dio ci aiuta: se qualche azione è stata non bella nella nostra passata relazione, possiamo correggerla con le parole e coi fatti. E difatti

riguardo alla filosofia io dico che [311e] la vera opinione e i discorsi saranno migliori se noi stessi siamo uomini dabbene, ma se siamo spregevoli, avverrà il contrario. E davvero non potremmo fare nulla di più santo che preoccuparci di ciò e nulla di più empio che trascurarlo. Ti dirò dunque come ciò debba avvenire e dove sia il giusto. Io venni in Sicilia con la reputazione di distinguermi di molto tra gli altri filosofi, e nutrivo il proposito, [312a] una volta arrivato a Siracusa, di prenderti come testimone, perché la filosofia fosse onorata attraverso me anche dalle moltitudini. Ma la cosa non mi riuscì. Non riporto la causa che appunto molti evocherebbero; piuttosto, causa ne fu il fatto che tu mostrasti di non avere molta fiducia in me, anzi facesti mostra di voler in qualche modo rimandare indietro me e far venire altri, e indagare quale fosse il mio progetto, per sfiducia, io credo: e le persone che sulla cosa andavano facendo un gran vociare erano molte e dicevano che tu [312b] mi avevi a dispregio e che le tue preoccupazioni erano altre. E questo appunto è quanto veniva sbandierato dappertutto. Ascolta dunque cosa, dopo tutto ciò, sia giusto fare, così che io possa anche rispondere alla tua domanda, cioè in che modo dobbiamo comportarci, tu ed io, l'uno nei confronti dell'altro. Se il tuo disprezzo per la filosofia è totale, dalle l'addio, se poi hai sentito da altri o hai trovato da te stesso dottrine migliori della mia, rivolgi ad esse la tua stima;[15] se invece sono le mie dottrine ad andarti a genio, devi onorare anche me in sommo grado. E ora dunque, come anche all'inizio, fa' tu da guida e io ti seguirò: perché se tu mi onori, [312c] ti onorerò, se non mi onori, me ne starò per i fatti miei. Inoltre, onorando me e prendendo tu l'iniziativa di questo atto, sembrerà che onori la filosofia, ed è proprio questo, dato che stai a guardare anche agli altri, che ti procurerà nell'opinione di molti la fama di filosofo. Quanto a me, se invece ti onoro, senza che tu a tua volta mi onori, sembrerò uno che ammira e insegue la

ricchezza, e sappiamo che nel mondo questa non ha buon nome; per dirla in una parola, se sei tu ad onorare, ne verrà gloria per entrambi, [312d] ma se sono io, sarà per entrambi una vergogna. E questo è quanto sull'argomento.

Quanto alla sferetta,[16] c'è qualcosa che non va: te lo mostrerà Archedemo, quando sarà lì. E in particolare, a proposito di quel problema, che è in realtà più importante e divino di questo, e per cui, trovandoti in difficoltà, l'hai mandato, dovrà dare moltissime spiegazioni. Tu infatti sostieni, in base a ciò che egli riferisce, che non ti è stata sufficientemente mostrata la natura del «primo».[17] Bisogna dunque parlartene per enigmi, in modo che, se a questa lettera succede qualcosa per terra o per mare, [312e] chi la legga non possa comprendere. Il fatto sta così. Intorno al re di tutti si trovano tutte le cose ed è per lui che tutte le cose esistono, e questa è causa di tutte le cose belle; intorno al «secondo» stanno le cose seconde, intorno al «terzo» le terze. Ebbene, l'anima umana, riguardo a queste cose, aspira ad apprendere che cosa esse siano, guardando a ciò che sia congenere con se stessa, ma nessuna di esse [313a] è sufficiente. Ma per quel che concerne il re e le realtà delle quali ho parlato non c'è nulla di simile, – dice poi l'anima –: ma qual è mai la loro natura? Questa, o figlio di Dionisio e di Doride, è la domanda che è causa di tutti i mali,[18] o piuttosto il travaglio che si ingenera nell'anima per via di questa,[19] e se uno non lo rimuoverà, non raggiungerà mai veramente la verità. Tuttavia, tu mi dicesti nel giardino, sotto gli allori, di aver tu stesso formulato questo pensiero [313b] e che questa era una tua scoperta;[20] e io ribattei che se la cosa ti appariva realmente così, mi scioglievi dall'obbligo di fare molti discorsi. Aggiunsi poi che non mi era mai capitato di imbattermi in un altro che avesse fatto tale scoperta, e che la gran parte della mia applicazione era rivolta a questo problema: forse tu hai sentito le parole di qualcuno, forse è

per sorte divina che ti sei buttato su questo problema e poi, convinto di avere ben ferme le dimostrazioni di questa verità, non le legasti, ma ti svolazzano ora in un senso ora in un altro, ruotando intorno all'apparenza, mentre la cosa non è affatto così.[21] [313c] E questo non è capitato solo a te, ma sappi che chiunque mi abbia ascoltato per la prima volta si è trovato nella stessa identica condizione in cui si trovava all'inizio e qualcuno se l'è cavata con maggiore, qualcuno con minore fatica, ma quasi nessuno con poca. Dato che questi sono i fatti e così stanno le cose, abbiamo quasi trovato, per quel che penso io, ciò di cui mi scrivevi, vale a dire in che modo debbano essere i nostri rapporti reciproci. Giacché infatti metti alla prova[22] queste dottrine, sia frequentando altri sia considerandole [313d] a confronto con le dottrine di altri e in se stesse, ora, se la prova è attendibile, queste dottrine prenderanno radici dentro di te e sarai diventato intimo sia di quelle sia di noi. Ebbene, come si verificherà questo e tutto ciò che abbiamo detto? Adesso hai fatto bene a mandare Archedemo, e in futuro, quando sarà tornato da te e ti avrà riportato la mia risposta, forse, dopo questi, altri dubbi si impadroniranno di te. E allora di nuovo mi manderai Archedemo, se prenderai una giusta decisione, ed egli tornerà di nuovo con la sua merce: e se tu farai così due o tre volte, e [313e] sottoporrai a prova adeguata quanto ti venga comunicato da me, sarei sorpreso se i dubbi che ti assalgono ora non assumessero per te un aspetto molto diverso da quello attuale. Coraggio dunque e agite così: perché né tu potresti mai avviare né intraprenderà mai Archedemo commercio migliore [314a] né più caro agli dèi di questo. Attento però a non far cadere tutto ciò nelle mani di uomini ignoranti, perché, a mio parere, forse non esistono dottrine più risibili di queste per la massa né d'altro canto più meravigliose ed entusiasmanti per gli uomini di nobile natura. Esse, ripetute più volte, sempre ascoltate e per molti

anni, si purificano a fatica, come con l'oro,[23] con grandi sforzi.[24]

Ascolta cosa c'è di meraviglioso in questo insegnamento. Ebbene, ci sono uomini che hanno ascoltato queste dottrine e sono i più, capaci [314b] di apprendere e d'altra parte capaci di ricordare e, dopo attenta prova, di giudicare a fondo sotto ogni aspetto, i quali, ormai vecchi e uditori di questi insegnamenti per non meno di trent'anni, dichiarano oggi che ciò che un tempo appariva loro assolutamente incredibile, oggi appare credibilissimo e chiarissimo, mentre ciò che appariva credibilissimo ora sembra esattamente il contrario. Fa' dunque queste considerazioni e bada a non doverti pentire un giorno per ciò che oggi sia trapelato in modo inopportuno.[25] La miglior tutela sta nel non scrivere ma nell'imparare a memoria: [314c] è impossibile infatti che ciò che è scritto non sia divulgato. Ed è per questa ragione che io non ho mai scritto niente su tali argomenti, non esiste né esisterà mai uno scritto di Platone, e quelli che ora passano per suoi appartengono al Socrate del tempo in cui era bello e giovane.[26] Addio e obbediscimi: e dopo che avrai riletto più e più volte questa lettera, bruciala.

E questo è quanto. A proposito di Polisseno, ti sei meravigliato che [314d] te l'abbia mandato: e io ripeto, a proposito di Licofrone[27] e degli altri della tua cerchia, lo stesso discorso che facevo un tempo e che faccio ora e cioè che, per quel che concerne la dialettica, sei di gran lunga superiore a loro, per talento naturale e per il metodo dei tuoi discorsi, e nessuno di loro si lascia confutare volontariamente, come taluni pensano, ma ciò avviene contro la loro volontà. E però sembra che tu li abbia trattati e ricompensati come si deve. Questo è quanto su di loro, ed è già molto per uomini di tal fatta. [314e] Quanto poi a Filistione,[28] se te ne stai servendo, fallo senz'altro, ma, se è possibile, mettilo a disposizione di Speusippo[29] e mandaglielo.

Questa richiesta viene anche da Speusippo; e anche Filistione mi ha promesso di venire volentieri ad Atene, se lo lasci partire. Quel prigioniero delle latomie,[30] hai fatto bene a rilasciarlo, ed è poco quello che ti chiedo anche per i suoi familiari e per Egesippo[31] figlio di Aristone: del resto mi hai scritto [315a] che se qualcuno avesse commesso un'ingiustizia ai danni di lui o degli altri e tu te ne fossi accorto, non l'avresti permesso. Anche su Lisiclide, bisogna dire la verità: egli è il solo, tra coloro che sono venuti dalla Sicilia ad Atene, a non aver mutato opinione sui nostri rapporti, anzi continua a parlare bene di ciò che è stato fatto e nei termini migliori.

1. Discepolo di Archita di Taranto vissuto a Siracusa (cfr. Platone, *Epistula* III 319a; *Epistula* VII 339a, 349d).

2. Dione (ca. 408-354 a.C.), nobile siracusano, cognato e genero di Dionisio I. Il suo sodalizio con Platone inizia all'epoca del primo viaggio del filosofo ateniese in Sicilia (389/8 a.C.). Cercò di influire sul giovane Dionisio II per realizzare l'ideale del monarca filosofo; sospettato di mirare al dominio su Siracusa, fu allontanato e poi formalmente esiliato da Dionisio. Andò ad Atene, dove frequentò stabilmente l'ambiente dell'Accademia. Impadronitosi di Siracusa nel 357 a.C., trovò nel suo luogotenente Eraclide un avversario agguerrito; dopo un momentaneo ritiro a Leontini, rientrò a Siracusa e fece eliminare Eraclide, ma nel 354 a.C. fu a sua volta assassinato in seguito a una congiura ordita dal suo ex-condiscepolo dell'Accademia Callippo e da suo fratello Filostrato. Le fonti principali su Dione sono il libro XVI di Diodoro Siculo e la biografia di Plutarco.

3. Cratistolo è altrimenti ignoto. Polisseno era un sofista allievo di Brisone, rappresentante della scuola filosofica di Megara (Alessandro di Afrodisia, *In Aristotelis Metaphysica* 84, 16), che fu effettivamente alla corte di Dionisio II (Plutarco, *Apophthegmata regum* 176c-d; Diogene Laerzio, II 76); a lui si attribuisce il famoso argomento del "terzo uomo" contro la teoria platonica delle idee.

4. Non è del tutto chiaro se si tratti dei giochi del 364 o del 360 a.C.

5. Simonide di Ceo (556-468 a.C.) visse a lungo alla corte di Ierone I di Siracusa. Senofonte ne fa appunto l'interlocutore del tiranno nello *Ierone.* Del rapporto di Simonide col reggente spartano Pausania parlano Plutarco *(Consolatio ad Apollonium* 105a) e Eliano (*Varia historia* IX 41).

6. Periandro (625-585 a.C.) è menzionato qui non come uno dei sette saggi, ma come tiranno; così è effettivamente ricordato da Platone nel *Protagora* (343a) e nella *Repubblica* (I 336a). Nella lista dei sette saggi Platone lo sostituisce con Misone.

7. Anassagora di Clazomene (ca. 500-428 a.C.) visse a lungo in Atene, dove fu in stretti rapporti con Pericle. Processato per empietà, dovette lasciare Atene e morì nel 428 a.C. a Lampsaco.

8. Erodoto (I 30 sgg.) narra dell'incontro tra Solone e il monarca lidio Creso a Sardi. Dopo la sconfitta e la perdita del regno nel 546 a.C. ad opera di Ciro il Grande, secondo una leggenda ripresa anche da Erodoto (i 88-89), Creso sarebbe scampato al rogo diventando il consigliere di Ciro; e nella veste del saggio consigliere è ricordato qui da Platone.

9. È evocata qui la contrapposizione tra il re Creonte e il veggente Tiresia dell'*Antigone* sofoclea.

10. Poliido, figlio di Cerano, celebre indovino corinzio, secondo la tradizione mitografica resuscitò Glauco, il figlio di Minosse e Pasifae annegato in una giara piena di miele. Dell'argomento avevano trattato Sofocle ed Euripide in due tragedie perdute.

11. Conformemente alla *vulgata* epica, Agamennone come re militare è contrapposto al vecchio Nestore, all'astuto Odisseo e al saggio Palamede. Cfr. Platone, *Phaedrus* 261b.

12. Di Prometeo si fa menzione secondo la caratterizzazione tradizionale, già presente nella *Teogonia* di Esiodo e fissata nel *Prometeo incatenato* di Eschilo.

13. Cfr. Platone, *Menexenus* 248c; *Apologia Socratis* 40c sgg.

14. Cfr. Platone, *Symposium* 208c sgg.

15. Cfr. Platone, *Epistula* VII 345b-c, 350c.

16. Cosa sia esattamente la "sferetta" è assai controverso. Si tratta forse di una sfera stereometrica, o un modello di sfera celeste, come quello costruito secondo Cicerone *(De republica* I 22; cfr. *De natura deorum* II 34) da Eudosso di Cnido, l'astronomo amico di Platone.

17. Nel passo, intenzionalmente criptico, Platone fa riferimento alle sue teorie sulla conoscenza. Controversa l'esatta definizione di questo "primo". Potrebbe corrispondere all'idea del Bene di cui si parla nella *Repubblica*, VII 517b-c.

18. Cfr. Platone, *Epistula* VII 342e, 343c.

19. Cfr. Platone, *Theaetetus* 151a.

20. Cfr. Platone, *Epistula* VII 341c, 345a-b.

21. Cfr. Platone, *Meno* 97d sgg.

22. Il verbo βασανίζειν indica propriamente 'provare l'oro con la pietra di paragone'.

23. Continua la metafora della pietra di paragone per saggiare l'oro.

24. Cfr. Platone, *Epistula* VII 341c, 343e, 344b.

25. Si dovrebbe trattare dello scritto di Dionisio menzionato in Platone, *Epistula*

VII 341b.

26. Cfr. la *Premessa.*

27. Da identificare forse con il Licofrone che Aristotele cita spesso, un sofista appartenuto verosimilmente alla cerchia di Gorgia (Diels-Kranz 83).

28. Filistione, il più significativo rappresentante della scuola medica siciliana. Eudosso di Cnido, amico di Platone, fu suo allievo (cfr. Diogene Laerzio, VIII86); probabile il suo influsso sulle sezioni dedicate alla medicina nel *Timeo* platonico.

29. Speusippo, figlio di Potone, sorella di Platone, fu il suo primo successore nella direzione dell'Accademia (347-339 a.C.).

30. Le note cave di pietra di Siracusa.

31. Egesippo e Lisiclide sono altrimenti ignoti.

III

[315b] Se scrivessi: «Platone a Dionisio, che stia bene» avrei forse trovato la formula di saluto migliore? O non è forse meglio se scrivo, secondo la mia abitudine, «auguri di successo», che è il modo usuale con cui saluto nelle lettere gli amici? Infatti tu stesso, a quanto riferiscono coloro che assistettero allora alla scena, salutasti in questo modo addirittura il dio di Delfi, lusingandolo proprio con queste parole, e hai scritto, così raccontano: «Stai bene, e felice conserva la vita di un tiranno». [315c] Quanto a me, invece, con questa invocazione non esorterei neppure un uomo a fare ciò, tanto meno un dio: non un dio perché impartirei un ordine contro la natura, e infatti il divino si trova al di là del piacere e del dolore;[1] non un uomo perché piacere e dolore sono per lo più fonte di danno, in quanto generano nell'anima ignoranza, oblio, stoltezza e dismisura. E tanto mi basti dire sul saluto;[2] e tu, dopo aver letto, intendilo nel modo in cui ti piaccia.

Raccontano, e non sono pochi, che tu, ad alcuni dei legati [315d] venuti da te, vai dicendo che io una volta, avendoti sentito parlare della tua intenzione di rifondare le città greche in Sicilia e di alleggerire i Siracusani cambiando il potere da tirannide in regalità, ti avrei allora ostacolato in questi progetti, a quanto sostieni, nonostante il tuo vivo desiderio, mentre adesso insegnerei a Dione a fare proprio questo, e che, servendoci delle tue idee, [315e] ti porteremmo via il tuo potere.[3] Ma lo sai tu se da questi discorsi te ne venga qualche vantaggio; comunque mi fai un torto se dichiari il contrario di ciò che è avvenuto. Sono stato infatti calunniato abbastanza da Filistide[4] e da molti altri, presso i mercenari[5] e il popolo di Siracusa, per il fatto di essere rimasto nell'acropoli,[6] mentre quelli che stavano all'esterno,

se veniva commesso un errore, imputavano a me ogni cosa, sostenendo che tu obbedivi a me in tutto. Tu solo sai con assoluta certezza [316a] che di problemi politici io mi sono occupato assieme a te poche volte di mia volontà all'inizio, quando pensavo di poter realizzare qualcosa, e che, a parte altre cose di scarsa importanza, mi sono occupato con la giusta applicazione solo dei preamboli delle leggi, ad eccezione di ciò che hai aggiunto tu o qualcun altro: infatti ho sentito dire che in sèguito alcuni di voi li hanno rimaneggiati, ma le due parti saranno evidenti per coloro che sono in grado di distinguere la mia maniera. Ebbene, cosa che ho appunto detto poc'anzi, non ho bisogno di essere calunniato con i Siracusani e con altri, nel caso tu riesca a persuadere qualcuno ripetendo queste calunnie, ma ho molto più bisogno [316b] di essere difeso sia dalla precedente calunnia sia da quella attuale, che dopo quella cresce più pesante e più violenta. Contro due accuse è necessario sostenere una doppia difesa: in primo luogo ho avuto ragione a rifuggire dal partecipare con te agli affari dello Stato, in secondo luogo non fu mio questo consiglio né l'impedimento di cui dicevi, sostenendo che io sarei stato di ostacolo [316c] alla tua intenzione di rifondare le città greche. Ascoltami dunque innanzi tutto a proposito dei primi argomenti che ho toccato.

Venni a Siracusa[7] chiamato da te e da Dione, che avevo avuto modo di saggiare e da tempo era mio ospite, quando era nel pieno della maturità,[8] condizioni che sono assolutamente necessarie per chi abbia un minimo di senno e intenda prendere delle decisioni su cose tanto importanti, quali erano i tuoi progetti di allora; ma tu eri molto giovane[9] e molto inesperto di quelle cose delle quali era necessario che avessi esperienza, ed eri a me totalmente sconosciuto. [316d] In seguito, forse un uomo o forse un dio, o il caso unito a te, cacciarono Dione,[10] e restasti solo. Pensi dunque che allora

partecipassi con te degli affari politici, quando avevo perso il collaboratore assennato e vedevo che invece il dissennato era rimasto, assieme a una gran folla di malvagi,[11] non come detentore di un potere, pur pensando di averne, ma dominato da uomini di tal fatta? In queste condizioni che dovevo fare? Non era forse necessario fare ciò che appunto facevo: [316e] lasciare andare ormai la politica, per guardarmi dalle calunnie che scaturivano dalle invidie, e d'altra parte cercare di rendere amici il più possibile voi tutti, nonostante foste su posizioni divise e in contrasto? Sei testimone anche tu del fatto che non ho mai smesso di tendere proprio a questo scopo: e, certo, a fatica, tuttavia si arrivò tra noi all'accordo [317a] che io mi sarei imbarcato per tornare a casa, dal momento che eravate impegnati in una guerra,[12] poi, una volta che fosse tornata la pace, saremmo tornati a Siracusa, io e Dione, e tu ci avresti richiamato. E le cose andarono così per quel che riguarda il mio primo viaggio a Siracusa e il ritorno, sano e salvo, in patria; tuttavia la seconda volta, quando tornò la pace, mi richiamasti non sulla base di quanto era stato concordato, ma mi scrivesti di venire io solo, mentre Dione, dicevi, lo avresti mandato a chiamare più tardi. Fu questa la ragione per cui non venni, e tuttavia in quella circostanza provocai anche la disapprovazione di Dione: egli infatti pensava [317b] che era meglio che venissi e ti dessi ascolto. In seguito, un anno dopo, giunse una trireme recapitando delle lettere da parte tua, e nelle parole d'inizio di queste lettere cominciavi col dire che, se fossi venuto, tutta la questione di Dione si sarebbe svolta secondo il mio intendimento, ma se non fossi venuto, avrebbe avuto esito contrario.[13] Certo, mi vergogno di dire quante lettere mi giunsero allora da parte tua, e di altri [317c] dietro tua sollecitazione, dall'Italia e dalla Sicilia e da quanti miei familiari e amici, e tutte che mi esortavano a partire e mi supplicavano in tutti i modi di darti ascolto. Tutti, a

cominciare da Dione, pensavano che io dovessi imbarcarmi senza battere la fiacca. E nonostante mettessi loro avanti l'età e sul tuo conto sostenessi con fermezza che non saresti stato capace di resistere a chi ci calunniasse nel desiderio di vederci nemici – e difatti vedevo allora, e lo vedo anche adesso, che le ricchezze copiose e smisurate, dei privati e forse anche dei monarchi, [317d] quanto più sono grandi, tanto più numerosi e violenti fanno prosperare i calunniatori e i compagni di piacere dannoso e infamante, e non c'è male peggiore di questo, generato da ricchezza e dal potere derivata da altra forma di opulenza – ebbene, nonostante ciò, lasciando andare tutte queste considerazioni, partii, con l'idea che nessuno dei miei amici dovesse muovermi la seguente accusa: di avere, per via della mia inerzia, [317e] lasciato andare in rovina tutte le sue cose, pur potendo salvarle. Una volta arrivato – e tu certo sai bene tutto ciò che successe da allora in poi –, io, in base agli accordi presi nelle lettere, ti pregai per prima cosa di guadagnarti la familiarità di Dione e di richiamarlo, e parlavo di quella familiarità grazie alla quale, se tu allora mi avessi dato ascolto, forse le cose sarebbero andate meglio di quanto non vadano ora, per te, per i Siracusani e per gli altri Greci, così almeno mi fa presagire la mia opinione; in secondo luogo ti chiedevo che i beni di Dione li avessero i suoi familiari [318a] e di non assegnarli a quegli amministratori che sai tu; pensavo inoltre che gli si dovessero inviare ogni anno le sue entrate abituali e anzi di più, dal momento che io ero lì, e non di meno.[14] Ma poiché non ottenni niente di tutto ciò, chiesi di poter partire. Allora tu lì a persuadermi a restare per quell'anno,[15] e ripetevi che avresti venduto tutta la fortuna di Dione e una metà l'avresti mandata a Corinto, mentre il resto l'avresti consegnato a suo figlio. [318b] Ho molte cose da dire sulle promesse che facesti e delle quali non mantenesti nessuna, ma, dato il loro numero sconfinato, taglio. Dunque, dopo aver

venduto tutte le ricchezze, senza il consenso di Dione, nonostante tu dichiarassi che non le avresti vendute senza il suo assenso, o uomo ammirevole, hai dato un compimento a tutte le tue promesse con una sfrontatezza da ragazzo: escogitasti un espediente né elegante né ingegnoso né giusto né utile, vale a dire di spaventarmi, come se io ignorassi ciò che stava avvenendo, [318c] e in modo che io non richiedessi di inviare il denaro. Infatti, quando esiliasti Eraclide[16] né io né i Siracusani pensammo che fosse giusto, per cui assieme a Teodote[17] e ad Euribio ti pregai di non farlo; avendo tu preso questa preghiera a pretesto, dicesti che già da tempo era evidente che non mi preoccupavo affatto per te, ma mi preoccupavo di Dione e degli amici e familiari di Dione,[18] e dato che ora Teodote ed Eraclide, che erano familiari di Dione, erano sotto accusa, [318d] le pensavo tutte per far sì che non venissero puniti. Di questo tipo furono i nostri rapporti nella politica; e se hai notato in me qualche altro atteggiamento ostile nei tuoi confronti, è ragionevole pensare che fu questa la ragione per cui è avvenuto tutto ciò. E non meravigliarti: a buon diritto potrei apparire malvagio a un uomo che abbia senno, se, convinto dalla grandezza del tuo potere, avessi tradito un vecchio amico e ospite che viveva nella sventura a causa tua, in nulla inferiore a te, per dirla così, [318e] e se avessi invece preferito te, il responsabile di una ingiustizia, e avessi fatto ogni cosa secondo i tuoi ordini, per il denaro, è chiaro: nessuno avrebbe ricondotto ad altra causa il mio cambiamento, se avessi mutato atteggiamento. Questi i fatti, che si svolsero in questo modo e, per colpa tua, provocarono la nostra «amicizia da lupi» e la mancanza di collaborazione.

Lo svolgimento del discorso mi porta a discutere di quel secondo punto per cui dissi di dovermi difendere. [319a] Attento, dunque, se, a tuo parere, io non ti stia in qualche modo ingannando e se non dico la verità. Ebbene, dichiaro

che questi rimproveri che mi stai muovendo ora, me li facesti già allora nel giardino, circa venti giorni prima del mio viaggio di ritorno in patria da Siracusa, alla presenza di Archedemo e di Aristocrito,[19] e cioè che mi preoccupo di Eraclide e di tutti gli altri più che di te. E, loro presenti, mi chiedesti anche se ricordassi di averti consigliato, fin dal momento del mio arrivo, [319b] di rifondare le città greche. Io ammisi di ricordarmene e che al momento ero ancora del parere che questa fosse la politica migliore. Tuttavia, caro Dionisio, bisogna anche dire ciò che in quella circostanza fu aggiunto. Io infatti ti chiesi se ti avessi dato solo questo consiglio oppure se ti avessi consigliato qualcos'altro in aggiunta. Allora tu mi rispondesti, con foga e con atteggiamento oltraggioso nei miei confronti, come pensavi – perciò quel che allora era un oltraggio, per te ora, da sogno, è diventato realtà –, e, [319c] con riso forzato, se ricordo, dicesti: «Mi consigliavi di istruirmi prima e poi di fare o non fare tutte queste cose». Io commentai che ricordavi benissimo. «Imparando la geometria forse», chiedesti, «o come?». E io a queste parole non risposi ciò che mi veniva da dire, nel timore che, per una piccola parola, la partenza che aspettavo non mi diventasse stretta invece che agevole. Ecco dunque lo scopo per cui ho detto tutto ciò: non calunniarmi sostenendo che io non ti lasciavo rifondare le città greche distrutte dai barbari [319d] e alleggerire i Siracusani con una trasformazione del potere da tirannico a monarchico. Infatti non avresti potuto dire sul mio conto menzogna meno appropriata di questa; inoltre per confutarti potrei presentare argomenti ancora più chiari, se mai fosse qui presente un tribunale competente, e dimostrare che io ti davo dei consigli, ma tu non volevi metterli in pratica: quindi non è difficile dire chiaramente che l'esecuzione di questi consigli sarebbe stata la politica migliore, per te, [319e] per i Siracusani e per tutti i Sicelioti. Ebbene, mio caro, se neghi di aver detto ciò

che hai detto, sono assolto; se invece lo ammetti, allora, dopo aver riconosciuto che Stesicoro era un saggio, imita la sua palinodia[20] e passa dalla menzogna alla verità.

1. Cfr. Platone, *Philebus* 33b; *Epinomis* 985a.

2. La discussione di apertura sulle formule di saluto ricorda Platone, *Charmides* 164d.

3. Cfr. Platone, *Epistula* VII 332e.

4. Si tratta di Filisto (forma abbreviata di Filistide), storico e politico siracusano (ca. 430-356 a.C.) legato alla tirannide dei due Dionisii, accanito avversario di Dione.

5. Cfr. Platone, *Epistula* VII 350a; Plutarco, *Dion* 19.

6. La cittadella siracusana, nell'isola di Ortigia.

7. In occasione del secondo viaggio, nel 366 a.C.: cfr. Platone, *Epistula* VII 327d-e.

8. Allora Dione aveva circa 42 anni.

9. Cfr. Platone, *Epistula* VII 328a. Dionisio aveva circa 28 anni al momento dell'ascesa al potere.

10. Cfr. Platone, *Epistula* VII 329c.

11. Si allude probabilmente a Filisto e alla sua cerchia.

12. Incerto se si debba identificare questa guerra (cfr. Platone, *Epistula* VII 338a), col conflitto contro i Cartaginesi o contro i Lucani.

13. Cfr. Platone, *Epistula* VII 339c.

14. Sulla questione del patrimonio di Dione cfr. Platone, *Epistula* VII 345c-347e.

15. Cfr. Platone, *Epistula* VII 345e sgg.

16. Cfr. Platone, *Epistula* VII 348a sgg.

17. Cfr. Platone, *Epistula* VII 348c sgg.

18. Cfr. Platone, *Epistula* VII 349e, 330a.

19. Su Archedemo cfr. 310b; Aristocrito è menzionato in Platone, *Epistula* XIII 363d come compagno di Dionisio.

20. Secondo una leggenda ripresa da Platone nel *Fedro* (243a), il poeta lirico Stesicoro, vissuto probabilmente nel VI secolo a.C. *(PMG* 178-281), avrebbe perso la vista per avere oltraggiato Elena in un suo componimento, e l'avrebbe recuperata poi ritrattando tutto in una palinodia.

IV

Platone a Dione di Siracusa con auguri di successo

[320a] Credo che sia sempre evidente la mia buona disposizione in merito alle operazioni condotte,[1] e credo di aver mostrato grande zelo a portarle a buon fine, per nessun altro motivo se non per il mio desiderio di onore nelle cose belle; [320b] penso infatti sia giusto che gli uomini veramente virtuosi, agendo in tal senso, ottengano la fama che meritano. Le cose al momento, grazie a dio, procedono bene, ma in futuro la lotta sarà più dura. Infatti, eccellere in coraggio, velocità e forza fisica può sembrare prerogativa anche di qualsiasi altro uomo, ma bisognerebbe ammettere che nella verità, nella giustizia, nella magnanimità [320c] e nella dignità che si accompagnano a tutte queste virtù, naturalmente eccelle tra gli altri chi cerca di onorarle. Ebbene, ciò che sto dicendo è chiaro, tuttavia bisogna ricordare a noi stessi che quelli che tu sicuramente ben sai[2] devono distinguersi dagli altri uomini più che dai fanciulli. Dobbiamo dunque far vedere che siamo veramente quali diciamo di essere, tanto più che, con l'aiuto degli dèi, sarà più facile [320d]. Agli altri infatti è capitato di dover vagare in molti luoghi, per essere conosciuti, ma al presente tu ti trovi in una condizione tale per cui tutto il mondo, anche se è un po' ardito a dirsi, ha gli occhi puntati su un solo luogo e in questo luogo guarda in particolare a te. Poiché dunque sei sotto lo sguardo di tutti, preparati a mettere in ombra il famoso Licurgo e così pure Ciro,[3] e chiunque altro mai ebbe fama di eccellere per i suoi costumi e le sue istituzioni, tanto più che molti, anzi quasi [320e] tutti qui sostengono che, tolto di mezzo Dionisio, c'è una forte possibilità che le cose vadano alla malora per l'ambizione tua, di Eraclide, di Teodote[4] e degli altri uomini di maggior prestigio. La cosa

migliore sarebbe che nessuno di voi fosse così; ma se mai qualcuno lo diventasse, fatti medico e tutto andrà per il meglio. [321a] Forse ti pare ridicolo il fatto che io dica questo, dato che tu stesso lo sai bene; ma io vedo che anche negli spettacoli i competitori sono incitati dai ragazzi, per non dire dagli amici, i quali, come si può immaginare, incitano con foga per simpatia. Ebbene, ora lottate e se avete bisogno di qualcosa scrivetecelo: le cose qui vanno pressoché come quando voi c'eravate. Scriveteci [321b] anche ciò che avete fatto o che state facendo, perché noi sentiamo dire molte cose, ma non sappiamo nulla di preciso: anche ora arrivano lettere di Teodote e di Eraclide, a Sparta e ad Egina, ma noi, come ho già detto, pur sentendo molte notizie sulla situazione di lì, non sappiamo nulla di preciso. Rifletti inoltre sul fatto che agli occhi di qualcuno tu sei meno affabile di quanto convenga: non dimenticare che, se si piace agli uomini, [321c] è anche possibile riuscire, e che l'arroganza è compagna della solitudine. Buona fortuna.

1. Il riferimento alle «operazioni», alle «imprese» di Dione è in realtà abbastanza vago, e potrebbe alludere genericamente all'insieme delle iniziative di riforma ideate dal nobile siracusano, più che indicare specificamente la fortunata spedizione militare del 357 a.C.

2. Si intendono i seguaci dell'Accademia, tra i quali va annoverato anche Dione.

3. Licurgo, il mitistorico autore della legislazione spartana; Ciro, il fondatore dell'impero persiano.

4. Su Eraclide e Teodote cfr. Platone, Epistula III 318c e Epistula VII 348b sgg.

V

Platone a Perdicca con auguri di successo

Ho raccomandato ad Eufreo,[1] in base a ciò che mi scrivevi, di dedicare il suo tempo a prendersi cura dei tuoi affari; ed è giusto che ti dia anche quello che viene chiamato il «sacro consiglio dell'ospite», [321d] sia su tutto il resto che potresti domandarmi sia sul modo in cui devi ora servirti di Eufreo. Quest'uomo può essere utile in molte cose, ma in modo particolare in ciò in cui tu ora hai bisogno, per via della tua età e perché non sono molti a dare consigli ai giovani in proposito. Ogni costituzione ha infatti una voce,[2] proprio come certi animali: una è la voce della democrazia, una dell'oligarchia, una della monarchia [321e]: molti potrebbero dire di conoscerle, ma sono lontanissimi dal comprenderle, salvo pochi. Ebbene, quella costituzione che parla agli dèi e agli uomini con la propria voce e agisce conformemente a questa voce, fiorisce e si conserva sempre, ma se imita un'altra, perisce. Per questo, dunque, Eufreo potrebbe esserti particolarmente utile, sebbene egli sia valente anche in altre cose [322a]: e infatti mi aspetto che egli ti aiuti a trovare i discorsi della monarchia non meno di coloro che ti stanno intorno; se dunque ti servirai di lui per questo, ne trarrai vantaggio tu stesso e sarai di grandissima utilità anche per lui. Se qualcuno, ascoltate queste parole, dicesse: «Platone, a quanto pare, pretende di conoscere ciò che è utile alla democrazia, e pur potendo parlare in mezzo al popolo e dargli i consigli migliori, non si è mai alzato e non ha mai parlato», a queste parole rispondi che Platone è nato tardi nella sua patria e ha trovato il popolo [322b] ormai troppo vecchio e abituato dagli uomini del passato a fare molte cose, in contrasto con ciò che egli consigliava:[3] difatti sarebbe stato felicissimo di dargli consigli come a un padre,[4] se non avesse

pensato che avrebbe corso un pericolo inutilmente, e non avrebbe ottenuto nulla. Penso che avrebbe fatto lo stesso anche con un consiglio da dare a me. Se infatti dessimo l'impressione di essere incurabili, ci direbbe «tanti saluti» e [322c] si terrebbe lontano dal dare un consiglio su di me o sui miei affari. Buona fortuna.

1. Eufreo di Oreo, in Eubea, frequentatore dell'Accademia, inviato presso Perdicca III di Macedonia, al trono dal 365 al 360 a.C. (Ateneo, XI 506e).

2. Cfr. Platone, *Respublica* VI 493a-c.

3. Cfr. Platone, *Epistula* VII 325a, 325c sgg., 330c sgg.

4. Cfr. Platone, *Crito* 50e, 51; *Apologia Socratis* 31d.

VI

Platone a Ermia e Erasto e Corisco[1] con auguri di successo

Mi sembra che un dio vi prepari, benevolo e generoso, buona sorte, se saprete bene accoglierla: infatti abitate vicino l'uno all'altro e col vantaggio di potervi rendere reciprocamente [322d] i maggiori servigi. Infatti se Ermia avesse abbondanza di cavalli e altri aiuti militari e se si aggiungesse anche l'oro, la sua potenza non diventerebbe, sotto ogni aspetto, maggiore, quanto lo diventerebbe con una disponibilità di amici sicuri e dotati di sani costumi; a Erasto e a Corisco, dico, nonostante io sia vecchio, di aggiungere, a questa bella scienza delle idee, la scienza [322e] che aiuta a guardarsi dai malvagi e dagli ingiusti, e una certa forza di difesa. Sono infatti inesperti, perché hanno trascorso la gran parte della loro vita con noi che siamo misurati e non malvagi: per questo dunque io affermai che essi hanno bisogno di tali aiuti, per non essere costretti a trascurare la vera sapienza e ad occuparsi invece, più del dovuto, della sapienza umana e necessaria.[2] Ora, questo potere mi sembra che Ermia lo abbia per natura, per quanto possa saperlo io [323a] che non l'ho mai incontrato, e per l'arte che è frutto dell'esperienza. Cosa voglio dire? A te, Ermia, io, che per esperienza ho una conoscenza maggiore di quella che hai tu di Erasto e Corisco rispetto a te, dichiaro e assicuro e garantisco che difficilmente troverai caratteri più degni di fiducia di questi tuoi vicini: ti consiglio quindi di tenerti vicino a questi uomini in ogni modo, nei limiti del giusto, e non pensare che sia un fatto di secondaria importanza. A Corisco e ad Erasto, poi, consiglio di tenersi stretti a Ermia [323b] per arrivare a intrecciare, con reciproci rapporti, una mutua amicizia. Se mai qualcuno di voi pensi di scioglierla –

perché per nulla stabile è la natura dell'uomo – mandateci qui, a me e ai miei amici, una lettera che esponga la recriminazione: penso infatti che i discorsi di giustizia e di rispetto che vi arriveranno da qui, da parte nostra, se la rottura non dovesse essere profonda, meglio di qualsiasi incantesimo,[3] potrebbero riconciliarvi e ricongiungervi nella vostra antica [323c] amicizia e comunione di sentimenti, in relazione alla quale, se tutti, noi e voi, vivremo da filosofi, per quel che possiamo e per quel che a ciascuno è concesso, quanto è stato ora predetto sarà convalidato. Ciò che accadrà, se non faremo così, non lo dirò, perché voglio fare una profezia buona e dichiaro che tutti questi propositi li manderemo a buon fine, se dio vuole.

Questa lettera dovete leggerla tutti e tre, meglio insieme, altrimenti due alla volta, insieme se è possibile, il più spesso che potete, e servitevene come se fosse un patto [323d] e una legge sovrana, com'è giusto, giurando con serietà non priva di grazia e con la giocosità che è sorella della serietà;[4] giurate in nome del dio che è guida di tutte le cose, presenti e future, del padre signore della guida e della causa,[5] che, se saremo davvero filosofi, conosceremo tutti chiaramente, per quanto è dato a uomini beati.

1. Ermia fu tiranno di Atarneo, in Misia, intorno al 355 a.C. Erasto e Corisco erano allievi di Platone che vissero a Scepsi, vicino ad Atarneo.

2. Cfr. Platone, *Epinomis* 974b-e.

3. Cfr. Platone, *Symposium* 192e, 215c.

4. Cfr. Platone, *Leges* VI 761d; VII 803c.

5. Cfr. Platone, *Respublica* VI 508a; VII 516b-c, 5l7c; *Epistula* II 312e sgg.

VII

Platone ai familiari e ai compagni di Dione con auguri di successo

Mi avete raccomandato per iscritto di ritenere il vostro modo di pensare identico a quello che aveva anche Dione, e perciò mi avete invitato a condividere il vostro progetto, nella misura in cui ne sia in grado, con l'azione e con le parole. [324a] E io, se davvero avete le stesse sue vedute e aspirazioni, affermo l'intenzione di collaborare; altrimenti, dovrò rifletterci. Quali fossero i pensieri e le aspirazioni di quello, credo di poterlo dire non per congettura, ma per esperienza diretta e su basi sicure. Quando infatti, a circa quarant'anni di età, giunsi per la prima volta a Siracusa,[1] Dione aveva l'età corrispondente a quella che oggi ha Ipparino, e l'opinione che si fece allora continuò sempre ad averla: [324b] credeva che i Siracusani dovessero essere liberi, con un governo fondato sulle leggi migliori; cosicché non ci sarebbe nulla da meravigliarsi se un dio dovesse rendere anche costui[2] solidale con quello nelle opinioni sulla costituzione politica. Quale fosse il modo in cui nacquero queste opinioni, è argomento non indegno di attenzione per giovani e meno giovani, e io cercherò di esporvelo fin dall'inizio: le circostanze attuali infatti ne forniscono l'occasione.

Un tempo, quando ero giovane, provai ciò che provano tanti: ritenni, una volta che fossi diventato padrone di me stesso, di addentrarmi subito nelle questioni pubbliche della città. [324c] E mi capitarono alcune contingenze nella vicenda politica della città, del seguente tenore. Dato che il regime politico di allora era oggetto di forti critiche da parte di molti, vi fu un rivolgimento, e a capo del rivolgimento si

misero cinquantuno uomini, undici nella città, dieci al Pireo – incaricati rispettivamente di sovrintendere sia il mercato sia tutto quanto nei centri urbani richiedeva un compito amministrativo –, ma a capo di tutto erano trenta dotati di pieni poteri.[3] [324d] Capitava che alcuni di costoro fossero miei parenti[4] e conoscenti, e perciò si davano subito ad invitarmi[5] come a faccende che mi si confacevano. E non c'è nulla da stupirsi della mia reazione di allora, motivata dalla mia giovane età: ero in effetti convinto che avrebbero governato la città trasferendola da un sistema di vita ingiusto a un indirizzo di giustizia, e così rivolsi loro la più grande attenzione, per vedere cosa avrebbero fatto. E per la verità costatai che quegli uomini nel volgere di poco tempo fecero apparire oro, in confronto, la costituzione precedente – [324e] tra l'altro un mio amico più anziano, Socrate, che non avrei quasi il minimo ritegno a dichiarare l'uomo più giusto di allora, cercavano di mandarlo con altri da uno dei cittadini [325a] a trascinarlo via di forza per metterlo a morte,[6] certo per farlo compartecipe delle loro iniziative, lo volesse o no; ma egli non obbedì, pronto a rischiare qualsiasi cosa piuttosto che diventare loro complice in azioni nefande – e osservando dunque questi fatti e altri analoghi di non scarsa gravità, provai disgusto e mi ritrassi dai mali di quel momento. Non molto tempo dopo però cadde il regime dei Trenta e tutto l'assetto costituzionale di allora: e di nuovo, se pur con più esitazione, [325b] mi lasciavo comunque trascinare dal desiderio di occuparmi delle questioni pubbliche e degli affari della città. Furono invero molti, anche in quella situazione di sconvolgimento, i fatti per cui uno potrebbe provare disgusto, e non fa nessuna meraviglia che le vendette dei nemici in clima di rivoluzione fossero in certi casi più pesanti del dovuto;[7] e a onor del vero coloro che rientrarono allora[8] si comportarono con molta moderazione.[9] Per un singolare destino tuttavia in seguito alcuni uomini di

governo[10] trascinarono in tribunale questo nostro compagno Socrate, lanciandogli un'accusa delle più nefande, fra tutte la meno adatta a lui: [325c] infatti gli uni lo denunciarono come empio, gli altri lo condannarono e mandarono a morte, proprio lui che un tempo non aveva voluto prender parte all'empio arresto che riguardava un amico degli esuli di allora,[11] quando essi stessi si trovavano nella difficile condizione dell'esilio. A me che dunque valutavo questi fatti, e gli uomini che gestivano gli affari della città, e le leggi e i costumi, quanto più osservavo e andavo avanti nell'età, tanto più difficile mi appariva la retta gestione della cosa pubblica; [325d] mi sembrava infatti impossibile un'azione politica senza amici e compagni[12] fidati – e non era facile trovarne che fossero già a disposizione, dato che la città non si reggeva più secondo i costumi e le abitudini dei padri, ed era poi impossibile procurarsene altri nuovi con un certo agio[13] – e la lettera delle leggi e i costumi andavano deteriorandosi, procedendo per questa via in modo così straordinario, che io, dapprima pieno di slancio all'idea di dedicarmi alla cosa pubblica, [325e] guardando poi a questi fatti e osservando lo scompiglio generale, finii per avere la nausea, e se non rinunciavo a meditare come si potesse migliorare questa situazione e la struttura politica nel complesso, [326a] tuttavia attendevo sempre un momento opportuno per agire, e giunsi infine a pensare, in merito a tutte le città attuali, che tutte quante sono governate male – il loro sistema legislativo è infatti in una condizione di inguaribilità, a meno di una qualche straordinaria preparazione unita alla fortuna – e fui costretto a dire, elogiando la retta filosofia, che solo questa consente di vedere tutto ciò che è giusto nelle cose pubbliche e in quelle private. Dunque le generazioni umane [326b] non si sarebbero mai liberate dai mali prima che la stirpe di chi pratica rettamente e veramente la filosofia pervenisse alle cariche politiche, o prima che la classe degli uomini che

governano nelle città cominciasse, per una sorte divina, a pensare secondo principi realmente filosofici.[14]

Questo era il mio pensiero quando venni in Italia e in Sicilia, e vi giunsi per la prima volta. Una volta arrivato, però, in nessun luogo e in nessun modo mi piacque quello che qui veniva detto modo felice di vita, zeppo di banchetti italioti e siracusani,[15] il vivere rimpinzandosi di cibo due volte al giorno non dormendo mai soli la notte, e tutte quante le abitudini che conseguono a questo genere di vita; [326c] partendo infatti da costumi di questo tipo neppure uno tra gli uomini che vivono sotto la volta del cielo potrebbe mai diventare assennato, se contrae queste abitudini fin da fanciullo – non potrà mai verificarsi questa mescolanza in una natura così straordinaria – né potrà mai avviarsi sulla strada della temperanza, e certo il discorso sarebbe lo stesso anche riguardo alle altre virtù; e nessuna città potrebbe vivere in tranquillità sotto qualsivoglia sistema di leggi quando gli abitanti credono che sia una necessità lo sperpero senza limiti, [326d] e ancora ritengono si debba restare in ozio per ogni cosa fuorché per mangiate e bevute e per un serio impegno nelle fatiche sessuali; è inevitabile che queste città non smettano mai di cambiare regime, in tirannidi e in oligarchie e in democrazie, e che i detentori del potere in queste città non tollerino di sentir pronunciare nemmeno il nome di una costituzione giusta e basata sull'uguaglianza davanti alla legge. Riflettevo dunque su questi aspetti oltre che sulle questioni precedenti quando passai a Siracusa: forse fu per un caso, [326e] tuttavia è probabile che un disegno superiore[16] desse inizio ai fatti poi successi in relazione a Dione e a quelli riguardanti Siracusa; ma ho paura che ne accadano di ulteriori, se voi ora non mi date ascolto mentre vi consiglio per la seconda volta.[17] Come posso dunque affermare che il mio arrivo di allora in Sicilia fu l'inizio di tutto? [327a] Quando stavo insieme a Dione, che allora era

giovane, temo di non essermi reso conto che, indicandogli con i miei discorsi ciò che a me sembrava il massimo bene per gli uomini e consigliandogli di metterlo in pratica, in qualche modo senza accorgermene stavo preparando l'abbattimento della tirannide. In effetti Dione, che aveva una buona disposizione ad assimilare nozioni in ogni campo e in particolare i discorsi che allora io gli facevo, [327b] mi ascoltò con tanta acutezza e intensità come nessun giovane mai che io abbia incontrato, ed espresse la volontà di vivere il resto della sua vita in modo diverso dagli Italioti e dai Sicelioti, essendo divenuto amante della virtù al di sopra del piacere e di ogni altro genere di dissolutezza. Di qui la progressiva odiosità che durante tutta la sua vita e fino alla morte di Dionisio[18] suscitò in chi viveva attenendosi alle norme consuetudinarie usuali in una tirannide. Dopo la morte di Dionisio, Dione pensò che questa convinzione poteva formarsi non solamente in sé; egli stesso [327c] l'aveva per effetto di retti ragionamenti, ma con l'osservazione constatava il suo formarsi anche in altre persone, certo non in molte, ma almeno in alcune, tra le quali riteneva una potesse essere forse, con l'aiuto degli dèi, anche Dionisio,[19] e, se una cosa del genere si fosse realizzata, la vita sua e quella degli altri Siracusani sarebbe andata incontro a una felicità straordinaria. Inoltre ritenne che io dovessi in qualsiasi modo venire il più presto possibile a Siracusa per essere compartecipe di tutto ciò, [327d] ricordandosi di quanto facilmente la nostra reciproca frequentazione avesse contribuito a spingerlo al desiderio di una vita bellissima e nobilissima; e, se ora fosse riuscito come era il suo intento ad ispirarla in Dionisio, nutriva grandi speranze di impiantare in tutto il paese un sistema di vita felice e autentico, senza stragi e uccisioni e senza i mali che ora si sono verificati. Mosso da queste rette riflessioni, Dione persuase Dionisio a farmi mandare a chiamare, e lui stesso mi mandò a chiedere

che venissi al più presto in qualunque modo, prima che a Dionisio [327e] capitassero altri[20] ad indirizzarlo verso un sistema di vita diverso da quello migliore. Queste, anche se sono un po' lunghe da riferire, le parole con cui mi pregava: «Quale occasione», disse, «più ghiotta aspetteremo di quella che ora si è verificata per una qualche sorte divina?». E mi parlava dettagliatamente del dominio dell'Italia e della Sicilia, e della propria potenza al suo interno, [328a] e della giovinezza di Dionisio e del suo desiderio di filosofia e di cultura, di quanto l'avesse forte, e di quanto i suoi nipoti[21] e i suoi familiari fossero facili da associare all'insegnamento e al tipo di vita di cui io parlavo sempre, e fossero particolarmente in grado di cooptare Dionisio; così che, se mai prima, ora certo poteva essere pienamente esaudita la speranza di veder accadere che le stesse persone fossero filosofi e reggitori di grandi città. [328b] Questi, e molti altri del genere, furono gli inviti, ma nella mia opinione operava un certo timore, per il fatto che si trattava di giovani, sulla direzione che avrebbero preso gli avvenimenti – in effetti i desideri di tali persone sono fulminei e spesso sono trascinati al loro opposto – ma sapevo anche che il carattere dell'anima di Dione era per natura solido e per età già dotato di equilibrio. Per cui in me che cercavo di valutare la situazione, ed ero in dubbio sull'eventualità di mettermi in viaggio e dare ascolto agli inviti oppure no, in conclusione prevalse un impulso verso un mio dovere in tal senso, perché se mai si poteva tentare una traduzione in pratica delle mie teorie sulle leggi e sulla costituzione, [328c] ora era il momento di provare, visto che se avessi convinto un unico uomo, avrei dato una organizzazione sufficientemente buona a tutto quanto. Con tale convincimento e determinazione salpai dalla patria, non per il motivo che alcuni supponevano, ma per la grandissima vergogna di me che provavo, a ritenere me stesso niente più che un discorso,[22] unicamente e

semplicemente, e mai un uomo disposto a impegnarmi in alcuna azione, e poi esposto al rischio di tradire [328d] innanzitutto il rapporto di ospitalità[23] e l'amicizia di Dione, che si era realmente trovato in una situazione di pericolo non trascurabile. Se dunque avesse subito qualche disgrazia, o se cacciato da Dionisio o dagli altri nemici fosse venuto come esule da me e si fosse rivolto a me con questa domanda: «Platone, vengo a te da esule non per mancanza di opliti o perché privo di cavalieri per difendermi dai nemici, ma per mancanza di discorsi e di persuasione, con cui sapevo bene che tu eri in grado di indirizzare i giovani al bene e alla giustizia e di portarli in ogni occasione ad una situazione di reciproca amicizia [328e] e solidarietà. Per mancanza di questo impegno da parte tua ora io dopo aver abbandonato Siracusa mi trovo qui. E certo il mio problema ti arreca la vergogna minore; ma la filosofia, che tu continuamente lodi e sostieni sia trascurata dal resto degli uomini, non viene forse ora tradita insieme a me da te per quanto è dipeso da te? [329a] E se per caso avessi abitato a Megara,[24] saresti senza dubbio venuto in mio soccorso in merito alle questioni che avevano determinato il mio invito, o altrimenti ti saresti sentito il più ignobile tra gli uomini; e adesso, avanzando come scusante la lunghezza del percorso, l'estensione della traversata e la grandezza della fatica, credi forse di sfuggire in qualche modo a una reputazione di meschinità? Sarai ben lontano dal riuscirci!». Una volta dette queste cose, quale avrebbe potuto essere per me una risposta conveniente? Non ce n'è nessuna. Ma dunque partii, in base a valide motivazioni dettate da giustizia, per quanto è possibile a un uomo, [329b] per tali ragioni abbandonando le mie occupazioni, tutt'altro che indecorose, per passare sotto una tirannide che non sembrava convenire né ai miei ragionamenti né a me stesso;[25] e venendo lì mi liberai dai doveri verso Zeus Xenios[26] e mi mostrai irreprensibile nel

mio lato filosofico,[27] che sarebbe stato connotato da una taccia di vergogna, se per debolezza e viltà mi fossi esposto a un turpe disonore. Una volta arrivato[28] dunque – non è il caso infatti di dilungarsi troppo – trovai l'ambiente intorno a Dionisio pieno di contese e di calunnie in merito alla posizione di Dione verso la tirannide; [329c] cercavo di difenderlo per quanto potevo, ma ero in grado di fare poco, e dopo circa tre mesi Dionisio accusò Dione di tramare contro la tirannide, lo fece imbarcare su una piccola nave e lo cacciò con infamia. In seguito a questo tutti quanti noi amici di Dione tememmo che Dionisio accusasse qualcuno e lo punisse come complice della cospirazione di Dione: sul mio conto poi circolò anche una diceria a Siracusa, [329d] secondo cui ero stato condannato a morte da Dionisio in quanto responsabile di tutto quanto era successo allora. Ma quello, resosi conto di questo stato d'animo di tutti noi, nel timore che dalle nostre paure potesse scaturire un'iniziativa veramente grave, ci trattava tutti con atteggiamento benevolo, e in particolare faceva in modo di rassicurare me, e mi esortava a riprendere coraggio, pregandomi di restare ad ogni costo: infatti una mia eventuale partenza non gli avrebbe fatto per nulla gioco, mentre una mia permanenza sì, ragion per cui esibiva un atteggiamento di insistente supplica. Ma sappiamo bene che le suppliche dei tiranni sono mescolate [329e] alle imposizioni. Quello dunque si organizzò per impedirmi di prendere il mare, facendomi trasferire sull'acropoli e insediandomi là da dove nessun capitano di nave mi avrebbe portato via, non solo se Dionisio lo vietava, ma neanche senza un suo personale dispaccio che impartisse l'ordine di imbarco; né un mercante né uno solo dei comandanti dei posti di frontiera avrebbe lasciato correre se io avessi tentato il passaggio da solo, ma mi avrebbe subito arrestato e riportato da Dionisio: [330a] del resto si era ormai diffusa una voce opposta a quella precedente, e cioè che

Dionisio provava un incredibile affetto per Platone. Come stavano realmente le cose? Bisognerà in effetti dirla, la verità. Certo, col passar del tempo mostrava sempre più affetto per me per via del contatto con le mie inclinazioni e il mio carattere, però pretendeva che io riservassi il mio apprezzamento a lui piuttosto che a Dione e considerassi particolarmente amico lui piuttosto che quello, ed era animato da uno straordinario spirito competitivo per raggiungere tale obiettivo: ma esitava a imboccare proprio la via per cui questo avrebbe potuto avvenire, se veramente poteva avvenire, nel modo migliore, ossia dedicarsi a me e frequentarmi per apprendere ed ascoltare i miei discorsi filosofici; [330b] temeva ciò che andavano dicendo i calunniatori,[29] di essere in qualche modo ostacolato nell'azione mentre Dione appunto portava ad effetto tutti i suoi piani. Io sopportai ogni cosa, mantenendo l'intenzione iniziale con cui ero arrivato, se mai Dionisio potesse giungere al desiderio di vita filosofica: ma fu lui a spuntarla con la sua tenace resistenza.

E dunque il primo periodo della mia visita e della mia permanenza in Sicilia ebbe a svolgersi attraverso tutte queste vicissitudini. [330c] In seguito ripartii,[30] e di nuovo tornai, perché Dionisio mi mandava a chiamare con tutta premura; il motivo di ciò e il carattere logico e giusto di tutto quanto io feci, ve lo esporrò dettagliatamente solo in un secondo momento, per dare soddisfazione a chi mi chiede con quali propositi venni lì per la seconda volta: prima vi consiglierò sulle misure da adottare nella situazione che si è determinata adesso; questo perché non mi succeda di riferire argomenti secondari come se fossero quelli principali. Dico dunque le cose seguenti.

Chi consiglia un uomo malato[31] che segue un regime di vita nocivo alla salute, deve innanzitutto fargli cambiar vita, [330d] e se quello è disposto a dargli retta, allora deve dargli

anche altre prescrizioni; ma se non è disposto, io riterrei vero uomo e medico chi rifugga dal dare consigli a un malato del genere, e invece un debole e uno sprovveduto chi accetti di farlo. Stessa cosa per una città, sia che ne stia a capo un governante o più persone: se chiedesse consiglio su qualcosa di utile mentre la costituzione procede in modo conveniente per la retta via, sarebbe da persona assennata dare consigli a gente siffatta; [330e] ma a coloro che deviano completamente dalla retta costituzione e non vogliono assolutamente seguirne le tracce, e anzi intimano al consigliere di lasciar stare la costituzione e non provare a indirizzarla diversamente, minacciandogli la morte in caso contrario, [331a] se ordinassero di dare consigli che assecondino servilmente le loro volontà e i loro desideri, in merito al modo più facile e rapido di esaudirli per sempre, chi si prestasse a dar consigli di questo genere io lo considererei un vile, e invece chi non si prestasse lo considererei un uomo vero. Con questa convinzione, io, qualora uno mi chieda un consiglio su una delle questioni più importanti che riguardano la sua vita, quali l'acquisto di beni o la cura del corpo o dell'anima, [331b] se mi sembra che costui viva quotidianamente con un certo stile, o che chiedendo un consiglio sia disposto poi a obbedire riguardo agli argomenti su cui si consulta, di buon grado do il consiglio e non desisto se non quando mi sono liberato dalla mia incombenza. Ma se uno non mi chiede consiglio per nulla, o è chiaro che non ha nessuna intenzione di prestare ascolto a chi lo consiglia, non vado di mia iniziativa da un uomo del genere a dargli consigli, né a forzarlo, neppure se è mio figlio. Ad uno schiavo certo darei consigli e anche se non li volesse lo costringerei; ma su un padre [331c] o una madre ritengo empio esercitare costrizione, a meno che non siano in preda alla follia; se hanno un certo tipo di vita, che a loro piace, ma a me no, ritengo non sia il caso di rendermi loro odioso

rimproverandoli invano, ma neppure farmi loro servo compiacendoli, procurando loro soddisfazioni di desideri che se mi appartenessero preferirei non vivere. Con la stessa concezione anche per ciò che concerne la propria città[32] deve vivere l'uomo di senno; parli, se gli sembra che non sia ben governata, [331d] se non è destinato a parlare a vuoto e se esprimendo la sua idea non rischia di essere messo a morte, ma non usi la forza per cambiare la costituzione alla patria, quando non sia possibile che si realizzi la costituzione migliore se non a prezzo di esilii e stragi di uomini, e non prenda iniziative e formuli voti per il bene suo e della città.

Secondo questo orientamento dunque io vi consiglierei, e così consigliavo, insieme a Dione, anche Dionisio, [331e] di vivere giorno per giorno innanzitutto in modo da essere sempre più padrone di se stesso e di procurarsi amici e compagni fidati, per non andare incontro a quello che aveva passato suo padre, il quale, dopo aver conquistato molte e grandi città di Sicilia devastate dai barbari, non fu in grado, dopo averle colonizzate, di insediare in ciascuna di esse governi fidati di suoi compagni, [332a] né di altri, stranieri di qualunque provenienza né di fratelli che lui stesso aveva allevato dato che erano più giovani,[33] e che da una condizione di privati cittadini aveva portato a quella di governanti, e da poveri aveva trasformato in straordinariamente ricchi. Tra costoro non riuscì a fare di nessuno un compartecipe del governo, pur operando con persuasione, istruzione, beneficii e appelli al legame di stirpe; e risultò sette volte più inefficace di Dario, il quale, facendo affidamento non su fratelli o creature sue, ma solo su persone che avevano partecipato alla sottomissione del Medo eunuco,[34] fece una divisione in sette parti,[35] [332b] ciascuna più grande della Sicilia, e dispose di collaboratori fidati e mai in lotta con lui o tra loro, e fornì un esempio di come debba essere il buon legislatore e il buon sovrano: con le leggi che promulgò, infatti, ha fatto sì che

l'impero persiano si conservasse fino ad oggi. E inoltre, neanche gli Ateniesi colonizzarono essi stessi molte città greche che avevano subito l'invasione dei barbari, ma le conquistarono già abitate, e tuttavia [332c] mantennero l'impero per settantanni,[36] per essersi assicurati degli amici in ciascuna delle città. Dionisio invece, che aveva riunito in un solo stato tutta quanta la Sicilia,[37] non fidandosi nella sua saggezza di nessuno, a stento si trasse in salvo: era a corto infatti di uomini amici e fidati, e non esiste indizio maggiore di virtù e di pochezza che l'essere o meno privi di uomini del genere. Le cose che dunque a Dionisio consigliavamo io e Dione, [332d] dato che per effetto del comportamento paterno gli era accaduto di rimaner privo di educazione e di buone compagnie,[38] erano innanzitutto ***, e una volta che si fosse orientato in questa direzione, di procurarsi altri amici, tra i familiari e insieme tra i coetanei, che fossero anche in sintonia con lui nell'aspirazione alla virtù, ma soprattutto di essere in sintonia con se stesso, poiché in questo si era ritrovato estremamente carente; non parlavamo in termini così espliciti – sarebbe stato infatti rischioso –, ma con allusioni indirette, e sostenendo coi nostri ragionamenti che in questo modo ogni uomo potrà salvaguardare se stesso e quelli di cui sia a capo, [332e] mentre orientandosi in una direzione diversa otterrà tutto il contrario; una volta invece avviatosi per la strada che noi gli indicavamo, e fattosi assennato e temperante, se avesse rifondato le città abbandonate di Sicilia e le avesse legate a leggi e costituzioni in modo tale che fossero in rapporti amichevoli e solidali con lui e tra loro nella mutua assistenza contro il barbaro, [333a] avrebbe reso non solo doppio il dominio paterno, ma realmente molto più grande; realizzati questi presupposti infatti sarebbe stato pronto per sottomettere i Cartaginesi in modo molto più efficace della sottomissione imposta ad essi sotto Gelone,[39] e non come ora che, tutto all'opposto, a suo

padre era stato imposto di versare un tributo ai barbari.[40] Questi i discorsi e gli avvertimenti che venivano dati da noi: noi, i presunti cospiratori ai danni di Dionisio, stando alle voci che circolavano da parecchie parti, e che certo guadagnarono credito presso Dionisio e portarono all'espulsione di Dione, [333b] gettando noi nel panico; ma, per concludere su non pochi fatti avvenuti in un esiguo lasso di tempo: Dione, tornato dal Peloponneso e da Atene, lo ricondusse alla ragione con le vie di fatto.[41] Dopo di che dunque per due volte liberò la città e la restituì ai Siracusani,[42] questi allora fecero propria la stessa disposizione verso di lui che aveva avuto anche Dionisio, al tempo in cui tentò di farne con l'educazione e la formazione un re degno del comando, e così realizzare una comunione totale con lui per tutta la vita: [333c] e Dionisio invece aveva fatto comunella con quelli che lanciavano calunnie e sostenevano che tramando contro la tirannide in realtà Dione faceva tutto ciò che faceva a quel tempo, affinché Dionisio, ammaliato nella mente dall'istruzione, si disinteressasse del potere dopo averlo ceduto a lui, ed egli se lo appropriasse per poi cacciare dal potere Dionisio con l'inganno. Queste voci si imposero allora a Siracusa e poi una seconda volta, e certo con un trionfo assurdo e vergognoso per chi ne fu responsabile. In effetti è il caso che chi vuole coinvolgermi nelle questioni di oggi ascolti le modalità degli avvenimenti di allora. [333d] Io, uomo di Atene, compagno di Dione, venni, come suo alleato, presso il tiranno, per realizzare uno stato di amicizia anziché di discordia: ma scontrandomi con i calunniatori ebbi la peggio. Ma nonostante Dionisio cercasse di persuadermi con onori e ricchezze perché stessi dalla sua parte e dessi per lui prove di testimonianza e amicizia a sostegno della plausibilità dell'espulsione di Dione, niente di tutto questo gli riuscì. In seguito, tornando in patria, Dione prese con sé due fratelli originari di Atene,[43] [333e] divenuti suoi amici non per

rapporti filosofici, ma per quel corrente sodalizio che si instaura tra la maggioranza degli amici, che lo concretizzano sulla base di un rapporto di ospitalità o di iniziazione e testimonianza ai riti misterici;[44] e appunto questi due amici che collaborarono al suo ritorno in patria erano diventati suoi compagni in seguito a precedenti di questo tipo e anche al servizio prestato per il suo ritorno. [334a] Giunti poi in Sicilia, dopo che vennero a sapere che su di lui gravava la calunnia di tessere trame, nei confronti di quei Sicelioti che lui stesso aveva liberato, per diventare tiranno, non solo tradirono il compagno e l'ospite, ma furono in un certo senso gli esecutori materiali del delitto, affiancando con le armi in mano, come aiutanti, i suoi assassini. E sulla turpitudine e sull'empietà del loro gesto io non ci passo sopra, ma nemmeno ho alcunché da dire – molti altri infatti si prendono la briga di ripetere questa storia come un ritornello, e se la prenderanno per il tempo a venire –; [334b] ma in merito a quanto si va dicendo degli Ateniesi, e cioè che costoro hanno bollato d'infamia la città, io lo nego: affermo infatti che era ateniese anche chi non tradì affatto costui, pur nella possibilità di ricavarne denaro e parecchi onori d'altro genere; infatti non gli era diventato amico d'una amicizia volgare,[45] ma per la comunanza d'una educazione da uomini liberi, in cui sola deve confidare chi ha intelletto, piuttosto che nella consanguineità di anime e corpi: e così non sono stati degni di arrecare vergogna alla città i due uccisori di Dione, [334c] in quanto non furono mai uomini di una qualche considerazione.

Tutto questo è stato precisato per via del consiglio da dare ad amici e parenti di Dione; e certo vi do oltre a questo lo stesso consiglio già dato, e faccio lo stesso discorso ormai per la terza volta, a voi per terzi:[46] ossia di non asservire la Sicilia – e neppure, questo almeno il mio pensiero, alcun'altra comunità politica – a uomini dotati di potere dispotico, ma

piuttosto alle leggi:[47] non sarebbe infatti preferibile, una servitù del primo genere, né per chi asserve a sé né per chi è stato asservito, [334d] né per loro né per i figli né per i discendenti dei loro figli, ma sarebbe un'esperienza assolutamente rovinosa; laddove desiderano arraffare guadagni di tal sorta solo tipi meschini e gretti d'animo, del tutto ignari per il futuro e per il presente del bene e del giusto, tanto divino quanto umano. È quello che io mi sono adoperato a instillare una prima volta in Dione, una seconda volta in Dionisio, ed ora in voi per terzi. E voi datemi ascolto, in nome dello Zeus a cui si liba per terzo, il Salvatore,[48] avendo poi come punto di riferimento Dionisio e Dione: di essi, [334e] l'uno, che non mi diede retta, vive la sua situazione attuale in modo non bello,[49] l'altro, dandomi retta, ha incontrato una morte bella: l'affrontare infatti qualsiasi sofferenza ci sia riservata, se si perseguono le cose più nobili per sé e per la città, è giusto e bello. Nessuno di noi in effetti è nato immortale, e neppure, se a qualcuno toccasse tale sorte, costui sarebbe felice come credono i più; [335a] perché nessun bene o male degno di menzione esiste per chi non ha anima, mentre toccheranno a ciascuna anima, che sia unita a un corpo o separata. Ma occorre veramente sempre prestar fede alle antiche e sacre tradizioni,[50] le quali appunto ci rivelano che l'anima è immortale, e affronta giudizi e sconta punizioni grandissime una volta che sia separata dal corpo; per questo bisogna anche ritenere che subire gravi torti e ingiustizie sia un male minore che commetterle.[51] Queste cose l'uomo amante delle ricchezze e povero nell'anima neppure le sta a sentire, e anche se le ascolta [335b] le considera, come effettivamente crede, cose risibili, e dovunque può, senza ritegno, arraffa tutto quanto egli, come una bestia, ritenga possa dargli modo di mangiare o bere o dargli soddisfazione riguardo al piacere servile e rozzo chiamato impropriamente "di Afrodite";[52] costui è cieco e non

distingue a quali tra le sue gesta da rapace si accompagni l'empietà, quale male sempre si colleghi ad ogni singola ingiustizia; e quale modo di procedere comunque e ovunque disonorato e infelice sia inevitabile, per chi commetta ingiustizie, trascinarsi dietro, sia nel suo peregrinare sulla terra sia nel viaggio di ritorno sotto terra. [335c] Con questi argomenti e altri del genere io persuadevo Dione, e avrei perciò motivi validissimi per essere adirato con i suoi uccisori e in qualche modo, per motivi del tutto analoghi, anche con Dionisio; sia gli uni sia l'altro infatti hanno procurato un gravissimo danno a me e per così dire a tutto il resto dell'umanità: i primi per aver assassinato chi voleva praticare la giustizia, il secondo per non aver voluto praticarla durante tutto il suo periodo di comando, [335d] pur disponendo di un potere grandissimo, al cui interno una eventuale effettiva commistione di filosofia e potenza avrebbe fatto balenare efficacemente tra tutti gli uomini, tanto greci che barbari, e avrebbe instillato in tutti quanti, un'opinione, quella vera: e cioè che nessuno, uomo o città, potrà mai essere felice, se non conduce una vita all'insegna della assennatezza ispirata dalla giustizia, sia che possieda in sé queste virtù, sia che sia stato allevato ed istruito a modo nei costumi sotto la guida di uomini pii. [335e] Questi i veri danni procurati da Dionisio: a confronto, ogni altro torto nei miei confronti sarebbe ben poca cosa. Chi ha ucciso Dione poi non sa di aver agito esattamente come costui. So infatti con certezza, per quanto è possibile ad un uomo fare affermazioni sul conto di un altro uomo, che Dione, se avesse avuto il potere, [336a] non avrebbe seguito un altro metodo di governo, se non quello innanzitutto di purificare e ristabilire in una forma di città libera Siracusa, la sua patria, dopo averla liberata dalla servitù, e dopo avrebbe usato ogni mezzo per dotare i cittadini di leggi, quelle appropriate e le migliori, per passare poi immediatamente col massimo zelo all'opera di

colonizzazione della Sicilia e liberazione dai barbari, cacciandone alcuni, sottomettendone altri più facilmente di quanto avesse fatto Ierone.[53] E ancora, se tutto questo si fosse realizzato [336b] per l'azione di un uomo giusto, coraggioso, temperante e dedito alla filosofia, si sarebbe diffusa tra la maggior parte degli uomini quella stessa opinione sulla virtù che, se Dionisio mi avesse dato ascolto, si sarebbe consolidata per così dire tra tutta l'umanità e avrebbe portato salvezza. Invece ora un qualche demone o spirito vendicatore ci è piombato addosso per l'assenza di leggi e l'empietà e soprattutto per la sfrontatezza dell'ignoranza,[54] da cui per ognuno traggono radice tutti i mali, e crescono e col tempo producono un frutto amarissimo per chi ne ha causato la nascita; questa divinità dunque per la seconda volta ha sconvolto e distrutto tutto quanto. [336c] Ora tuttavia pronunciamo parole di buon augurio, al fine di ottenere un auspicio favorevole per questa terza volta. In ogni caso, tuttavia, consiglio a voi, amici di Dione, di imitare Dione, il suo amor di patria e il suo regime temperato di vita, e poi, con auspici migliori, di tentare la realizzazione dei suoi propositi – quali fossero, questi, lo avete ascoltato da me con chiarezza –, ma chi tra voi non è in grado di vivere alla maniera dei Dori,[55] secondo le tradizioni patrie, [336d] e invece persegue lo stile di vita degli uccisori di Dione e quello di Sicilia, vi consiglio di non cooptarlo e di non considerarlo affidabile, quanto all'agire mai in modo sano, e di chiamare invece tra voi, a colonizzare tutta la Sicilia, e a condividere un regime di eguaglianza davanti alle leggi, gli altri, sia dalla stessa Sicilia sia da tutto quanto il Peloponneso, e di non temere neppure Atene: anche là infatti esistono persone che si distinguono fra tutti gli uomini per virtù, e che hanno in odio i misfatti degli uccisori degli ospiti. Ma se tutte queste cose dovessero realizzarsi solo dopo un certo lasso di tempo, e ora [336e] siete pressati da disordini interni in gran

numero e contese di varia natura che si rinnovano quotidianamente, bisogna che qualunque uomo, a cui una qualche sorte divina abbia accordato anche un piccolo barlume di capacità di giudizio, sappia che non si dà pausa dai mali, per chi è coinvolto in contese civili, prima che i vincitori abbiano cessato di rifarsi per rappresaglia con combattimenti, espulsioni di uomini e stragi, e di darsi alla vendetta sugli avversari; e non prima che, [337a] tornati padroni di se stessi, stabilite leggi comuni impostate in modo da non favorire in niente se stessi più degli sconfitti, li abbiano obbligati all'osservanza di queste leggi attraverso due mezzi di costrizione, il rispetto e il timore: il timore dimostrando la propria superiorità nella forza, e il rispetto mostrandosi superiori ai piaceri e desiderosi e capaci di servire piuttosto le leggi. [337b] Non è possibile che in altro modo metta mai fine alle sventure una città che sia in preda alla lotta civile, ma in città così disposte al loro interno sono soliti ripetersi disordini, rivalità, odii e tradimenti. Coloro che di volta in volta siano risultati vincitori, poi, occorre che, se davvero mirano alla salvezza comune, scelgano in mezzo a loro gli uomini che conoscano come i migliori tra i Greci, in primo luogo anziani, con mogli e figli, e progenitori quanto più numerosi e valorosi e illustri, e in possesso tutti quanti di un patrimonio sufficiente – [337c] quanto al loro numero, per una città di diecimila abitanti ne basterebbero cinquanta con questi requisiti –: costoro dunque, con preghiere e onori dei più grandi, si facciano venire dalle loro dimore, e una volta richiamati si faccia loro richiesta e li si obblighi, previo giuramento, a istituire leggi, assegnando non una posizione di vantaggio ai vincitori o ai vinti, ma l'eguaglianza e il diritto comune. Una volta poste le leggi, tutto dipende da questo. Se infatti i vincitori si mostreranno sottomessi alle leggi più dei vinti, [337d] tutto quanto sarà all'insegna della salvezza e della prosperità e si dileguerano tutti i mali;

altrimenti, non è il caso di cercare di coinvolgere né me né alcun altro in una cooperazione con chi non dà retta ai progetti ora suggeriti. Questi ultimi sono come gemelli di quelli che Dione ed io tentammo insieme di mettere in pratica animati da buone intenzioni nei confronti di Siracusa, ed erano i secondi in ordine di tempo: i primi furono quelli del primo tentativo di realizzazione del bene comune di tutti in collaborazione con lo stesso Dionisio, ma una fatalità più forte degli uomini li ha vanificati. [337e] Provate ora voi a dar loro corpo in modo più felice con l'aiuto di una buona sorte e di qualche caso divino.[56]

Questo dunque il mio consiglio e il mio messaggio, e il racconto del mio primo viaggio presso Dionisio. Quanto alla mia traversata e navigazione successiva, come si svolse per buone ragioni e a proposito, chi è interessato potrà sentirne parlare qui di seguito. Il primo periodo [338a] di permanenza in Sicilia trascorse dunque nel modo che ho indicato prima di dare i miei consigli ai familiari e ai compagni della cerchia di Dione; dopo di che mi diedi a convincere Dionisio per quanto potevo perché mi lasciasse partire, ma per quando fosse tornata la pace – c'era infatti una guerra in Sicilia in quel momento[57] – prendemmo impegni reciproci. Dionisio dichiarò che avrebbe richiamato Dione e me di nuovo, una volta che avesse dato un assetto più sicuro al suo potere, e chiese a Dione di considerare quello di allora non un esilio, ma un trasferimento; [338b] e sulla base di queste dichiarazioni convenni che sarei tornato. Ma quando la pace fu fatta, mandò a chiamare me, mentre a Dione rivolgeva la preghiera di aspettare ancora un anno; e a me chiedeva di arrivare a tutti i costi. Dione pertanto mi esortava e mi pregava di prendere il mare; e infatti correva diffusamente la voce per tutta la Sicilia che Dionisio di nuovo al momento fosse straordinariamente preso dal desiderio della filosofia: di qui le insistenti preghiere di Dione perché non mi negassi al

richiamo. Io sapevo bene che [338c] nei giovani nascono spesso disposizioni del genere riguardo alla filosofia, e tuttavia mi sembrò più sicuro mandare tanti saluti e lasciar perdere tanto Dione quanto Dionisio; e mi inimicai entrambi rispondendo che ero vecchio e che nessuna delle iniziative di quel momento rispondeva ai termini degli accordi. In seguito pare che sia giunto presso Dionisio Archita[58] – infatti io prima di partire avevo stabilito rapporti di ospitalità e amicizia tra Archita, la gente di Taranto, e Dionisio. [338d] C'erano poi altre persone a Siracusa che avevano ascoltato qualcosa da Dione e altri ancora da questi, tutti rimpinzati di nozioni distorte di filosofia; costoro, credo, provarono a discutere con Dionisio di argomenti del genere, nella convinzione che Dionisio avesse recepito tutto quello che io avevo in testa. Questi d'altra parte non era privo di predisposizione naturale alla capacità di apprendere, ed era straordinariamente ambizioso. Pertanto quei discorsi forse gli piacevano, e insieme si vergognava di far vedere che non aveva recepito un bel niente all'epoca del mio soggiorno; [338e] per cui da un lato gli era sopravvenuto il desiderio di apprendere con più chiarezza, dall'altro lo spronava l'ambizione – e i motivi per cui non avesse frequentato le mie lezioni durante la mia precedente permanenza, li abbiamo esposti sopra[59] –, e dopo che dunque io tornai sano e salvo in patria e opposi un rifiuto al suo secondo invito, come ho appena precisato, credo che Dionisio sia stato colto dalla smania ambiziosa, non volendo che a nessuno mai io sembrassi [339a] nutrire disprezzo per la sua natura e il suo carattere, e neppure sembrassi, per l'esperienza fatta del suo modo di vita, non volere per disgusto tornare da lui. Io debbo comunque per giustizia dire la verità e accettare il caso che qualcuno, ascoltati i fatti, possa disprezzare la mia filosofia e al contrario ritenere che il tiranno avesse senno. In effetti dunque Dionisio mi mandò, la terza volta,[60] una trireme per

facilitarmi la traversata, e mi mandò anche Archedemo,[61] per il quale riteneva [339b] io avessi un'altissima considerazione tra gli uomini di Sicilia, uno dei discepoli di Archita, insieme ad altri conoscenti siciliani; tutti costoro mi riferivano la stessa notizia, quanto mirabilmente Dionisio avesse progredito sulla strada della filosofia. Mi mandò anche una lettera piuttosto lunga, conoscendo il mio atteggiamento nei confronti di Dione e l'ansia di Dione di vedermi prendere il mare e tornare a Siracusa;[62] concepita in modo da tener conto di tutto questo, la lettera aveva un inizio che suonava più o meno «Dionisio a Platone», [339c] e dopo i convenevoli non aggiungeva altro e passava direttamente a dire: «Se ti lasci convincere da noi e vieni ora, innanzitutto la questione di Dione sarà regolata nel modo in cui tu stesso indicherai – le tue richieste saranno, lo so, ragionevoli, e io acconsentirò –; in caso contrario, nulla, circa gli affari di Dione, gli altri affari e circa lui stesso, si svolgerà secondo il tuo intendimento». Queste cose disse così, e le altre sarebbe troppo lungo e fuor di luogo riferirle. [339d] Altre lettere poi provenivano da parte di Archita e della gente di Taranto, che elogiavano la filosofia di Dionisio, e facevano presente che, se ora non fossi venuto, avrei completamente gettato al vento l'amicizia che per opera mia si era stabilita tra loro e Dionisio, e che non era irrilevante su un piano politico. Questo dunque il genere di richiami di quel momento, mentre quelli dalla Sicilia e dall'Italia cercavano di attirarmi, e quelli di Atene in pratica [339e] con le loro preghiere mi buttavano fuori, e si ripeteva sempre lo stesso discorso: non si doveva tradire Dione né gli ospiti e gli amici di Taranto; io stesso poi riflettevo sul fatto che non c'è niente da meravigliarsi se un uomo giovane che ascoltava argomentazioni di un certo tenore, e ben disposto all'apprendimento, giungesse all'amore della vita migliore. Occorreva dunque verificare con chiarezza come stesse davvero la cosa, non disertare in nessun modo l'impegno e

non rendermi responsabile di una tale autentica vergogna, nel caso che qualcuno avesse parlato di cose reali. [340a] Partii allora,[63] offuscato da questo ragionamento – molte cose temevo e non avevo ricevuto auspici favorevoli – e una volta arrivato misi veramente in pratica solo l'oggetto della terza coppa a Zeus Salvatore:[64] in effetti mi salvai, ancora una volta per buona sorte, e devo ringraziare di questo dopo il dio anche Dionisio, perché mentre in molti volevano la mia morte lo impedì e diede una certa prova di rispetto nei miei confronti. [340b] Dopo il mio arrivo, ritenni innanzitutto di dover verificare se realmente Dionisio fosse infiammato dalla filosofia come dal fuoco, o se questa voce insistente giunta ad Atene fosse priva di fondamento. Esiste un metodo per ottenere una prova, su questioni del genere, non ignobile e particolarmente adatto nel caso di tiranni, per altro anche rimpinzati di insegnamenti distorti, male di cui io, appena arrivato, capii che era piuttosto affetto Dionisio. Occorre dunque mostrare a costoro che cos'è la filosofia nel suo complesso, quali siano i mezzi per raggiungerla e quanta fatica comporti. [340c] Chi ascolta, se è realmente un filosofo e degno di praticare la filosofia in quanto dotato di una natura divina, ritiene di aver ricevuto indicazioni su una via meravigliosa: la si deve percorrere subito e non si può vivere altrimenti. Dopo di che, intensificando con il proprio impegno quello di chi lo guida per la via, non allenta la presa prima di aver toccato lo scopo ultimo, o di aver acquistato forza tale da essere in grado di proseguire da solo senza l'aiuto della guida. [340d] In questo modo, e orientando così le sue riflessioni, vive costui, continuando una normale vita quotidiana, ma in ogni cosa e sempre restando unito alla filosofia e al regime di vita di ogni giorno che lo renda, in una condizione interna di fondamentale temperanza, particolarmente disposto all'apprendimento e pronto di memoria e abile nel ragionare:[65] e un tipo di vita opposto a

questo è oggetto della sua costante repulsione. Coloro che invece non sono realmente filosofi, ma solo riverniciati di opinioni, come chi ha la pelle bruciata dal sole, resisi conto di quanto ci sia da imparare, e quale fatica comporti[66] [340e] e come sia il regime di vita quotidiano appropriato all'impegno, lo giudicano difficoltoso e impossibile per loro: neppure risultano allora capaci di applicarsi, [341a] e anzi alcuni tra loro si persuadono di aver ascoltato in complesso abbastanza e non sentono la necessità di impegnarsi ulteriormente. Questo è un metodo di verifica chiaro e sicurissimo da applicare con gente dedita alla vita di piacere e incapace di resistere alla fatica, così che mai devono chiamare in causa chi li guida, ma solo se stessi, se non sono in grado di mettere in pratica tutto quanto sia utile a questo esercizio. Così dunque anche allora parlavo a Dionisio. Io non gli esposi tutto dettagliatamente, né Dionisio me lo chiedeva; [341b] infatti si atteggiava a chi conosce già molte e importantissime cose, e di averne una sufficiente padronanza per aver imparato malamente nozioni da altri. In seguito, a quanto sento dire, egli stesso scrisse di quelle cose che allora ascoltò, e compose un trattato facendolo passare per suo, e non come trascrizione di quanto aveva ascoltato; ma di questo non so nulla. So che alcuni altri hanno scritto su questi stessi argomenti, ma chi siano, neppure loro lo sanno. Questo ho da dire su tutti quelli che hanno scritto o scriveranno, [341c] quanti sostengono di conoscere l'oggetto delle mie indagini, sia per averlo ascoltato da me sia da altri sia per averlo scoperto da se stessi: non è possibile, a mio parere, che costoro abbiano capito niente dell'argomento. Certamente non esiste un mio scritto sul tema né mai esisterà. Infatti non può essere enunciato in nessun modo come gli altri insegnamenti; ma in seguito a una lunga frequentazione del suo oggetto, e dal conviverci, all'improvviso,[67] come una luce che si accende da una

scintilla di fuoco, [341d] compare nell'anima e si nutre ormai da se stesso. E so almeno che queste cose se fossero scritte o dette da me, lo sarebbero nel modo migliore; e se fossero scritte male, ne soffrirei moltissimo. Se poi avessi ritenuto che fossero da scrivere in modo sufficiente per la massa e fossero comunicabili,[68] quale compito più nobile avrei potuto affrontare nella vita dello scrivere una cosa che è di grande utilità per gli uomini e del portare in piena luce per tutti quanti la natura? [341e] Ma non penso che il metter mano, come si dice, a questi argomenti sia un bene per gli uomini, se non per un numero limitato di persone capaci di arrivarci da se stesse attraverso una minima indicazione; mentre degli altri, alcuni riempirebbe in modo per nulla decoroso di un'alterigia ingiustificata, altri di presuntuosa e vacua speranza, come avessero appreso sublimi insegnamenti. [342a] Ma intendo parlare su questi argomenti ancora più diffusamente: una volta detto ciò, ci sarà forse maggior chiarezza sulle cose di cui parlo. C'è in effetti un ragionamento veritiero, che si oppone all'idea di tentare una messa per iscritto di queste cose e in qualsiasi forma, e che è stato sviluppato già molte volte da me in precedenza, ma che mi pare il caso di ripetere anche ora.

Per ognuna delle cose esistenti sussistono tre elementi attraverso cui si ha necessariamente la conoscenza, e la conoscenza stessa è il quarto – e per quinto [342b] si deve postulare la cosa stessa che sia conoscibile e realmente esistente –; uno dunque è il nome, il secondo poi la definizione, il terzo l'immagine, e il quarto la conoscenza.[69] Se vuoi capire quel che viene detto ora, considera un esempio e ragiona allo stesso modo su tutto il resto. Il cerchio è una certa cosa che viene espressa, che ha appunto il nome che abbiamo appena pronunciato. Viene poi la sua definizione, composta di nomi e di verbi: ciò che infatti al centro è equidistante in ogni punto dalle estremità, questa la

definizione di ciò a cui compete il nome di tondo, circonferenza, cerchio. [342c] Terzo è quel che viene disegnato e cancellato, che si fa col compasso e che svanisce: nessuna di queste cose tocca il cerchio in sé, cui pure tutte si riferiscono, in quanto è qualcosa di distinto. Quarto elemento è la conoscenza, l'intelligenza e l'opinione vera su queste cose; questo va considerato come un tutt'uno, dato che non risiede né nelle parole pronunciate né in figure di entità materiali, ma nell'anima, donde è evidente che si tratta di qualcosa di diverso sia dalla natura del cerchio in sé sia dai tre elementi citati sopra. [342d] Tra questi, l'intelligenza si avvicina più di tutti, per comune genesi e somiglianza, mentre gli altri si distanziano maggiormente. Lo stesso vale per la figura tanto dritta quanto circolare, e per il colore, e per il buono e il cattivo e il giusto, e per ogni corpo, sia esso artificiale o naturale, e per il fuoco e l'acqua e ogni cosa del genere, e riguardo a tutti quanti gli esseri viventi e al carattere delle anime, e a ogni azione e passione: [342e] se in un modo o nell'altro uno non coglie i primi quattro tra questi elementi, non sarà mai compiutamente partecipe della conoscenza del quinto. Inoltre questi, attraverso la debole capacità delle parole, tentano di chiarire di ogni cosa la qualità non meno che l'essenza; [343a] a causa di ciò nessuno che abbia senno avrebbe mai la temerarietà di affidare alle parole le proprie concezioni, e poi alla fissità che contraddistingue le parole messe per iscritto. Bisogna ancora intendersi su quel che ho detto. Ogni cerchio di quelli che vengono concretamente tracciati o ottenuti col compasso è pieno di ciò che è contrario al quinto elemento – in effetti è tangente da ogni parte alla linea retta – ma il cerchio stesso, affermiamo, nulla ha in sé, di più piccolo o di più grande, della natura contraria. Quanto al nome delle cose, diciamo che nessuno è fisso in nulla, [343b] e nulla impedisce che ciò che ora è chiamato tondo sia chiamato retto, e ciò che è

chiamato retto, tondo, e nondimeno le cose risulteranno stabili per chi ha fatto lo spostamento dei nomi e le ha chiamate diversamente.[70] E lo stesso ragionamento vale per la definizione, visto che è composta di nomi e di verbi: non è fissa, in modo sufficientemente stabile, in nulla. Gli argomenti per dimostrare l'oscurità di ognuno dei primi quattro elementi sono migliaia, ma il più importante, quello che abbiamo accennato poco fa, è che delle due cose che ci sono, l'essenza e la qualità, [343c] mentre l'anima cerca di conoscere non la qualità ma l'essenza, ciascuno dei quattro, proponendo all'anima, con le parole e con i fatti, quello che lei non cerca, di volta in volta ciascuno presentando ciò che viene detto e che viene manifestato come facilmente confutabile dai sensi, riempie per così dire tutta l'umanità di imbarazzo e incertezza totale. Pertanto, in quelle cose in cui non siamo abituati a ricercare il vero per via di una cattiva educazione, ma ci basta quella delle immagini che ci viene messa davanti, non rendiamoci ridicoli l'un l'altro, chi è interrogato e [343d] chi fa le domande, dal momento che siamo in grado di respingere e confutare quei quattro elementi. Ma nei casi in cui obblighiamo a dare una risposta e a fornire chiarimenti sul quinto, chiunque voglia, tra coloro che sanno confutare, ha la meglio, e fa sì che chi tenta una spiegazione con parole o scritti o risposte dirette appaia alla maggior parte degli uditori completamente ignorante delle cose che si cimenti a scrivere o dire: questo perché talvolta non si tien conto del fatto che non è l'anima di chi scrive o parla ad essere confutata, ma la natura peculiare di ciascuno dei primi quattro elementi della conoscenza, conformata in modo difettoso. [343e] E il trapasso continuo tra tutti questi livelli, con lo spostamento in alto e in basso su ciascuno, pur a fatica arriva a ingenerare la conoscenza di ciò che ha buona natura in chi ha buona natura: ma se uno è di cattiva natura, come si è trovata ad essere conformata la disposizione

naturale dell'anima della massa sia rispetto all'apprendimento sia rispetto ai cosiddetti costumi, [344a] o se tutto ciò si è guastato, neppure Linceo[71] potrebbe dotare della vista gente così. In una parola, in chi non ha affinità con l'oggetto non può raggiungerla né grazie alla facilità di apprendere né grazie alla memoria – innanzitutto infatti non può ingenerarsi in predisposizioni naturali estranee –, cosicché né quanti non sono naturalmente predisposti e di natura affine alle cose giuste e a ogni altra cosa bella, anche se dotati di facilità nell'apprendere e insieme di buona memoria uno in un campo uno nell'altro, e ugualmente neppure quanti abbiano affinità naturale ma siano restii ad apprendere e di scarsa memoria, né i primi né i secondi potranno mai apprendere tutta la verità possibile sulla virtù e neppure sul vizio. [344b] È necessario infatti, come ho detto all'inizio,[72] apprendere insieme le due cose, e anche il falso e il vero dell'essenza nella sua interezza, con assiduità e dispendio di tempo; solo una volta che siano stati praticate con fatica in reciproco rapporto denominazioni, definizioni, visioni e sensazioni, che siano state sottoposte a verifica in discussioni prive di animosità e senza invidie che determinino il ricorso a domande e risposte, viene a risplendere saggezza e intelligenza riguardo a ciascuna cosa, in chi si impegna[73] al massimo grado dell'umana possibilità. [344c] Perciò dunque ogni uomo serio deve con grande cura evitare di dare mai in pasto le cose serie, scrivendo su di esse, all'invidia e all'incapacità di capire degli uomini. In una parola, da queste considerazioni si deve concludere che, quando si vedono opere scritte di qualcuno, sia di un legislatore sulle leggi o di chicchessia su una qualsivoglia altra materia, queste cose per l'autore non erano le più serie, se egli stesso è serio, ma queste sono riposte nella zona più nobile di quelle che possiede;[74] se invece realmente ha messo per iscritto le sue riflessioni serie, [344d] «allora senza

dubbio» non gli dèi, ma i mortali «gli hanno fatto perdere il senno».[75]

Chi ha seguito questa esposizione e questa digressione si renderà bene conto che, sia stato Dionisio a mettere per iscritto qualcosa sugli elementi sommi e primordiali della natura, o sia stato qualche altro personaggio di minore o maggiore spessore, non c'è a mio avviso nulla di ciò che ha scritto che risulti dall'aver ascoltato o dall'aver recepito l'insegnamento di qualcosa di sano; infatti avrebbe avuto nei confronti di ciò lo stesso atteggiamento di rispetto che ho io, e non avrebbe affrontato il rischio di gettare queste cose in pasto all'impreparazione e all'inadeguatezza. Né in effetti le avrebbe scritte per fissarle nella memoria – [344e] perché non c'è nessun timore che uno se le lasci sfuggire, una volta che le abbia recepite nell'anima: stanno infatti nello spazio più breve di tutti[76] –; se l'ha fatto dunque, l'ha fatto per un'ambizione deplorevole, sia in quanto le ha spacciate per sue, sia in quanto si è spacciato per partecipe di un'educazione di cui non era degno poiché da questa partecipazione desiderava ricavare rinomanza. [345a] Se da un solo incontro Dionisio avesse potuto ottenere tutto questo, sia pure: ma come sia potuto avvenire, «lo sa Zeus», dice il Tebano;[77] infatti ho avuto modo di fornirgli ragguagli, come ho già raccontato, e una sola volta, e dopo mai più. Chi ha premura di indagare il reale svolgimento di quei fatti deve dopo questo considerare il motivo per cui non avemmo incontri una seconda o una terza volta o altre ancora. Bisogna cioè chiedersi se Dionisio, per avermi ascoltato una sola volta, [345b] credesse così di avere la conoscenza e sapesse abbastanza o per aver fatto da solo le sue scoperte o per aver imparato in precedenza da altri; o se ritenesse mediocri le mie dottrine; o, come terza possibilità, se le ritenesse troppo grandi per lui, e non si sentisse realmente inadeguato di fronte al compito di vivere occupandosi di

saggezza e virtù.[78] Ora, se ritiene i miei insegnamenti mediocri, si mette in contrasto con molti testimoni che sostengono il contrario, i quali per questioni di tal genere sarebbero giudici di gran lunga più competenti di Dionisio. Se invece ritiene di aver fatto scoperte da sé o di aver imparato altrove, allora pensa che siano dottrine valide per l'educazione di un'anima libera, [345c] e dunque, se non è un uomo bizzarro, come ha potuto disprezzarne con tanta disinvoltura la guida e il depositario? Come in effetti abbia mostrato disprezzo, ora lo spiegherò.

Fatto passare non molto tempo dopo questi avvenimenti, pur avendo permesso a Dione nel periodo precedente di mantenere il possesso e la rendita dei suoi beni, allora non consentì più ai suoi procuratori invii nel Peloponneso, come se si fosse completamente scordato la sua lettera; sosteneva infatti che quei beni non fossero di Dione ma del figlio, che era suo nipote e sotto la sua tutela legale. [345d] La situazione era precipitata fino a questo punto in quel momento, e stando così le cose, io vedevo molto bene che tipo d'amore per la filosofia avesse Dionisio, e c'erano motivi perché mi indignassi, lo volessi o no. Era allora già estate e tempo di navigazione; e mi sembrava di non dover essere irritato con Dionisio più che con me stesso e con coloro che avevano esercitato pressioni su di me perché [345e] venissi per la terza volta allo stretto di Scilla, «perché ripercorressi ancora la funesta Cariddi»,[79] e di dover dire a Dionisio che mi era impossibile rimanere se Dione veniva oltraggiato a quel modo. Ma Dionisio cercava di calmarmi e mi pregava di restare, nella convinzione che non gli facesse gioco la partenza affrettata di un divulgatore di notizie del genere; ma non riuscendo a persuadermi dichiarò di voler provvedere personalmente alla mia partenza. [346a] In effetti io avevo in animo di prendere il largo imbarcandomi su qualche nave da trasporto, irritato e determinato ad affrontare qualsiasi

evenienza, nel caso si fossero frapposti impedimenti, dato che manifestamente non avevo commesso nessun torto, e invece l'avevo subito; quello allora, vedendo che non ero per nulla disposto a rimanere, architettò questo espediente per farmi restare durante la stagione della navigazione. Il giorno successivo venne da me e mi fece questo accattivante discorsetto: «Sgombriamo tra me e te [346b] l'ostacolo di Dione e dei suoi affari e sbarazziamoci di questo frequente motivo di dissenso; prenderò infatti, per te, queste misure riguardo a Dione. Chiedo a lui di abitare nel Peloponneso dopo aver recuperato i suoi beni, e non come esule, ma con la facoltà di tornare qui, quando si sarà presa una decisione comune tra lui, me, e voi che siete i suoi amici;[80] queste cose siano però a patto che non cospiri contro di me, e me ne siate garanti tu e i tuoi familiari e i familiari di Dione che sono qui, e per voi dia lui garanzia. Il denaro che vorrà prendere, lo depositi [346c] nel Peloponneso e ad Atene presso le persone che decidiate voi, e Dione ne goda gli interessi, ma non abbia la facoltà di prelevare il capitale senza il vostro consenso. Io infatti non ho tanta fiducia in lui in merito al fatto che userebbe delle sue ricchezze – in effetti non sono poche[81] – in modo leale nei miei confronti, mentre nutro maggior fiducia in te e nei tuoi. Vedi pertanto se queste proposte ti piacciono, e resta a queste condizioni per l'anno in corso, [346d] e nella prossima buona stagione parti pure prendendo con te questi denari; e Dione, lo so bene, avrà molta riconoscenza nei tuoi confronti, se avrai realizzato tutto questo per lui». Io ascoltai questo discorso ed provavo disgusto, e tuttavia risposi che l'indomani, dopo aver ponderato la questione, gli avrei comunicato le mie decisioni in proposito. Allora rimanemmo d'accordo così. Rimasto da solo, meditavo su quello che ne sarebbe seguito, particolarmente turbato; e il primo ragionamento che orientò la mia deliberazione fu il seguente: [346e] «Supponiamo che Dionisio avesse in mente di non

fare niente di quel che dichiara, ma dopo la mia partenza scrivesse a Dione in modo persuasivo, lui stesso e molti altri dei suoi dietro sua sollecitazione, le cose che ora dice a me: presenterebbe la cosa come se lui fosse stato consenziente, e io invece avessi opposto un rifiuto a quel che mi chiedeva di fare, disinteressandomi anzi completamente degli affari di Dione. E inoltre, se non vuole lasciarmi andare, anche senza dare ordini a nessun proprietario di nave, [347a] potrebbe facilmente far capire a tutti la sua contrarietà a una mia partenza, e allora chi sarà mai disposto ad imbarcarmi come passeggero,[82] venuto via di corsa dal palazzo di Dionisio?» – effettivamente, ad aumentare la malasorte, risiedevo nel giardino che circonda il palazzo, da dove il guardiano non mi avrebbe mai consentito di andarmene senza una precisa disposizione fatta pervenire a lui da Dionisio – «Se invece resto qui per quest'anno, avrò modo di scrivere a Dione della situazione in cui mi trovo e di quello che sto facendo; e se Dionisio desse corso almeno a qualcuna delle cose che promette, [347b] non risulterebbero del tutto risibili le mie iniziative – in effetti il patrimonio di Dione, se lo si valuta correttamente, ammonta forse a non meno di cento talenti –; se d'altra parte le cose vanno come adesso è prevedibile possano verosimilmente andare, non ho modo di capire come dovrò comportarmi, e tuttavia è necessario forse che io pazienti ancora un anno e tenti di mettere alla prova coi fatti le intenzioni di Dionisio». Prese queste decisioni, il giorno successivo dissi a Dionisio: «Ho deciso di rimanere; [347c] ti chiedo tuttavia», dissi, «di non considerarmi l'arbitro delle volontà di Dione, ma di mandargli insieme a me una lettera che gli chiarisca le nostre attuali decisioni, e di chiedergli se queste lo soddisfano, e in caso contrario se desidera e domanda qualcos'altro; e ti chiedo di inviargliela al più presto, e nel frattempo di non macchinare nulla di nuovo in merito alle sue cose». Queste le cose dette, questi gli accordi,

più o meno nei termini ora esposti. Dopodiché le navi avevano ormai preso il largo, e non mi era più possibile imbarcarmi, quando [347d] Dionisio si ricordò di precisarmi che solo la metà del patrimonio doveva essere a disposizione di Dione, mentre l'altra metà era del figlio; dichiarò allora che l'avrebbe messo in vendita, e la metà del ricavato l'avrebbe consegnata a me da portar via, la metà invece l'avrebbe riservata al figlio di quello: così le cose erano infatti regolate nel modo più giusto. Io, sconvolto, ritenni fosse del tutto irrisoria la minima obiezione a quanto aveva dichiarato, ma in ogni caso dissi che dovevamo aspettare una risposta di Dione e poi di nuovo comunicargli queste novità. Ma quello si mise immediatamente con una sfrontatezza da ragazzo a vendere tutto quanto il patrimonio di Dione, [347e] dove, come e a chi gli pareva; e a me non fece più cenno assolutamente di queste cose, e così pure io a mia volta non affrontai più con lui il discorso sulle sostanze di Dione. Ero infatti della convinzione di non poterci fare più nulla.

Fino a quel momento dunque in questo modo avevo cercato di assistere la filosofia e gli amici; ma il periodo successivo io e Dionisio lo vivemmo io guardando fuori [348a] come un uccello in gabbia[83] che desidera volarsene via, e lui escogitando qualche modo per tenermi buono senza consegnarmi un bel niente delle sostanze di Dione; e tuttavia dichiaravamo al cospetto di tutta la Sicilia d'essere amici. Fu allora che Dionisio prese l'iniziativa di ridurre la paga ai veterani dei mercenari, in contrasto con la tradizione paterna,[84] e i soldati infuriati si riunirono compatti e rifiutarono di accettare il fatto. Dionisio [348b] tentò di contrapporsi con la forza, chiudendo le porte dell'acropoli,[85] ma quelli si portarono subito contro le mura, cantando a gran voce un peana barbarico di guerra; al che Dionisio impaurito concesse tutto quanto e anche qualcosa di più ai peltasti[86] che allora si erano ammassati. Si diffuse poi rapidamente la voce

che il responsabile di tutto questo fosse stato Eraclide;[87] sentitone parlare, Eraclide si tenne in disparte, fuori dalla vista, e Dionisio cercava di arrestarlo, [348c] ma non avendone il modo, mandò a chiamare Teodote nel suo giardino: mi trovavo anch'io allora nel giardino, a passeggiare,[88] e non so altro né li ho ascoltati mentre discutevano, ma so e ricordo ciò che disse Teodote a Dionisio in mia presenza: «Platone», disse, «io sto cercando di convincere il qui presente Dionisio: se riesco a portare Eraclide qui a rispondere delle accuse che ora gli sono state mosse, e se effettivamente non ritenesse opportuno che quello risieda in Sicilia, gli chiedo di lasciarlo salpare per il Peloponneso col figlio e con la moglie, [348d] e di lasciarlo abitare là senza preparare insidie contro Dionisio, e libero di godere delle sue rendite. Anche in precedenza ho cercato di farlo venire qui, e lo manderò a chiamare anche adesso, e forse darà ascolto al mio precedente appello o a quello di adesso; ma chiedo e prego Dionisio, nel caso Eraclide venga sorpreso nel territorio o qui, che non abbia a subire null'altro di spiacevole, [348e] ma debba solo emigrare dal paese, finché Dionisio non prenda decisioni diverse. Sei d'accordo», disse, «su queste cose?», rivolgendosi a Dionisio. «Sono d'accordo», disse, «e neppure se fosse scoperto intorno alla tua casa dovrà subire nulla oltre quanto è stato ora precisato». Ma la sera dopo Euribio e Teodote vennero in gran fretta da me incredibilmente sconvolti, e Teodote disse: «Platone, tu sei stato testimone ieri degli accordi stabiliti da Dionisio con me e con te riguardo ad Eraclide?» «Come no?», risposi. «Ebbene, ora», riprese quello, «dei peltasti stanno correndo tutto intorno per cercare di catturare Eraclide, e c'è il rischio che si trovi qui da qualche parte; accompagnaci in qualsiasi modo da Dionisio». [349a] Così andammo ed entrammo da lui, e gli altri due se ne stavano in silenzio e in lacrime, mentre io presi la parola: «Costoro

temono che tu prenda qualche nuova iniziativa riguardo ad Eraclide, in senso contrario agli accordi presi ieri; sembra infatti che sia stato visto aggirarsi nei dintorni». Udite le mie parole, quello si irritò e diventò di tutti i colori, come accade a chi è adirato; e Teodote, gettatosi ai suoi piedi, [349b] gli prese la mano piangendo e lo supplicava di non fare nulla di simile, e io lo interruppi e incoraggiandolo dissi: «Fatti coraggio, Teodote; infatti Dionisio non oserà fare alcunché in contrasto con gli accordi di ieri». E quello, fissando su di me lo sguardo, e proprio da tiranno: «Con te», disse, «io non ho concordato niente, né di piccolo né di grande». «E invece sì, per gli dèi», ribattei io, «tu l'hai fatto, e precisamente quello che ora costui ti prega di non fare»; e detto ciò voltai le spalle e me ne andai fuori. Dopodiché Dionisio [349c] faceva dare la caccia ad Eraclide, mentre Teodote, inviando degli emissari da Eraclide, lo sollecitava a prendere la fuga. Dionisio inviò Tisia coi peltasti con l'ordine di inseguirlo; ma, a quanto si disse, Eraclide riuscì a maturare nella fuga un vantaggio di una frazione di giornata e a riparare nella zona cartaginese.[89] Dopo questo episodio, il vecchio proponimento di non restituire i beni di Dione parve a Dionisio contare su un plausibile motivo di ostilità nei miei confronti, e come prima cosa mi fece sloggiare dall'acropoli, traendo pretesto [349d] dal fatto che le donne dovevano celebrare un rito sacrificale di dieci giorni[90] nel giardino in cui risiedevo io; mi ordinò di passare questo periodo fuori, presso Archedemo. Mentre ero lì, Teodote mi mandò a chiamare, esprimeva vivamente la sua indignazione per i fatti di allora e biasimava Dionisio; ma quello, venuto a sapere che io ero andato da Teodote, [349e] se ne fece un altro motivo pretestuoso, gemello del precedente, di contrasto con me, e mi mandò qualcuno a domandarmi se realmente mi ero incontrato con Teodote dietro suo invito. E io:«Per l'appunto», risposi. E quello: «Allora Dionisio mi ha ordinato di dirti», dichiarò, «che non

agisci affatto bene dando sempre più importanza a Dione e agli amici di Dione che non a lui». Questo è quanto mi fu mandato a dire, e non mi fece più chiamare a palazzo, come fosse ormai chiaro che io ero amico di Teodote e di Eraclide, e quindi nemico suo, e non credeva potessi avere una buona disposizione nei suoi confronti, dato che aveva dilapidato interamente il patrimonio di Dione. [350a] Abitavo dunque nel tempo successivo fuori dell'acropoli, tra i mercenari; vennero comunque a farmi visita varie persone e quelli dei servi che erano d'origine ateniese, miei concittadini, e mi facevano sapere che ero oggetto di calunnie tra i peltasti, e che alcuni minacciavano di togliermi di mezzo, se mi avessero preso. Ricorsi allora a questa via di salvezza. Mandai emissari presso Archita e gli altri amici a Taranto, a spiegare in quale situazione mi trovassi; e quelli, ricorrendo al pretesto di una ambasceria da parte della loro città inviarono [350b] con una nave a trenta remi Lamisco, uno dei loro che, una volta giunto, si fece latore di una richiesta a Dionisio sul mio conto, riferendogli che io desideravo partire, e pregandolo di non oppormi in alcun modo. Quello diede l'assenso e mi lasciò andare via fornendomi il necessario per il viaggio, ma quanto ai denari di Dione né io più glieli domandai né alcuno me li consegnò.

Arrivato nel Peloponneso, a Olimpia, incontrai Dione che assisteva ai giochi,[91] e gli raccontai quanto era avvenuto; e quello chiamando a testimone Zeus immediatamente esortava me, [350c] i miei familiari e i miei amici, a preparare la vendetta su Dionisio, noi a motivo del suo inganno degli ospiti – così lo chiamava e pensava che fosse –, lui per l'ingiusta espulsione e l'esilio. Dopo averlo ascoltato, io lo esortavo a chiamare in suo appoggio i miei amici, se erano consenzienti: «Quanto a me però», precisai, «tu insieme agli altri in qualche modo a forza mi avete reso compagno di tavola, compagno di focolare e compartecipe dei riti sacri di

Dionisio, il quale forse riteneva, a causa di molti calunniatori, che io cospirassi con te contro di lui e contro la tirannide, e ciononostante non mi mandò a morte, ed ebbe scrupolo. [350d] Né ho dunque più l'età per combattere al fianco di nessuno, e mi sento associato a voi, se mai sentiste la necessità di un impegno reciproco di amicizia e voleste fare qualcosa di bene; ma finché è il male che desiderate fare, chiamate a rinforzo qualcun altro». Questo dissi, avendo ormai in odio le mie peregrinazioni in Sicilia e le mie disavventure; ma quelli non mi diedero ascolto, e, non lasciandosi persuadere dai miei tentativi di mediazione, divennero essi stessi responsabili dei mali che ora sono capitati loro: di questi mali, se Dionisio [350e] avesse restituito i beni a Dione o anche se in qualunque modo si fosse riconciliato con lui, nessuno ne sarebbe mai avvenuto, per quanto almeno è umanamente intuibile – in effetti io avrei voluto e potuto con facilità trattenere Dione – e invece ora, muovendo gli uni contro gli altri, hanno riempito ogni luogo di sventure. [351a] E certo Dione aveva la stessa aspirazione che affermerei dover nutrire io e chiunque altro abbia moderazione, che riguardo al proprio potere, agli amici e alla propria città abbia in animo di raggiungere il livello più alto in potere e in onori elargendo i massimi benefici. Ma questo non si verifica se uno rende ricco se stesso, i compagni e la città, tramando complotti e coordinando congiurati, perché costui è povero e incapace di dominarsi, succubo della viltà verso i piaceri, e poi mettendo a morte chi possiede patrimoni, [351b] dando a costoro il nome di nemici, dilapida le loro ricchezze e istiga a farlo anche i suoi complici e i suoi compagni, perché nessuno abbia a rimproverarlo dichiarandolo povero. Lo stesso vale per una città, se uno venga onorato da essa come benefattore, per aver distribuito in forza di decreti i beni di pochi alla massa, oppure stando a capo di una grande città che comanda su molte più piccole,

per aver distribuito nella propria città i beni delle città più piccole, contro i principi della giustizia. [351c] Così in effetti, né Dione né alcun altro mai andrebbe incontro di spontanea volontà a un potere funesto in eterno per sé e per la propria stirpe, ma a una costituzione e a un sistema di leggi, che siano le più giuste e le migliori, che si realizzi senza la minima morte e strage; Dione dunque agendo così, preferì subire ingiustizie piuttosto che farle, pur prendendo le sue precauzioni per non doverne subire; cadde tuttavia quando era sul punto di averla vinta sui suoi avversari, e non ha subito nulla di cui ci si debba meravigliare. [351d] Un uomo pio in mezzo agli empi, un uomo temperante e assennato non potrebbe mai completamente ingannarsi sull'anima di gente del genere, ma forse non ci sarebbe da meravigliarsi se fosse vittima della stessa sciagura che colpisce un buon nocchiero, al quale certo non sfugge l'approssimarsi di una tempesta, ma può essere colto di sorpresa dalla straordinaria e imprevedibile violenza delle tempeste, e per questa mancata previsione deve necessariamente andare a fondo. La stessa cosa ha tradito anche Dione: [351e] non gli sfuggiva davvero che fossero dei malvagi coloro che poi lo rovinarono, ma gli sfuggì il grado di stoltezza, e di malvagità e ingordigia a cui essi arrivavano: abbattuto da questo egli giace, e ha gettato tutta la Sicilia in un immenso sconforto.

[352a] Il consiglio che vi do, dopo quanto è stato detto, è stato praticamente già dato, e tanto basti: le ragioni per cui ho ripetuto il viaggio in Sicilia per la seconda volta, mi è parso necessario esporle, per via della stranezza e l'illogicità di quanto è avvenuto. Se dunque a qualcuno le cose dette ora appaiono più ragionevoli, e se a qualcuno sembrano offrire sufficienti giustificazioni dei fatti avvenuti, allora quanto ora detto sarà per me della misura appropriata e sufficiente.

1. Nel 389/8 a.C.

2. Assai controversa l'identificazione di questo Ipparino; si pensa in genere a Ipparino figlio di Dionisio I e della sorella di Dione, Aristomache. Meno probabile si tratti di Ipparino figlio di Dione. Fu Ipparino figlio di Dionisio I e nipote di Dione a recuperare il potere a Siracusa nel 353/2 (Diodoro Siculo, XVI 36, 5) e a mantenerlo per due anni, dopo aver cacciato l'usurpatore Callippo, promotore del complotto che aveva portato all'assassinio di Dione nel 354/3 a.C.

3. Cfr. Aristotele, *Respublica Atheniensium* 35 e Senofonte, *Historia Graeca* II 4, 38.

4. Crizia, secondo parte della tradizione capo carismatico del regime che rovesciò la democrazia ad Atene nel 404/3 a.C., era cugino di Perictione, madre di Platone. Zio materno di Platone era invece Carmide, che rivestì un ruolo di *leader* tra i Dieci del Pireo.

5. Παρακαλέω è il verbo che nel lessico politico greco esprime un'iniziativa di coinvolgimento e cooptazione all'interno di un gruppo dirigente; significativamente ricorre spesso nella tradizione sul periodo del chiacchieratissimo regime dei Trenta Tiranni.

6. È il famoso episodio dell'arresto di Leone di Salamina (cfr. Platone, Apologia Socratis 32c sgg.).

7. Si veda Senofonte, *Historia Graeca* II 3, 24; cfr. la *Premessa.*

8. Gli esuli democratici che tornarono in città sotto la guida di Trasibulo, nel 403 a.C., e sconfissero le truppe dei Trenta nello scontro di Munichia, in cui persero la vita Crizia e Carmide.

9. Platone si riferisce in modo generico alla situazione che determinò l'amnistia del 403 a.C., e alla normalizzazione di fine V secolo.

10. L'allusione è soprattutto ad Anito, il principale accusatore di Socrate assieme a Meleto.

11. Questo il modo più semplice ed economico di intendere la frase, anche se comporta la correzione di φίλων in φίλον, proposta da Wilamowitz.

12. Il termine ἑταῖροι non è certo generico o casuale, ma all'interno del lessico politico greco ha una precisa collocazione: vd. in particolare G.M. Calhoun, *Athenian Clubs in Politics and Litigation,* Austin 1913; F. Sartori, *Le eterie nella vita politica ateniese del VI e V secolo a.C.*, Roma 1957; C. Pecorella Longo, *«Eterie» e gruppi politici nell'Atene del IV secolo a.C.*, Firenze 1971.

13. Platone dichiara con estrema franchezza la personale sfiducia nella classe dirigente della democrazia restaurata, e in sostanza denuncia un certo appiattimento ideologico generalizzato che impedisce il ristabilirsi di condizioni che consentano anche all'interno della democrazia il formarsi di una rete di rapporti fiduciari tra depositari di valori alternativi, coloro cioè che nel V secolo avevano trovato un sicuro punto di riferimento nelle organizzazioni eteriche.

14. Cfr. Platone, Respublica V 473d.

15. Cfr. Platone, Respublica III 404d; Gorgia 518b.

16. Cfr. Plutarco, *Dion* 4.

17. Sulla "prima volta", cfr. *infra,* 350d.

18. Dionisio I morì nel 367 a.C.

19. Dionisio II.

20. Tra i personaggi che gravitarono intorno alla corte di Dionisio II si ricordano Polisseno (cfr. Platone, *Epistula II* 310c), Eschine socratico, Aristippo di Cirene. M. Sordi *(La Sicilia dal 368/7 al 337/6,* Roma 1983, p. 191 nota 1) insiste sul ruolo di Filisto (cfr. Platone, *Epistula III* 315e), che era stato richiamato a Siracusa da Dionisio II.

21. Si allude a Ipparino e Niseo, nati a Dionisio I dal matrimonio con Aristomache, sorella di Dione.

22. Cfr. Plutarco, *Dion* 11, 2.

23. Com'è noto, il rapporto di ξενία nel mondo greco era assai più impegnativo e significativo sul piano politico rispetto al rapporto di ospitalità come viene comunemente inteso nel mondo moderno. Sul tema cfr. in particolare G. Herman, *Ritualized Friendship and the Greek City,* Cambridge 1987.

24. A Megara, città poco distante da Atene (ca. 40 km.), trovarono rifugio i discepoli di Socrate e probabilmente lo stesso Platone dopo la condanna a morte del maestro.

25. Platone si difende qui con ogni probabilità da un'accusa specifica.

26. Epiclesi dello Zeus protettore del sacro vincolo dell'ospitalità.

27. Cfr. Platone, *Protagoras* 322a; *Critias* 121 a.

28. Sulla trionfale accoglienza preparata al filosofo dal giovane Dionisio, all'inizio dell'estate del 366 a.C., cfr. Plutarco, *Dion* 13.

29. Platone intende con ogni probabilità in primo luogo Filisto e la sua cerchia. Cfr. Plutarco, *Dion* 13-14.

30. Come risulta dalla *Lettera* III (317a) e da Plutarco, *Dion* 16, 3, la partenza di Platone fu dovuta allo scoppio della guerra tra Siracusa e i Lucani.

31. Per il paragone tra il consigliere politico e il medico cfr. Platone, *Respublica* IV 425e sgg.; *Leges* IX 720a sgg.

32. Cfr. Platone, *Crito* 51a-c.

33. I fratelli di Dionisio erano Leptine, Tearide e Teste. Cfr. Diodoro Siculo, XIV 102; XV 7.

34. Gaumata, che si spacciò per Smerdi, fratello di Cambise. Il «falso Smerdi» fu messo a morte da Dario il 29 settembre del 522 a.C. (cfr. Erodoto, III 61 sgg.).

35. Erodoto parla di 20 satrapie (III 89, 1), le iscrizioni regali persiane con liste di *dahyava* (popoli e regioni abitate da popoli) oscillano tra 23 e 32 nomi (cfr. D. Asheri in Erodoto, *Le Storie. Libro III. La Persia,* a cura di D. Asheri, S.M. Medaglia e A. Fraschetti, Milano 1990, pp. 280 sgg., 305 sgg., 382 sgg.). Platone, che qui ribadisce una cifra (sette parti) indicata nelle *Leggi* (III 695c), con ogni probabilità fa

riferimento alle satrapie più importanti, appannaggio dei discendenti delle sei famiglie che collaborarono con Dario a detronizzare Gaumata.

36. La settantina d'anni tra la fondazione della Lega delio-attica (477 a.C.) e l'epilogo della guerra del Peloponneso (404 a.C.).

37. Dionisio I aveva trasferito forzosamente a Siracusa gli abitanti di Leontini, Nasso e Catania. A lui si doveva anche l'ampliamento del territorio cittadino di Siracusa e l'inclusione dell'altura di Epipole, circondata da un'estesa fortificazione a difesa dai Cartaginesi. Per popolazione ed estensione territoriale, Siracusa superò così di gran lunga le normali proporzioni di una *polis* greca. Nasce con Dionisio I l'idea di stato territoriale nel mondo greco.

38. Cfr. Plutarco, *Dion* 9.

39. Tiranno di Gela dal 490 a.C., conquistò Siracusa e vi trasferì la sua residenza (485 a.C.), lasciando a Gela suo fratello Ierone. Distrusse Camarina e Megara Iblea e ne trasportò gli abitanti a Siracusa. Alleatosi con Terone di Agrigento, vanificò la grande minaccia cartaginese sconfiggendo nel 480 a.C. ad Imera il grande contingente comandato da Amilcare.

40. In seguito alla sconfitta a Kronion (presso Terme), forse del 375/4 a.C., Dionisio I dovette versare ai Cartaginesi un tributo di 1000 talenti.

41. Con la campagna militare che portò Dione a conquistare Siracusa nel 357 a.C.

42. Cfr. Plutarco, *Dion* 37.

43. Il futuro uccisore di Dione, Callippo, e il fratello Filostrato. Cfr. Plutarco, *Dion* 54, 1-2.

44. Si allude ai misteri eleusini, celebrati in primavera e in autunno. L'iniziazione prevedeva tre gradi: la μύησις (iniziazione ai Piccoli Misteri), la τελετή (rito preliminare), e l'ἐποπτεία, rito supremo cui avevano accesso i μύσται dell'anno precedente, e che conferiva loro la prerogativa stabile di "vedere", "essere testimone" "avere la visione".

45. Letteralmente «amicizia banausica»: ossia un'amicizia da artigiani, da operai. La mentalità fondamentalmente aristocratica di Platone ricorre molto volentieri all'uso metaforico dell'aggettivo che stabilisce una connessione con l'ambito del lavoro manuale, bersaglio usuale della polemica e del disprezzo degli aristocratici greci.

46. Cfr. 334d.

47. Cfr. Platone, *Leges* IV 713e-715d.

48. Cfr. Platone, *Charmides* 167b, *Respublica* 585b, *Philebus* 66d.

49. Dopo l'allontanamento da Siracusa, Dionisio II mantenne il controllo solo su Reggio, fino al 331/30 a.C., e su Locri, fino al rientro a Siracusa. A Locri il suo comportamento violento e tirannico provocò una feroce reazione nei confronti dei suoi familiari, nel 346 a.C. Il suo definitivo allontanamento da Siracusa fu dovuto all'intervento di Timoleonte (341 a.C.); da allora visse

in esilio a Corinto.

50. Platone allude alle tradizioni religiose relative ai premi e alle punizioni dopo la morte, che svolgono un ruolo centrale nei riti orfici, nei misteri eleusinii e nei culti magnogreci.

51. Tema sviluppato nella *Repubblica* e nel *Gorgia.* Cfr. in particolare Platone, *Gorgias* 469b, 509b-510b; *Lysis* 217b.

52. Cfr. Platone, *Gorgias* 493e; *Phaedon* 81b; *Philebus* 12b.

53. Tiranno di Siracusa dal 478 al 466 a.C., continuò la politica espansionistica avviata dal fratello e predecessore Gelone. Assoggettò Catania, ne trasferì gli abitanti a Leontini e la ripopolò cambiandone la denominazione in Etna. Intervenne nel 474 a.C. in aiuto di Cuma minacciata da Cartaginesi e Etruschi, sconfiggendo la flotta etrusca nella famosa battaglia celebrata da Pindaro nella *Pitica* I.

54. Sul motivo, già socratico, degli effetti perniciosi dell'ignoranza, cfr. Platone, *Leges* III 688c-689c; IX 863c sgg.

55. Siracusa era colonia corinzia.

56. Allusione alla successiva iniziativa dei seguaci di Dione, che da Leontini muovono sotto la guida di Ipparino per rovesciare l'usurpatore Callippo (luglio 353 a.C.).

57. È una probabile allusione all'impegno militare di Dionisio contro i Lucani. Cfr. Platone, *Epistula* III 317a, e *supra,* 330c.

58. Il noto tiranno tarantino, esponente del pitagorismo, cui sono indirizzate le *Lettere* IX e XII; cfr. anche VII 350a e XIII 360c.

59. Cfr. *supra,* 330b.

60. Il secondo invito era stato declinato: *supra,* 338e.

61. Su Archedemo cfr. Platone, *Epistula* II 310b; *III* 319a.

62. Cfr. Platone, *Epistula* III 317. Sulle trattative tra Dionisio e Platone cfr. Plutarco, *Dion* 18.

63. Nella primavera del 361 a.C.

64. Cfr. *supra,* 328b.

65. Cfr. Platone, *Respublica* VI 486c-487a, 490c, 503c; VII 521 sgg.; *Leges* IV 709e, 710c; *Theaetetus* 144a-b, 194b.

66. Cfr. Platone, *Respublica* VII 531d. Sul tema del πόνος, cfr. la *Premessa.*

67. Cfr. Platone, *Symposium* 210e.

68. Cfr. Platone, *Epistula* II 314c sgg.; per l'impossibilità di una pratica filosofica nella massa, cfr. *Respublica* VI 494a.

69. Cfr. Platone, *Leges* X 895d sgg.; *Parmenides* 142a.

70. Cfr. Platone, *Cratylus,* 384d-e.

71. Il noto argonauta dotato di vista sovrumana (cfr. Pindaro, *Nemea* X 62 sgg.; Apollonio Rodio, I 53 sgg.; Apollodoro, *Bibliotheca* III 10, 3).

72. Cfr. 341c.

73. Secondo la correzione σθντείνοντι proposta da E. Sachs.

74. Cioè nella sua mente. Cfr. Platone, *Phaedrus* 278a; *Timaeus* 44d.

75. Omero, *Ilias* VII 360 e XII 234.

76. Cfr. Platone, *Phaedrus* 275d, 278a.

77. L'espressione è riferita da Platone in dialetto beotico. Cfr. Platone, *Phaedo* 62a.

78. Cfr. Platone, *Epistula* III 314b.

79. Omero, *Odyssea* XII 428.

80. Cfr. Plutarco, *Dion* 15, 2 sgg.

81. Cfr. 347b: non meno di 100 talenti.

82. Per l'uso di ναύτης in questo senso cfr. Sofocle, *Philoctetes* 901. 249d.

83. Cfr. Platone, *Phaedrus*

84. Cfr. Diodoro Siculo, XIII 93.

85. I mercenari vivevano nell'isoletta di Ortigia, fuori delle mura della cittadella. Qui fu confinato anche Platone.

86. Soldati armati della πέλτη, piccolo scudo rotondo, da cui traevano il nome, e di un giavellotto leggero (ἀκόντιον). Nel corso del IV secolo, in particolare ad Atene con la riforma e il potenziamento voluto da Ificrate, i peltasti si trasformarono da truppe destinate alle schermaglie in truppe regolari di linea.

87. Su Eraclide e suo zio Teodote cfr. Platone, *Epistula* III 318c sgg.; IV 320e.

88. Cfr. Platone, *Epistula* III 318c.

89. I Cartaginesi occupavano la parte occidentale della Sicilia, fino al fiume Alico. Il racconto platonico della sorte di Eraclide non coincide con la versione, ripresa da Diodoro Siculo (XVI 6) e Plutarco *(Dion* 32), secondo cui Eraclide fu al seguito di Dione nel Peloponneso.

90. Probabilmente una festa in onore di Demetra e Persefone, riservata, come le Tesmoforie ateniesi, alle sole donne.

91. I giochi olimpici del 360 a.C.

VIII

Platone ai familiari e ai compagni di Dione con auguri di successo

[352b] Quali disegni dobbiate aver in mente perché possiate veramente avere buona fortuna, cercherò di spiegarvelo, per quanto posso. Spero che i miei consigli siano utili non solo a voi, certo a voi in modo particolare, [352c] ma anche, in seconda istanza, a tutti i Siracusani, e in terza istanza ai vostri avversari e ai vostri nemici, fatta eccezione per chi tra loro si è reso colpevole di empietà:[1] queste azioni sono senza rimedio e nessuno potrebbe mai lavarle via. Prestate dunque attenzione a ciò che ora dico.

Tra voi, in tutta la Sicilia, dopo la caduta della tirannide, è tutto un conflitto, proprio in questo campo, tra coloro che vogliono recuperare il potere, da una parte, e dall'altra coloro che vogliono suggellare la liberazione dalla tirannide. Ebbene, un consiglio che in tali circostanze [352d] ha l'aria ogni volta di essere giusto agli occhi dei più è quello di consigliare ciò che arrechi il maggior danno possibile ai nemici e procuri il maggior bene possibile agli amici: tuttavia non è affatto facile arrecare agli altri molti danni, senza subirne a propria volta altrettanti. Non bisogna andare molto lontano per vederlo chiaramente, basta guardare quanto è avvenuto ora qui, proprio qui in Sicilia, dove gli uni cercano di fare del male, mentre gli altri cercano di difendersi [352e] da quelli che lo fanno. Raccontando ad altri questi fatti, potreste diventare ogni volta validi maestri. Di queste situazioni si può dire che non c'è penuria: invece quei provvedimenti che potrebbero essere utili a tutti, nemici e amici, o del minor danno possibile ad entrambi, non è facile trovarli né, una volta trovati, applicarli, anzi, un consiglio di

tal genere e un tentativo di spiegarlo somigliano a una preghiera. Che sia dunque senz'altro una preghiera – perché dagli dèi devono sempre partire tutte [353a] le nostre parole e i nostri pensieri – e trovi il suo compimento segnalandoci un ragionamento di questo tipo! Attualmente voi e i vostri nemici,[2] da che è incominciata la guerra,[3] siete governati quasi senza interruzione da una sola stirpe,[4] alla quale allora affidarono il potere i vostri padri,[5] giunti a uno stadio di totale difficoltà, cioè quando la Sicilia greca corse il rischio estremo di essere completamente devastata e resa barbara dai Cartaginesi. E fu allora che scelsero Dionisio, che era giovane[6] [353b] ed esperto soldato, per le operazioni di guerra che gli si addicevano, e come consigliere Ipparino, più anziano, e, per la salvezza della Sicilia, conferirono loro il titolo di tiranni con pieni poteri, a quanto dicono. Tuttavia, sia che si voglia pensare che la causa della salvezza fu un caso divino e un dio, oppure il valore dei capi o anche le due cause insieme, oltre all'aiuto dei cittadini di allora, ciascuno la pensi come vuole: in ogni caso così fu la salvezza per gli uomini di allora. Giacché dunque furono tali, [353c] è giusto che tutti abbiano riconoscenza per i salvatori; se poi nel tempo che seguì la tirannide fece un cattivo uso del dono della città, per questo sta pagando il fio, e altro ancora deve pagare. Ebbene, quali pene potrebbero essere necessariamente giuste da far loro pagare al momento attuale? Se noi fossimo capaci di liberarci di loro facilmente, senza grandi pericoli e fatiche, oppure se essi fossero in grado di riprendere il potere senza difficoltà, non varrebbe neppure la pena suggerirvi i consigli che sto per darvi; ora [353d] voi, da entrambe le parti, dovete riflettere e ricordare quante volte, gli uni e gli altri, vi siete trovati a sperare di poter pensare allora che mancasse, per così dire, ogni volta poco e avreste potuto fare tutto secondo i vostri desideri, e che in realtà questo poco è stato ogni volta causa di grandi e

innumerevoli mali, e non si è mai trovata una fine, ma sempre, quella che sembra essere la fine antica si congiunge con un nuovo inizio, e [353e] c'è il rischio che periscano sotto il peso di questo ciclo sia l'intera stirpe dei tiranni sia quella dei democratici; ma se si verificasse una di queste cose verosimili e deprecabili, l'intera Sicilia, caduta sotto una dinastia e un dominio di Fenici o di Osci,[7] arriverà quasi all'abbandono della lingua greca. Bisogna dunque che tutti i Greci, con tutte le loro forze, definiscano un rimedio contro queste eventualità. Se poi qualcuno ne ha uno migliore e più efficace di quello suggerito da me, lo proponga [354a] e a buon diritto lo si dirà amico dei Greci. Quel che al momento io penso cercherò di mostrarlo facendo ricorso a tutta la franchezza e con ragionamento giusto e imparziale. Io infatti parlo alla maniera di un arbitro, rivolgendomi ai due contendenti, a colui che esercita la tirannide e a colui che la subisce, e a ciascuno di loro, come se fosse solo, riferisco il mio antico consiglio:[8] il mio consiglio sarebbe a ogni tiranno di fuggire il nome e la cosa, cambiando il potere, se è possibile, in monarchia. [354b] È possibile, come coi fatti dimostrò il saggio e buon Licurgo,[9] il quale, quando vide la stirpe dei suoi familiari ad Argo e in Messenia passare dalla monarchia alla tirannide e mandare in rovina loro stessi e ciascuno la propria città, temendo per la propria città e nello stesso tempo per la propria stirpe, introdusse come rimedio l'autorità degli anziani e il vincolo degli efori, una salvezza per il potere regale, ed è così che si è conservato gloriosamente per tante generazioni [354c], perché fu la legge a diventare re supremo degli uomini, e non gli uomini tiranni delle leggi. Questo è dunque il consiglio che a tutti dà il mio discorso: a coloro che aspirano alla tirannide di desistere e di fuggire ciò che passa per essere felicità agli occhi di uomini insaziabilmente ingordi e stolti; di cercare di trasformare il potere in una forma di monarchia e di ubbidire

alle leggi regie, tenendosi i supremi onori conferiti loro spontaneamente dagli uomini e dalle leggi; [354d] a chi poi insegue costumi liberali e rifugge il giogo della servitù come un male, potrei consigliare di guardarsi dal cadere, per il desiderio insaziabile di una libertà inopportuna, nella malattia dei loro antenati, malattia che ebbero a patire per l'eccessiva anarchia, mossi da una brama smisurata di libertà. Infatti i Sicelioti, prima che avessero il potere Dionisio e Ipparino, vivevano felicemente, a quel che pensavo, nel lusso, e nello stesso tempo erano capi dei loro capi: fecero addirittura lapidare, condannandoli senza alcun processo, i dieci strateghi che ebbero il potere prima di [354e] Dionisio, per non dover obbedire ad alcun signore né per giustizia né secondo la legge, e per essere completamente liberi: e fu da qui che videro nascere le tirannidi. Difatti servitù e libertà smodate sono un male funesto l'una e l'altra; se moderate, sono invece un gran bene: misurata è la sottomissione a un dio, senza misura la sottomissione agli uomini. Un dio per gli uomini saggi è [355a] legge,[10] mentre per i dissennati legge è il piacere. Poiché dunque le cose per natura stanno così, esorto gli amici di Dione a riferire a tutti i Siracusani i miei consigli, come consigli suoi e miei nello stesso tempo; io poi interpreterò il consiglio che egli vi darebbe ora, se fosse vivo e potesse parlare. Qualcuno allora potrebbe chiedere: di che tenore è il consiglio che ci darebbe Dione sulla situazione presente? Questo:[11] «Per prima cosa, Siracusani, accogliete le leggi che [355b] non vi sembrino indirizzare i vostri animi con cupidigia verso il guadagno e la ricchezza, ma accogliete quelle leggi che, essendo tre le cose importanti, l'anima, il corpo, e poi le ricchezze, abbiano in maggior conto la virtù dell'anima, in secondo luogo la virtù del corpo, che si trova al di sotto di quella dell'anima, e al terzo e ultimo posto il valore delle ricchezze, che serve sia il corpo sia l'anima.[12] [355c] E la norma che realizzi tutto ciò dovrebbe giustamente

avere per voi valore di legge, perché davvero rende felice chi se ne avvale.[13] Il discorso che chiama felici i ricchi è per se stesso penoso, ed è un discorso stolto, di donne e fanciulli, e tali rende coloro che gli credono. Che sia verità ciò che vi consiglio, se sperimentate quanto ora si sta dicendo delle leggi, potrete, alla prova dei fatti, saperlo, e questa sembra la miglior pietra di paragone in tutti i campi.[14] Accolte dunque tali leggi, [355d] poiché il pericolo stringe la Sicilia in una morsa e voi non siete in una posizione di sufficiente superiorità né d'altra parte siete sopraffatti completamente, forse sarebbe giusto e utile per tutti voi tagliare per la via di mezzo, sia per voi che fuggite la durezza del potere sia per gli altri che desiderano riconquistare il potere, gli antenati dei quali un tempo – merito eccelso – salvarono i Greci dai barbari, per cui oggi è possibile fare discorsi sulla forma di governo: se invece essi fossero andati in malora, non sarebbero assolutamente rimasti né discorsi né speranze. Ora dunque per gli uni ci sia libertà [355e] assieme a un potere monarchico, per gli altri potere regio soggetto a rendiconto, in una situazione di dominio delle leggi sugli altri cittadini e sugli stessi re, qualora agiscano contro la legge. In base a tutto questo, con animo leale e integro, e con l'aiuto degli dèi, nominate re in primo luogo mio figlio,[15] per un duplice senso di riconoscenza, verso di me e verso mio padre – questi infatti, ai suoi tempi, liberò la città dai barbari, [356a] mentre io ora la liberai due volte dai tiranni e voi stessi ne siete testimoni[16] –; in secondo luogo fate re colui che porta lo stesso nome di mio padre, il figlio di Dionisio, per l'aiuto che ora ci ha dato e per il suo carattere pio: egli, nato da un padre tiranno, volontariamente rende la libertà alla città, acquistando onore immortale per sé e per la sua stirpe, in cambio di una tirannide effimera e ingiusta.[17] In terzo luogo bisogna invitare a diventare re di Siracusa, per sua libera scelta in una città che per libera scelta lo accoglie, colui che

attualmente è [356b] a capo dell'esercito nemico, Dionisio figlio di Dionisio, qualora voglia, di sua volontà, passare a una forma di potere monarchico, per timore dei casi della sorte e mosso a compassione verso la patria, lo stato di incuria dei templi e i sepolcri, temendo di mandare tutto in rovina per ambizione, provocando gioia maligna nei barbari. Questi tre re, sia che concediate loro il potere concesso ai re della Laconia[18] sia che limitandoglielo veniate con loro a un accordo, li sceglierete nel modo [356c] che vi è stato già detto[19] e che tuttavia ora ascolterete di nuovo. Se, a vostro favore, la stirpe di Dionisio e di Ipparino vuole, per la salvezza della Sicilia, far cessare i mali presenti, ricevendo onori per sé e per la loro progenie, nel tempo a venire e in quello presente, sulla base di ciò chiamate, come è già stato detto prima, ambasciatori, che essi scelgano, con piena facoltà di cercare la riconciliazione – che siano di qui o di fuori o l'uno e l'altro – e nel numero che concordino: essi, [356d]al loro arrivo, per prima cosa stabiliscano le leggi e una costituzione nella quale si accordi ai re il controllo delle cose sacre e di quant'altro è giusto affidare a chi fu un tempo benefattore; come arbitri della guerra e della pace scelgano, assieme al popolo e al consiglio, i custodi delle leggi in numero di trentacinque. Vi saranno vari tribunali per i vari tipi di pene, ma alla pena di morte e all'esilio siano preposti i trentacinque. Oltre a questi vi siano giudici scelti di volta in volta tra i magistrati dell'anno precedente [356e], uno per ogni magistratura, colui che abbia fama di essere il migliore e il più giusto; siano costoro a giudicare, durante l'anno, quei reati che comportano la pena capitale, il carcere, il trasferimento dei cittadini; in processi di tal genere non sia permesso al re di fungere da giudice, [357a] in quanto sacerdote sia puro da uccisioni, carcere ed esilio.[20] Questo pensai da vivo che si dovesse realizzare per voi e lo penso anche ora, e a quel tempo, dopo aver trionfato con voi sui

nemici, se le Erinni in veste di ospiti[21] non me lo avessero impedito, lo avrei realizzato nel modo in cui pensavo, e in seguito avrei colonizzato il resto della Sicilia,[22] se davvero i fatti fossero andati secondo il mio pensiero, i barbari cacciandoli dalla parte che abitano attualmente, precisamente quelli che non [357b] abbracciarono le armi in difesa della libertà comune e contro la tirannide, mentre gli antichi abitanti dei territori greci li avrei ristabiliti nelle antiche dimore dei padri. Queste stesse cose consiglio anche ora a tutti voi: di aver pensieri comuni, e insieme operare e invitare tutti alla realizzazione di queste imprese, e chi non voglia sia considerato nemico comune. Non sono cose impossibili, queste: perché i progetti che si trovano ad essere elaborati in due anime danno l'immediata possibilità, a chi vi abbia ragionato, di trovarli ottimi; ebbene, questi progetti, per così dire, chi li giudichi impraticabili [357c] non ha buon senso. Le due anime di cui sto parlando sono quella di Ipparino, il figlio di Dionisio, e quella di mio figlio: se si trovano d'accordo loro due, saranno d'accordo, almeno credo, anche con tutti gli altri Siracusani, quelli che si danno pensiero per la loro città. Tributate dunque onori e preghiere a tutti gli dèi e a quanti altri con gli dèi conviene onorare e pregare, persuadendo ed esortando amici e nemici con parole dolci e in ogni modo senza stancarsi, [357d] fino al giorno in cui non abbiate portato a chiaro e felice compimento queste parole che abbiamo pronunciato oggi, simili a sogni divini apparsi a uomini desti».[23]

1. Allusione a Callippo.

2. Dionisio II si era allora ritirato a Locri, base operativa delle sue manovre di rientro.

3. Si intende secondo alcuni la guerra con Cartagine, secondo altri, almeno in questa prima parte della frase, al conflitto civile avviato da Dione nel 357 a.C.

4. Quella di Dionisio I e di Ipparino il Vecchio, e dei loro discendenti.

5. Nel 406 a.C.

6. Dionisio aveva allora 25 anni.

7. Si allude probabilmente ai mercenari sanniti e campani, che rappresentavano il nerbo della potenza militare di Dionisio ed erano stanziati in varie città di Sicilia (cfr. Diodoro Siculo, XV I67).

8. Cfr. Platone, *Epistula* VII 334c; III 319d.

9. Cfr. Platone, *Leges* III 690d sgg.; *Epistula* IV 320d.

10. Cfr. Platone, *Leges* VI 762e.

11. Cfr. Platone, *Menexenus* 246c sgg., *Epistula* VII 328d.

12. Cfr. Platone, *Leges* III 697b; V 726 sgg.; *Gorgias* 477c.

13. Cfr. Platone, *Leges* I 631b; *Epistula* VI 323d.

14. Cfr. Platone, *Respublica* III 408e sgg.; V 452d sgg.

15. Ipparino figlio di Dione, allora sui vent'anni.

16. Cfr. Platone, *Epistula* VII 333b.

17. Ipparino figlio di Dionisio I e nipote di Dione.

18. Cfr. 354b.

19. Cfr. Platone, *Epistula* VII 337b-c.

20. Cfr. Platone, *Epistula* VII 337b sgg.; *Leges* VI 752d sgg., 762c sgg.; IX 855c.

21. Allusione agli assassini di Dione, Callippo e Filostrato; cfr. Platone, *Epistula* VII 333e, 336b.

22. Cfr. Platone, *Epistula* VII 332e sgg., 335c.

23. Cfr. Platone, *Sophista* 266c; *Respublica* VII 533c.

IX

Platone ad Archita di Taranto con auguri di successo

Sono venuti da noi Archippo, Filonide e i loro compagni,[1] [357e] con la lettera che avevi dato loro tu e mi portano tue notizie. Gli affari relativi alla città li hanno risolti senza difficoltà – e del resto non comportavano molta fatica –, ma su di te ci hanno riferito che sei inquieto perché non puoi liberarti dai pubblici affari.[2] E che sia particolarmente gradevole nella vita dedicarsi alle proprie occupazioni, [358a] specialmente se uno ha scelto di fare le cose che hai scelto tu, è evidente, si può dire, per tutti; ma devi riflettere anche su un altro particolare, e cioè che ognuno di noi non è nato solo per se stesso, ma che della nostra esistenza una parte se la prende la patria, un'altra parte coloro che ci hanno generato, un'altra infine il resto dei nostri amici, mentre una gran parte è lasciata alle circostanze che ci assorbono durante la nostra vita. Quando è la patria stessa che chiama a occuparci degli interessi pubblici, forse è sconveniente non prestarle ascolto:[3] [358b] perché nel contempo accade che lasciamo il posto a uomini dappoco, i quali si occupano degli interessi pubblici per motivazioni tutt'altro che nobili. E su questo basta, di Echecrate[4] però ci prendiamo cura adesso e ci prenderemo cura in futuro, e lo faremo per te, per suo padre Frinione e per lo stesso giovanetto.

1. Archippo e Filonide compaiono nel catalogo dei pitagorici in Giamblico (Diels-Kranz 58A). Archippo sarebbe sfuggito al rogo dei pitagorici di Crotone intorno alla metà del V secolo. Se la lettera è autentica, deve trattarsi di due personaggi omonimi; diversamente, il falsario avrebbe attinto maldestramente tra i nomi noti di pitagorici.

2. Secondo Diogene Laerzio (VIII 79) Archita avrebbe rivestito la strategia a Taranto per sette volte.

3. Cfr. Platone, *Respublica* I 347a; VII 521c, 540b.

4. Problematica l'identificazione con l'Echecrate pitagorico menzionato nel *Fedone,* che era originario di Fliunte e non di Taranto, e che all'epoca della presumibile composizione della lettera (dopo il 388 a.C.) non poteva più essere indicato come νεανίσκος. Il nome del padre, Frinione, rinvia ad ambito attico. E d'altra parte esiste anche un Echecrate pitagorico di Locri.

X

Platone ad Aristodoro con auguri di successo

[358c] Sento che tu sei ora, e lo sei sempre stato, tra gli amici migliori di Dione, e che esibisci il carattere più saggio tra quelli volti alla filosofia: e infatti fermezza, fedeltà e onestà, questo io dico essere la vera filosofia, mentre le altre forme di scienza e capacità che tendono ad altro credo di definirle in modo corretto chiamandole sottigliezze.[1] Via, stai bene e rimani con il carattere che hai ora.

1. Cfr. Platone, *Gorgias* 486c, 521d.

XI

Platone a Laodamante[1] con auguri di successo

[358d] Ti ho scritto anche prima che per tutte le questioni di cui parli sarebbe di grande importanza che tu venissi ad Atene; ma, giacché dici che è impossibile, dopo questa la seconda miglior cosa sarebbe se potessi venire io oppure Socrate,[2] come hai scritto. Tuttavia attualmente [358e] Socrate è affetto da stranguria,[3] mentre sarebbe vergognoso se io, una volta là, non riuscissi a portare a compimento ciò per cui mi chiami. Io d'altra parte non ho una grande speranza che questo si verifichi – sul perché sarebbe necessaria un'altra lunga lettera che appunto lo spieghi – e nello stesso tempo, per via della mia età, non ho abbastanza vigore fisico per vagare e correre i rischi a cui si va incontro per terra e per mare, e attualmente nei viaggi tutto è pieno di pericoli. Posso tuttavia dare un consiglio [359a] a te e ai colonizzatori, il quale consiglio, una volta che io l'abbia espresso, dice Esiodo, potrebbe apparire ingenuo, invece è difficile da concepire.[4] Se infatti pensano[5] che una forma di governo sia ben stabilita grazie alla istituzione di leggi, quali che siano, e senza una qualche autorità[6] che si preoccupi, nella città, che il regime di vita quotidiano sia saggio e virile tra gli schiavi e tra i liberi, non pensano correttamente. Ebbene, questo, se vi sono già uomini degni [359b] di tale potere, potrebbe accadere; ma se avete bisogno di qualcuno che educhi, non avete, io credo, né chi educherà né chi sarà educato, e non vi resta che pregare gli dèi.[7] E infatti anche le città del passato furono press'a poco organizzate così e in seguito ben amministrate, per una coincidenza di grandi avvenimenti bellici e di altro genere, quando in frangenti tali comparve un uomo di valore, dotato di un grande potere.[8] Per prima cosa [359c] bisogna, ed è indispensabile, prendere

a cuore tutto ciò, e tuttavia riflettere su quanto vi sto dicendo e non essere così pazzi da pensare di poter compiere qualcosa immediatamente. Buona fortuna.

1. Laodamante di Taso, matematico, allievo di Platone.

2. Si tratta di Socrate il giovane, matematico e filosofo, personaggio del *Teeteto,* del *Sofista,* del *Politico.* Aristotele controbatte le sue teorie nella *Metafisica* (1036b 24).

3. Difficoltà di minzione.

4. Esiodo, fr. 223 MerkelbachWest.

5. Accolgo la lezione οἴονται dei codici VLZ.

6. Cfr. Platone, *Leges* XII 962b; *Epistula* VII 326c-d.

7. Cfr. Platone, *Epistula* VIII 352e; *Respublica* VII 540d.

8. Cfr. Platone, *Politicus* 293 sgg.

XII

Platone ad Archita di Taranto con auguri di successo

Abbiamo ricevuto con piacere gli scritti che ci vengono da te [359d] e ne abbiamo ammirato moltissimo l'autore, che ci è sembrato uomo degno di quei famosi antichi progenitori:[1] si racconta infatti che questi uomini fossero Mirii – essi erano di quei Troiani che emigrarono sotto Laomedonte[2] –, uomini valorosi, come riferisce il mito tramandato. Quanto ai miei lavori, dei quali mi hai scritto, non sono ancora completi, ma te li mando così come stanno. [359e] Sulla cura che bisogna averne[3] siamo entrambi d'accordo, per cui non c'è bisogno di raccomandazioni.

[Si contesta che sia di Platone]

1. Da Diogene Laerzio (VIII 80-81) si ricava la possibilità che qui si faccia riferimento agli scritti dello pseudo-Ocello.

2. Padre di Priamo, re di Troia.

3. Cfr. Platone, *Epistula* II 314a;XIII 363e.

XIII

Platone a Dionisio tiranno di Siracusa con auguri di successo

[360a] Che l'inizio di questa lettera possa servirti anche di riconoscimento che viene da me: un giorno, stavi offrendo un banchetto a dei giovanetti locresi[1] e te ne stavi sdraiato lontano da me, ti alzasti, mi venisti accanto e, con gentilezza, mi rivolgesti una parola amichevole, come sembrava a me e [360b] a chi mi sedeva accanto – costui era uno dei belli –, il quale allora disse: «Indubbiamente, Dionisio, ricavi dei vantaggi da Platone per la tua sapienza». Tu rispondesti: «E per molte altre cose ancora, perché anche dal fatto stesso di averlo invitato, quando lo invitai, trassi immediato giovamento». Ebbene, bisogna conservare questo spirito, per far sì che sempre si accrescano i benefici che reciprocamente traiamo l'uno dall'altro. Così io, per provvedere appunto allo scopo, ti invio alcuni scritti pitagorici e alcune divisioni,[2] e insieme un uomo, in base alle decisioni prese allora, [360c] del quale potrete servirvi sia tu sia Archita, se Archita viene a trovarti.[3] Il suo nome è Elicone,[4] nativo di Cizico, è allievo di Eudosso[5] e in tutta la dottrina di costui è mirabilmente versato: inoltre ha frequentato anche uno dei discepoli di Isocrate,[6] e Polisseno,[7] uno dei compagni di Brisone.[8] Poi, cosa rara in questi casi, non è privo di grazia nel conversare e non sembra avere un brutto carattere, al contrario, sembrerebbe piuttosto che sia dolce e di buona indole. [360d] Lo dico con esitazione, perché sto manifestando un giudizio su un uomo, su un essere non dappoco ma mutevole, salvo pochissimi individui e per pochi aspetti: poiché su di lui nutrivo paura e diffidenza, presi a osservarlo frequentandolo io stesso, e raccoglievo informazioni dai suoi concittadini, e nessuno me ne parlava male. Esaminalo anche tu e sta' in

guardia. E soprattutto, se hai un po' di tempo libero, [360e] impara da lui e per il resto àpplicati alla filosofia; altrimenti, fai istruire un altro, per poter poi, imparando nel tempo libero, diventare migliore e acquistare buona fama, e in questo modo non smetterai di ricavare, grazie a me, dei vantaggi. E questo è quanto.

[361a] Quanto a ciò che mi scrivi di mandarti, ho fatto fare l'Apollo e te lo porterà Leptine:[9] è di un giovane artista di talento, che si chiama Leocare.[10] Aveva un'altra opera che mi parve molto elegante: ebbene, l'ho comprata, perché intendo donarla a tua moglie[11] che si è presa cura di me quando ero sano e quando ero malato in modo degno di me e di te. Dagliela dunque, a meno che tu non la pensi diversamente. Ti mando anche dodici brocche di vino dolce per i fanciulli e due di miele. [361b] Quanto ai fichi secchi, siamo arrivati tardi rispetto al tempo della messa in conserva, mentre le bacche di mirto riposte sono andate a male: un'altra volta staremo più attenti. Delle piante ti parlerà Leptine.

Il denaro per questo, sia per questi acquisti sia per alcune tasse da pagare alla città, l'ho preso da Leptine, dicendogli cose che mi sembravano le più opportune per noi e giuste da dire, e cioè che il denaro che avevo speso per la nave Leucadia era mio, circa sedici mine: tanto dunque mi sono fatto dare, [361c] me ne sono servito io stesso e a voi mando queste cose. Dopodiché, per quel che concerne le disponibilità, ascolta qual è la tua situazione, dei beni che hai ad Atene e dei miei. Io, come già ti dicevo, del tuo denaro mi servirò nello stesso modo in cui mi servo dei beni degli altri amici, ne uso il meno possibile, quanto sembri necessario o giusto o conveniente per me e per colui dal quale lo ricevo. Ora mi è successo questo. Ho [361d] le figlie di quelle nipoti[12] morte nel periodo in cui non mi feci incoronare, nonostante le tue sollecitazioni. Sono quattro: una in età da marito, una di otto anni, una di poco più di tre anni e un'altra di

nemmeno un anno. A queste debbo dare una dote, io e i miei amici, almeno a quelle che si sposeranno finché sono vivo, alle altre no, se la sbrighino loro. E a quelle il cui padre sia più ricco di me, non devo fare la dote; tuttavia per ora il più ricco sono io e io ho fatto la dote anche alle loro madri, [361e] con l'aiuto di Dione e di altri. Intanto una va sposa a Speusippo, ed è la figlia di sua sorella. Ella non ha bisogno di più di trenta mine: e questa è una dote ragionevole per noi. Inoltre, se mia madre dovesse morire,[13] per la costruzione della tomba sarebbero necessarie non più di dieci mine. E questo è all'incirca quanto attualmente mi abbisogna per affrontare queste spese. Nel caso dovesse presentarsi qualche altra spesa, pubblica o privata, in conseguenza del viaggio per venire da te,[14] bisogna fare come già ti dissi allora, devo lottare per ridurre al minimo la spesa, [362a] ma per quello che non posso, dovrai spendere tu.

Passo ora a dirti, a proposito delle spese che devo sostenere col tuo denaro ad Atene, prima di tutto che, se devo spendere qualcosa per una coregia[15] o per qualcos'altro del genere, non c'è nessun tuo ospite che voglia farmi un prestito, come pensavo; poi, se qualcosa è di grande importanza per te, sì che spendere subito sarebbe un vantaggio, un danno non spendere ma far passare del tempo fino all'arrivo di un tuo inviato, oltre ad essere penoso, un fatto del genere sarebbe per te anche un motivo di vergogna. [362b] Io di questo ho fatto la prova, quando mandai Erasto da Andromede di Egina,[16] vostro ospite, dal quale mi raccomandasti di farmi dare il denaro, in caso di necessità, perché volevo mandarti anche altre cose piuttosto costose di cui mi scrivevi. Egli diede una risposta naturale e umana, e cioè che aveva già speso in precedenza per tuo padre e aveva recuperato il denaro a fatica, ora avrebbe prestato poco, di più no. Così me lo sono fatto dare da Leptine e, per questo, Leptine merita una lode, non per aver concesso il prestito, ma

perché lo ha fatto prontamente e per il resto [362c] si dimostra nei tuoi confronti, nelle parole e nei fatti, come un vero amico. Bisogna d'altra parte che io ti riferisca di situazioni come queste e di situazioni all'opposto di queste, e quale, a mio parere, è nei tuoi confronti l'animo di ognuno. Ti dirò dunque con franchezza lo stato della tua borsa, perché è giusto e nello stesso tempo potrei dirtelo per aver fatto esperienza delle persone che ti stanno vicino. Coloro che ogni volta vengono a farti il resoconto, qualora pensino di dover annunciare una qualche spesa, non vogliono farlo, per non irritarti; [362d] abituali dunque e costringili a parlarti di questo come di altre cose: tu devi sapere tutto, per quanto è possibile, essere giudice e non fuggire la conoscenza. Sarà la cosa migliore che tu possa fare per il tuo potere, perché le spese fatte in modo giusto, l'esattezza nella restituzione del denaro sono una buona cosa, tra l'altro, per l'acquisto stesso di denaro, e tu stesso lo ammetti e ammetterai che è una cosa buona. Fa' in modo che non ti diffamino pubblicamente quelli che vanno dicendo di averti a cuore: non è un bene e non è bello, per la tua reputazione, avere la fama di un uomo difficile [362e] da trattare.

A questo punto vorrei parlarti di Dione. Quanto al resto non posso dire nulla, prima di aver ricevuto la tua lettera, della quale mi parli; quanto poi a quei disegni che non mi hai permesso di ricordargli, non gliene ho fatto menzione né gliene ho parlato, ho cercato però di capire se, quando avvenissero, li sopporterebbe facilmente o a fatica, e mi sembra che, se la cosa avvenisse, ne sarebbe irritato non poco. Per il resto, nei tuoi confronti, a parole e nei fatti, mi sembra che Dione sia moderato.

[363a] A Cratino, fratello di Timoteo[17] e mio compagno, faremo dono di una corazza da oplita, di quelle pieghevoli che portano i fanti, e alle figlie di Cebete[18] tre chitoni di sette cubiti, non di quelle lussuose di Amorgo,[19] ma di quelle

siciliane fatte di lino. Naturalmente conosci il nome di Cebete, infatti è citato nei discorsi socratici accanto a Simmia e discute con Socrate nel dialogo Sull'anima, è amico di tutti noi e benevolo.

[363b] Del segno che distingue le lettere, quelle che scrivo seriamente e quelle che non scrivo seriamente, ti ricordi, credo; tuttavia rifletti e fai molta attenzione: sono in molti a pregarmi di scrivere e non è facile dire loro di no apertamente. Le lettere serie cominciano con la parola «dio», quelle meno serie con la parola «dèi».

Anche gli ambasciatori mi pregavano di scriverti, ed è naturale: essi cantano dappertutto e con molto ardore le lodi tue e mie, e specialmente Filagro,[20] che allora aveva una mano malata. Anche [363c] Filaide, che viene dalla terra del Gran Re,[21] parlava di te. Se la lettera non fosse già troppo lunga, ti scriverei cosa diceva, ma informati ora da Leptine.

Se volessi mandarmi la corazza o qualche altra cosa di quelle che ti chiedo, affidala a chi vuoi tu, altrimenti dai tutto a Terillo: appartiene alla schiera di chi è sempre per mare, nostro amico, esperto, tra le altre cose, anche di filosofia. È il genero di quel Tisone che era polianomo[22] al tempo in cui partimmo.

Sta' bene, coltiva la filosofia e incita gli altri [363d] giovani, saluta per me i compagni del gioco di palla e raccomanda ad Aristocrito e agli altri, se dovesse arrivare da parte mia un discorso o una lettera per te, di preoccuparsi che tu lo sappia al più presto e ti ricordino di aver cura di ciò che ti ho scritto. E ora non trascurare di restituire a Leptine il denaro, restituisciglielo al più presto, in modo che anche gli altri, a guardare lui, siano più disposti ad assisterci.

[363e] Iatrocle, che liberai allora assieme a Mironide, in questo momento sta in mare con le cose che ti mando: prendilo dunque al soldo, perché è ben disposto verso di te e serviti di lui per quello che vuoi. Conserva la lettera, proprio

la lettera, oppure gli appunti di essa e sii te stesso.

1. Locri, patria di Doride madre di Dionisio, aveva un rapporto privilegiato con il tiranno siracusano.

2. Varie le proposte di identificazione di questi «scritti pitagorici» e «divisioni», «partizioni»: appunti, estratti, lavori preparatori, o riferimenti rispettivamente al *Timeo,* e al *Sofista* e al *Politico.*

3. In base a Platone, *Epistula* VII 338c, Archita sarebbe venuto a Siracusa intorno al 362, poco prima dell'ultimo viaggio di Platone.

4. Elicone di Cizico, matematico e astronomo.

5. Eudosso di Cnido (408-355 a.C.), grande matematico, astronomo, geografo, medico e filosofo, amico di Platone. Fondò una scuola a Cizico, che intorno al 368 a.C. trasferì ad Atene.

6. Il celebre oratore ateniese (436-338 a.C.).

7. Cfr. Platone, *Epistula* II 310c.

8. Sofista di Eraclea Pontica, allievo di Euclide e maestro di Pirrone.

9. Leptine è forse da identificare col pitagorico che insieme a Poliperconte uccise a Reggio Callippo (Plutarco, *Dion* 58).

10. Famoso scultore ateniese.

11. Sofrosine, nata a Dionisio I dal suo matrimonio con Aristomache, sorella di Dione.

12. Non si hanno altre notizie su queste nipoti. Platone aveva due fratelli, Glaucone e Adimanto, e una sorella, Potone, madre di Speusippo.

13. Perictione doveva essere già molto avanti negli anni nel 364 a.C.; Platone, nato nel 427, era il più giovane dei tre figli di Aristone. Dal secondo marito, Pirilampe, Perictione ebbe Antifonte.

14. Il terzo viaggio di Platone, già concordato con Dionisio.

15. Cfr. Plutarco, *Dion* 17.

16. Difficile l'identificazione di Erasto col destinatario della *Lettera* VI. Di Andromede nulla si sa; si è pensato fosse un ricco banchiere di Egina.

17. Forse il noto stratego ateniese figlio di Conone e allievo di Isocrate. Demostene (XXI 132) menziona un Cratino comandante di cavalleria.

18. Cebete e Simmia sono gli interlocutori principali di Socrate nel *Fedone,* ricordato qui col sottotitolo *Sull'anima.*

19. Isola delle Sporadi rinomata per le sue tuniche di lino.

20. Personaggio sconosciuto, come gli altri menzionati di seguito, ad eccezione di Aristocrito (su cui cfr. Platone, *Epistula* III 319a).

21. Si tratta probabilmente dell'ambasceria inviata a Sardi nel 367 a.C., di cui erano a capo Leone e Timagora.

22. Il termine indica in Grecia un magistrato cittadino, a Roma è propriamente l'edile.

Indice

Platone nel suo tempo, entro il suo tempo. Saggio di Francesco Adorno
Al lettore di Platone. Introduzione di Enrico V. Maltese
Nota biobibliografica

Εὐθύφρων / Eutifrone
Ἀπολογία Σωκράτους / Apologia di Socrate
Κρίτων / Critone
Φαίδων / Fedone
Κρατύλος / Cratilo
Θεαίτητος / Teeteto
Σοφιστής / Sofista
Πολιτικός / Politico
Παρμενίδης / Parmenide
Φίληβος / Filebo
Συμπόσιον / Simposio
Φαῖδρος / Fedro
Ἀλκιβιάδης / Alcibiade
Ἀλκιβιάδης δεύτερος / Alcibiade secondo
Ἵππαρχος / Ipparco
Ἐρασταί / Amanti
Θεάγης / Teagete

Χαρμίδης / Carmide
Λάχης / Lachete
Λύσις / Liside
Εὐθύδημος / Eutidemo
Πρωταγόρας / Protagora
Γοργίας /Gorgia
Μένων / Menone
Ἱππίας μείζων / Ippia maggiore
Ἱππίας ἐλάττων / Ippia minore
Ἴων / Ione
Μενέξενος / Menesseno
Κλειτοφῶν / Clitofonte
Πολιτεία / Repubblica
Τίμαιος / Timeo
Κριτίας / Crizia
Μίνως / Minosse
Νόμοι / Leggi
Ἐπινομίς / Epinomide
Ἐπιστολαί / Lettere

Índice

Collana	2
Colophon	3
Frontespizio	4
Platone nel suo tempo, entro il suo tempo	5
Al lettore di Platone	27
Nota biobibliografica	34
Εὐθύφρων / Eutifrone	40
Ἀπολογία Σωκράτους / Apologia di Socrate	71
Κρίτων / Critone	115
Φαίδων / Fedone	141
Κρατύλος / Cratilo	249
Θεαίτητος / Teeteto	347
Σοφιστής / Sofista	474
Πολιτικός / Politico	573
Παρμενίδης / Parmenide	676
Φίληβος / Filebo	742
Συμπόσιον / Simposio	846
Φαῖδρος / Fedro	924
Ἀλκιβιάδης / Alcibiade	1008
Ἀλκιβιάδης δεύτερος / Alcibiade secondo	1083
Ἵππαρχος / Ipparco	1111
Ἐρασταί / Amanti	1129

Θεάγης / Teagete 1146
Χαρμίδης / Carmide 1167
Λάχης / Lachete 1218
Λύσις / Liside 1255
Εὐθύδημος / Eutidemo 1286
Μένων / Menone 1577
Ἱππίας μείζων / Ippia maggiore 1639
Ἱππίας ἐλάττων / Ippia minore 1683
Ἴων / Ione 1710
Μενέξενος / Menesseno 1734
Κλειτοφῶν / Clitofonte 1760
Πολιτεία / Repubblica 1769
Libro I 1778
Libro II 1823
Libro III 1863
Libro IV 1912
Libro V 1955
Libro VI 2006
Libro VII 2049
Libro VIII 2089
Libro IX 2132
Libro X 2167
Τίμαιος / Timeo 2210
Κριτίας / Crizia 2313
Μίνως / Minosse 2344
Νόμοι / Leggi 2363

Libro I 2371
Libro II 2409
Libro III 2443
Libro IV 2484
Libro V 2514
Libro VI 2544
Libro VII 2592
Libro VIII 2647
Libro IX 2680
Libro X 2723
Libro XI 2765
Libro XII 2802
Ἐπινομίς / Epinomide 2845
Ἐπιστολαί / Lettere 2878
I 2887
II 2889
III 2898
IV 2905
V 2907
VI 2909
VII 2911
VIII 2953
IX 2961
X 2963
XI 2964
XII 2966
XIII 2967
Indice 2974